Griechische mythologie und religionsgesc...

Otto Gruppe

HANDBUCH

DER

KLASSISCHEN

ALTERTUMS-WISSENSCHAFT

in systematischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen.

In Verbindung mit Gymn.-Rektor Dr. **Autenrieth** † (Nürnberg), Prof. Dr. **Ad. Bauer** (Graz), Prof. Dr. **Erich Bethe** (Gießen), Priv.-Doz. Frhr. Dr. **Fr. von Bissing** (München), Prof. Dr. **Blass** (Halle), Prof. Dr. **Brugmann** (Leipzig), Prof. Dr. **Busolt** (Göttingen), Prof. Dr. v. **Christ** (München), Prof. Dr. **Leop. Cohn** (Breslau), Prof. Dr. **A. Furtwängler** (München), Prof. **H. Gleditsch** (Berlin), Prof. Dr. **O. Gruppe** (Berlin), Prof. Dr. **Günther** (München), Gymn.-Rektor **C. Hammer** (Würzburg), Prof. Dr. **Heerdegen** (Erlangen), Prof. Dr. **Hommel** (München), Prof. Dr. **Hübner** † (Berlin), Prof. Dr. **Judeich** (Erlangen), Prof. Dr. **Jul. Jung** (Prag), Prof. Dr. **Krumbacher** (München), Prof. Dr. **Larfeld** (Remscheid), Dr. **Lolling** † (Athen), Dr. **M. Manitius** (Radebeul), Prof. Dr. **K. J. Neumann** (Straßburg), Prof. Dr. **Niese** (Marburg), Prof. Dr. **Nissen** (Bonn), Prof. Dr. **Oberhummer** (Wien), Priv.-Doz. Dr. **Öhmichen** (München), Prof. Dr. **Pöhlmann** (München), Gymn.-Dir. Dr. **O. Richter** (Berlin), Prof. Dr. **M. von Schanz** (Würzburg), Prof. Dr. **Schiller** † (Leipzig), Gymn.-Dir. **Schmalz** (Freiburg i. Br.), Prof. Dr. **Sittl** † (Würzburg), Prof. Dr. **P. Stengel** (Berlin), Prof. Dr. **Stolz** (Innsbruck), Prof. Dr. **Unger** (Würzburg), Prof. Dr. v. **Urlichs** † (Würzburg), Prof. Dr. **Moritz Voigt** (Leipzig), Gymn.-Dir. Dr. **Volkmann** † (Jauer), Prof. Dr. **Windelband** (Heidelberg), Prof. Dr. **Wissowa** (Halle)

herausgegeben von

Dr. Iwan von Müller,

ord. Prof. der klassischen Philologie in München.

Fünfter Band, 2. Abteilung.

Griechische Mythologie und Religionsgeschichte II.

MÜNCHEN 1906

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

OSKAR BECK.

GRIECHISCHE MYTHOLOGIE

UND

RELIGIONSGESCHICHTE

VON

DR. O. GRUPPE,
PROFESSOR AM ASKANISCHEN GYMNASIUM IN BERLIN.

ZWEITER BAND.

MÜNCHEN 1906
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Inhalt des zweiten Bandes.

Verzeichnis der Abkürzungen.

Die ohnehin schon allzugrosse Ausdehnung der Anmerkungen nötigte zu umfassenden Abkürzungen. Die meisten (z. B. die der Titel von bekannten Werken, deren Verfasser angegeben ist) sind ohne weiteres aus dem Zusammenhang klar; auch die nachstehenden lassen sich grossenteils leicht erraten, viele von ihnen sind in allgemeinem Gebrauch. — Die Abkürzungen der Indices sind S. 1681 angegeben.

Ail. Ailianos (*ed.* HERCHER, Paris 1858);
— *n a natura animalium;*
— *v h varia historia.*
Aischyl. Aischylos (Zahlen nach DINDORF).
A P Anthologia Palatina; ein hinter dem Citat stehendes STADTM. bezieht sich auf die Ausgabe der *Anthologia Graeca* von STADTMÜLLER, Leipz. I 1894; II[1] 1899. Die übrigen Citate nach JACOBS.
Apd. Apollodorus, und zwar, wenn nicht ausdrücklich eine andere Schrift citiert wird, die *Bibliotheca, ed.* R. WAGNER, Leipz. 1894;
— *ep. Vat. epitome Vaticana* bei WAGNER a. a. O. 173—237, sofern nicht ausdrücklich auf die erste commentierte Ausgabe (WAGNER, *Ep. Vatic.*, Leipz. 1891) verwiesen wird.
App. Appianus;
— *b c bellum civile;*
— *b M bellum Mithridaticum* u. s. w.
Ap. Rh. Apollonios Rhodios *Argonautica.*
Arstph. Aristophanes;
— *av. aves* u. s. w.
Arsttl. Aristoteles.
Ath. Mitt. Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts in Athen.
BAW Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
Ba. AW Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften zu München.
Bull. corr. hell. Bulletin de correspondance hellénique.
EN. Eigenname.
FPhG Fragmenta philosophorum Graecorum, ed. MULLACH.
CIA Corpus Inscriptionum Atticarum.
CIG Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIGS Corpus Inscriptionum Graeciae Septentrionalis.
CIL Corpus Inscriptionum Latinarum.
CIS Corpus Inscriptionum Semiticarum.
DDF. DINDORF.
Dion. *P.* Dionysii *Periegesis,* citiert nach den *Geographi Graeci minores.*
DTTB. DITTENBERGER;
— *syll. sylloge.*
EG. Etymologicum Gudianum.
EM Etymologicum Magnum.
Eur. Euripides, citiert nach KIRCHHOFF;
— *IA Iphigenia in Aulide;*
— *IT Iphigenia in Tauris* u. s. w.
FHG Fragmenta historicorum Graecorum, ed. C. *et* TH. MÜLLER, Paris.
fr. fragmentum.
GDI COLLITZ, Sammlung der griechischen Dialektinschriften, Göttingen 1884 ff.
GGA Göttingische gelehrte Anzeigen.
GGM Geographi Graeci minores, ed. MÜLLER, Paris.
GGN Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse.
gln. gleichnamig.
HEAD *h n* HEAD *historia nummorum* Lond. 1887.
Hdb. Handbuch; wenn ohne weiteren Zusatz, auf das Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft zu beziehen.
Hdt. Herodotos.
HRR Historicorum Romanorum reliquiae, ed. PETERS 1870.
Hs. Handschrift.
Hsch. Hesychios.
Hsd. Hesiodi *quae feruntur omnia, recensuit* A. RZACH, Leipz. 1884;
— *'A Ἀσπὶς Ἡρακλέους;*
— *ἐ κ ἡ ἔργα καὶ ἡμέραι;*
— *Θ Θεογονία.*
Hyg. *f.* Hygini *fabulae ed.* B. BUNTE, Leipz. o. J.
— *p. a.* Hygini *astronomica, ed.* B. BUNTE, Leipz. 1875.
Jb. Jahrbuch.
IBrM The collection of ancient Greek inscriptions in the British Museum.

IGA Inscriptiones Graecae antiquissimae, ed. H. ROEHL.
IGI Inscriptiones Graecae insularum, ed. HILLER DE GÄRTRINGEN.
IGSI Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae ed. G. KAIBEL.
IMH.-BLUM., *Monn. Gr.* IMHOOF-BLUMER, *Monnaies grecques* Paris-Leipz. 1883.
Intp. Serv. Interpolator Servii (die bei THILO-HAGEN cursiv gedruckten Zusätze des vollständigeren Virgilkommentars).
Journ. Hell. stud. Journal of Hellenic studies.
K. König.
Ki. (hinter Citaten griechischer Epiker) *Epicorum Graecorum fragmenta, ed.* KINKEL, Leipz. 1877.
Km. Kunstmythologie.
Kw. Kunstwerk.
La. Lesart.
LOB., *Agl.* LOBECK, *Aglaophamus.*
Macr. Macrobius, *ed.* EYSSENHARDT, Leipz. 1868;
— *S. Saturnalia.*
— *s. Sc. commentarius in somnium Scipionis.*
MEIN., *An. Al.* MEINEKE, *Analecta Alexandrina*, Berl. 1843.
ML ROSCHER, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipz. 1884 ff.
Mnt. Monat.
Mon. ant. Monumenti antichi.
m. R. mit Recht.
Mz. Münze.
N. 1) Namen. 2) Norden.
Nonn. *D* Nonni *Dionysiaca, ed.* KOECHLY.
Orph. *Orphica, rec.* ABEL, Leipz.-Prag 1885;
— *A Argonautica*;
— *h hymni* u. s. w.
Ov. Ovidius;
— *a amores*;
— *a a ars amandi*;
— *M metamorphoses*;
— *m f medicamina faciei*;
— *P ex Ponto*;
— *Tr. Tristia.*
Ph. Jbb. Jahrbücher für klassische Philologie, herausgegeben von FLECKEISEN;
— Suppl. Supplementband.
Phot. Photius. Folgt ein griechisches Wort, so bezieht sich das Citat auf das betreffende Lemma des Lexikons. Phot. *bibl.* ist Photii *bibliotheca ex recensione* BEKKERI.
Pind. Pindar, citiert anfangs nach BERGK, *Poetae lyrici Graeci* I[4], später nach SCHROEDER; Scholien nach BOECKH; zu den *Olympia* später nach DRACHMANN.
— *I Isthmia*;
Pind. *N Nemea*;
— *O Olympia*;
— *P Pythia.*
Plin. *n h* Plinii *naturalis historia.* Die kleinen Zahlen beziehen sich auf die in allen neueren Ausgaben verzeichneten Paragraphen.
PLG Poetae lyrici Graeci ed. BERGK[4], Leipz. 1878—1882.
PN. Personennamen.
Poll. Johannis Pollucis *onomasticon.*
Qu. Sm. Quintus Smyrnaeus.
RAL Reale accademia dei Lincei.
rf. rotfigurig.
Rlf. Relief.
Röm. Mitt. Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, röm. Abteilung.
S. 1) Sohn,
— 2) Seite.
Sch. Scholiast.
Serv. Servius.
sf. schwarzfigurig.
SGW Königl. Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften.
Sitzber. Sitzungsberichte.
Skph. Sarkophag.
Soph. Sophocles. Verszahlen nach DINDORF;
— *OK* Oidipus auf Kolonos;
— *OT* Oidipus Tyrannos u. s. w.
Sp. Spiegel.
St. Stadt.
StB. Stephani Byzantii *ethnicorum quae supersunt, ed.* MEINEKE.
Str. Strabon.
s v sub voce.
T. Tochter.
TGF Tragicorum Graecorum fragmenta, recensuit A. NAUCK *ed.* 2.
TLR Tragicorum Latinorum reliquiae, ed. O. RIBBECK, Leipz. 1852.
Tz. *L.* Tzetzes, Kommentar zu Lykophron.
V. Vater.
V*A* Virgils *Aeneis.*
Vb. Vasenbild.
Vf. Verfasser.
V*E* Virgils *Eklogen.*
V*G* Virgils *Georgika.*
v l varia lectio.
WAW Wiener Akademie der Wissenschaften.
Wb. Wandbild.
Wpr. Winckelmannprogramm.
Wschr. Wochenschrift;
— f. kl. Phil. für klassische Philologie.
ZDMG Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
Zs. Zeitschrift.
zw. zweifelhaft.

Die grossen griechischen Buchstaben bezeichnen die Bücher der *Ilias*, die kleinen die der *Odyssee*. Autorennamen untergeschobener Schriften stehen in Klammern.

Dritter Hauptteil.

Übersicht über die griechische Religionsgeschichte.

1. Vorbemerkungen.

257. Die vorgriechischen Elemente der griechischen Kulte und Mythen. Wie die gesamte Kultur aller vorgeschrittenen Völker setzt sich natürlich auch die religiöse Kultur der Griechen aus dem Niederschlage sehr verschiedener Zeiten zusammen; die Zurückverwandlung der neben einander herlaufenden Vorstellungsreihen in successive ist die hauptsächlichste, freilich bis jetzt nicht vollständig lösbare Aufgabe des Darstellers der griechischen Religionsgeschichte. Die zahlreichen sehr bemerkenswerten Übereinstimmungen zwischen den religiösen Vorstellungen der Griechen mit denen anderer Völker haben seit dem Aufblühen der vergleichenden Wissenschaften die Hoffnung erweckt, dass es möglich sein werde, innerhalb der griechischen Vorstellungen von den Göttern eine vorgriechische Schicht nachzuweisen. In neuerer Zeit hat allerdings gerade die weite Verbreitung der wichtigsten Kulthandlungen und religiösen Begriffe diese Erwartung sehr herabgestimmt; fast ausnahmslos neigt sich die neuere Anthropologie der Ansicht zu, dass die oft überraschende Ähnlichkeit in der gesamten und also auch in der religiösen Kultur sehr verschiedenartiger Völker grossenteils nicht aus einem historischen Zusammenhang, sondern aus einer gemeinsamen Veranlagung des Menschengeschlechtes zu erklären sei. Aber diese Veranlagung ist unbewiesen; es ist nicht ein einziger Fall wissenschaftlich festgestellt, in dem ein Mensch ohne jede äussere Belehrung, also ohne Zusammenhang mit den geschichtlich gewordenen Religionen auf eine religiöse Vorstellung verfallen wäre. Alle Menschen, bei denen die Begriffsentwickelung sich verfolgen lässt, haben die ersten religiösen Begriffe, zu denen sie den Keim nach der jetzt herrschenden Ansicht in sich selbst tragen sollen, durch Überlieferung von aussen empfangen. Es müsste ja auch so sein, trotzdem dass die Menschheit religiös veranlagt wäre. Durch die ganze organische Welt geht das Gesetz, dass gemeinsame Veranlagungen auf Vererbung beruhen: der Samen keimt, es entwickeln sich Wurzeln, Stengel und Blätter wie bei der Pflanze, von der der Samen stammt. Die charak-

teristischen Eigenschaften aller Exemplare einer Gattung sind immer Eigenschaften einer — gewöhnlich sehr grossen — Zahl früherer Generationen gewesen. Stände die Menschheit unter dem Zwange, bestimmte religiöse Vorstellungen und Gebräuche zu erzeugen, so müsste eine sehr lange Reihe von Vorfahren unter demselben Zwange gestanden, also auch die gleichen Ideen und Zeremonien gehabt haben; durch die letzteren wären aber auch die ersteren ausgesprochen worden, und jede folgende Generation hätte das, was angeblich im Geiste ihrer Mitglieder schlummerte, zugleich durch Belehrung von der ihr voraufgehenden Generation, also von aussen empfangen. Die religiöse Anlage würde also nicht funktionieren; sie wird vorausgesetzt, ohne dass durch die Annahme irgend eine sonst unerklärliche Erscheinung begreiflich würde. Vielmehr werden durch die Hypothese von der religiösen Veranlagung der Menschheit die vorhandenen religiösen Vorstellungen weit rätselhafter, als sie es ohne diese Annahme sind. Denn was durch sie gewonnen werden könnte, um die Gleichheit religiöser Vorstellungen zu erklären, geht verloren für die Erklärung ihrer Verschiedenheiten. Diese sind aber, alles in allem, weit zahlreicher als die Übereinstimmungen: von absoluter Religionslosigkeit an finden sich ziemlich alle denkbaren Stufen des religiösen Denkens thatsächlich vor. Zwischen der primitivsten Religionslosigkeit bis zu der entwickeltsten, wo an die Stelle des Glaubens das Erkennenwollen tritt, stehen unzählige Formen der Religion und der Irreligiosität: es ist schwer, sich einen Zustand in diesen Dingen auszudenken, der nicht in Wirklichkeit irgendwo bestände oder bestanden hätte. An welcher Stelle der unendlichen Reihe auch die behauptete menschliche Normalreligion angesetzt wird, es bleiben sowohl darüber Vorstellungen übrig, die verschieden sein sollten, aber überraschend ähnlich sind, als auch darunter solche, die übereinstimmen sollten, es aber nicht thun. Nun wäre zwar an sich möglich, dass nachträglich unabhängig an verschiedenen Orten unter gleichen Bedingungen dieselben alten Züge ausgemerzt und dieselben neuen hinzugefügt worden seien; aber es handelt sich oft um wiederkehrende seltsame Erscheinungen, die auf die Wiederholung ungewöhnlicher Umstände zurückzuführen weder bisher jemand versucht hat noch in Zukunft versuchen wird. Wollte man z. B. die behauptete menschliche Veranlagung darin erblicken, dass die Menschen bestimmt seien, an höhere Wesen zu glauben, von denen sie abhängen und die sie sich geneigt machen müssen, so bleibt einerseits unerklärt, warum an manchen Stellen das vorausgesetzte Numen verschlungen, andrerseits, warum es an andern durch Entzündung von Feuern verehrt wird, in denen essbare Tiere oder doch ihr Fett und ihre Knochen verbrennen. Jene Opfersitte enthält weniger, als nach der angenommenen Veranlagung erwartet werden müsste, denn die wichtige Bestimmung, dass das göttliche Wesen verehrt werden müsse, ist durch eine andere ersetzt; dagegen enthält das Feueropfer die wichtige Bestimmung der Opferverbrennung, die in der angenommenen Definition der religiösen Anlage nicht enthalten war. Und dabei handelt es sich in beiden Fällen nicht um Ausnahmen, sondern um weitverbreitete Zeremonien, die nur deshalb, weil sie so allgemein und bekannt sind, aufgehört haben, als wunderbar zu erscheinen. Solche Rätsel ergeben sich bei dieser und bei

jeder anderen Bestimmung des angeblichen religionsbildenden Triebes in grösster Zahl. Die Annahme dieses Triebes hat die beiden sichersten Kennzeichen einer falschen Hypothese: sie hat an den beobachteten Thatsachen keine Stütze und macht das, was sie erklären soll, vollends unerklärlich. Das einzige Richtige, aber auch Selbstverständliche an der ganzen Hypothese ist, dass die religiöse Phantasie, wenn auch nicht den logischen, so doch den psychologischen Gesetzen unterworfen ist, und dass die von ihr geschaffenen Vorstellungen zwar oft unter einander, aber nie mit dem menschlichen Geiste in Widerspruch stehen. Nun bewegt sich allerdings die Ideenassociation, obgleich prinzipiell unbeschränkt, doch thatsächlich gewöhnlich in bestimmten Bahnen, die wir freilich nur ahnen; es kann deshalb ebensowenig widerlegt als bewiesen[1]) werden, dass Menschen unabhängig von einander an mehreren Stellen nicht allein zu solchen Vorstellungen, aus denen später religiöse Begriffe erwuchsen, sondern zu diesen letzteren selbst gelangten. Aber für die verhältnismässig hoch entwickelten gottesdienstlichen und Gottesideen, in denen die Griechen mit anderen Völkern in Ost und West übereinstimmen, ist die spontane Entstehung ausgeschlossen: unmöglich können so komplizierte Ideenketten, wie die, welche im folgenden darzustellen sind, aus gleicher Ideenassociation erklärt werden; hier ist die Annahme eines historischen Zusammenhanges, die, wie wir gesehen haben, auch bei der Voraussetzung eines religiösen Triebes nicht umgangen werden könnte, die einzig zulässige Erklärung. Freilich ist die geschichtliche Verknüpfung zweier übereinstimmender Vorstellungen auch in der verhältnismässig wohlbekannten Kulturentwickelung, in deren Mittelpunkt die hellenische Bildung steht, oft viel zu kompliziert, als dass sie jetzt noch nachgewiesen werden könnte; nur ausnahmsweise werden wir die viel verschlungenen Fäden, die vom Ganges, Euphrat und Nil über Griechenland nach dem heutigen Europa hinüberreichen, vollständig entwirren können. Wie weit wir darin je kommen werden, wissen wir nicht; es war aber prinzipiell richtig, dass man das Wagnis unternommen und bei den griechischen Religionsvorstellungen den Zusammenhang mit denen anderer Völker festzustellen versucht hat.

Zunächst wurden natürlich die Gottesvorstellungen der stammverwandten Völker verglichen, und da sich wirklich weitgehende Übereinstimmungen herausstellten, wurden diese begreiflicherweise in die Zeit der ungeteilten Stammesgenossenschaft zurückgeführt. Es lag so nahe, die religiösen Entsprechungen ebenso zu erklären, wie die sprachlichen, die sich zwischen denselben Völkern finden. Nachdem sich schon bei dem ersten Bekanntwerden der altindischen Götterlehre die Aufmerksamkeit der Forscher auf diese Übereinstimmungen gerichtet hatte, hat man mit immer wachsendem Vertrauen bis in das siebente Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts, vereinzelt aber bis in die neueste Zeit[2]), solche Übereinstimmungen aufgesucht und durch die sprachliche Verwandtschaft

[1]) Ueber die Uebereinstimmung zwischen den religiösen Ideen der Völker Amerikas und denen der alten Welt s. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. 266.

[2]) Z. B. M. Müller, *Contributions to the science of mythology*, 2 Bde., Lond. 1897. Gilbert, Griech. Götterlehre, Leipz. 1898.

der Namen zu stützen versucht, wobei schliesslich die Rücksicht sowohl auf die namentlich in Griechenland in einigen Fällen wenigstens z. T. noch erkennbare Entwickelung der Vorstellungen als auch auf die Gesetze der Sprachentwickelung vollständig vernachlässigt wurde. Ja, es ist sogar prinzipiell der Satz aufgestellt worden, dass die Religion, ein wesentlicher nationaler Besitz, sich nur oder doch vorzugsweise mit dem Volkstum vererbe. Dies ist nun keinesfalls richtig. Umgekehrt zeigen in allen uns erkennbaren Perioden die religiösen Vorstellungen ein starkes Bestreben, sich bei fremden, vorzugsweise bei stammfremden Völkern zu verbreiten: das Christentum hat sich schon einen grossen Teil der Erde erobert, nur die Semiten, von denen es doch ausgegangen ist, verhalten sich meist ablehnend dagegen; der Buddhismus ist in seiner Heimat verschwunden; die stammfremden Völker des nördlichen und mittleren Asiens sind jetzt seine Träger. Nicht in Ägypten, wo er wahrscheinlich entstanden ist, sondern in zwei kleinen Staaten des binnenländischen Palästina und dann, modifiziert, in Eran ist der Monotheismus zuerst Volksreligion geworden. Trotzdem wäre natürlich möglich, dass in unserem Falle nicht eine Übertragung von Volk zu Volk, sondern eine Vererbung innerhalb der Stammesgemeinschaft stattfand. Eine Prüfung der angeblich indoeuropäischen religiösen Vorstellungen ist daher unerlässlich. Sie zerfallen in drei Gruppen.

Am deutlichsten tritt eine Reihe übereinstimmender theogonischer, kosmogonischer und anthropogonischer Anschauungen und Lehren hervor, die z. T. in gleichen oder nahe verwandten Mythen, z. B. in der Sintflutsage (S. 443 ff.), in der Sage von den Weltaltern (S. 447 ff.), z. T. aber auch, wie die abstrakte Lehre vom All-Einen (§ 287), in abweichenden Mythen oder ganz unmythisch ausgesprochen werden. Sind nun auch diese Anschauungen in Griechenland z. T. weit älter, als ihre zufällige erste Erwähnung erwarten lässt, so gehören sie doch sicher dort ebensowenig wie in Indien zu den ältesten. Noch weniger glaublich ist, dass sie der indogermanischen Urzeit entstammen, vielmehr sind sie höchst wahrscheinlich nachträglich übertragen. Die Vermittler sind Semiten gewesen, bei denen sowohl die Sage von der Sintflut wie die von der paradiesischen Urzeit auftreten. Dieser Mythenkreis ist demnach bei der Frage nach einer indogermanischen Urreligion auszuscheiden: mit Recht haben auf ihn auch diejenigen Forscher, die am entschiedensten jene Frage bejahten, meist wenig Wert gelegt.[1])

Um so wichtiger ist und um so nachdrücklicher pflegt eine andere eng zusammengehörige Gruppe von Vorstellungen hervorgehoben zu werden, welche nicht in den von uns früher unterschiedenen Entwickelungsstufen entstanden sein können und welche, losgelöst gleichsam von Ort und Zeit, ohne eigene lebendige Entwickelung, aber doch nicht ohne Einfluss auf die Ausbildung jüngerer Vorstellungen, vor der gesamten griechischen Religionsgeschichte stehen. Den Mittelpunkt der gottesdienstlichen Handlung bildet nach dieser hochaltertümlichen Anschauungsweise die Entflam-

[1]) In allerneuester Zeit hat allerdings Usener, Sintflutsage 244 ff. sowohl die indische wie die griechische Sintflutsage als von der semitischen unabhängig zu erweisen versucht; s. aber u. *[§ 267]*.

mung des Opferfeuers, das als Zentrum oder Nabel[1]) des von den Kultgenossen bewohnten Gebietes bezeichnet[2]) und in einen mystischen Zusammenhang mit den himmlischen Lichterscheinungen gesetzt wird. Diese letzteren werden anthropomorph oder auch theriomorph vorgestellt. Der Himmel, 'der Leuchtende', ist der Oberste, der Vater der 'Himmlischen', der Götter, die auf Wagen in unerreichbarer Höhe durch die Lüfte fahren: er hat insbesondere mit der Nacht oder mit der letzten der drei Nachtwachen die reisigen Zwillinge gezeugt, die auf ihrem Wagen die Lichterscheinungen heraufführen. Dieser ganze Vorstellungskreis, der bereits in der ältesten der uns erkennbaren religionsgeschichtlichen Perioden in Griechenland sich zu verwischen beginnt, der sich aber so tief eingeprägt hat, dass er wie ein Palimpsest von selbst sichtbar wird, so wie man die nachträglich darauf geschriebenen Züge auslöscht, ist zwar auch keineswegs rein, aber doch ungleich vollständiger als in einem griechischen Litteraturdenkmal, im Ṛgveda erhalten. Nicht allein steht auch hier das mit den Himmelserscheinungen ausgeglichene Opferfeuer im Mittelpunkt des ganzen Kultus und wird ebenfalls als Zentrum oder Nabel der Erde, der Welt, des Alls (*nābhiḥ pṛthivyāḥ, bhuvanasya, viçvasya*) bezeichnet; auch der indische Ṛshi erhebt seine Hände zu dem personifizierten Vater Dyāus[3]), dem Himmel, und zu den übrigen 'Himmlischen', auch er preist

---

[1]) Bekanntlich hielt man diesen für den Mittelpunkt des Körpers (z. B. Vitruv III 1_{2}; Isid. *etym.* 11_{99} S. 409 Mi.; Widerspruch bei Varro *l l* 7_{17}). Das geht in die Urzeit zurück; Nabel und Nabe sind dasselbe Wort, ind. *nābhi* hat beide Bedeutungen festgehalten. — Nabel des Himmels in finnischem Glauben: M. Müller, Beitr. I 253. Ueb. bildliche Verwendung von *ὀμφαλός* s. Hense, Poet. Personif. S. 76 ff. — Dass der Nabelstein ursprünglich die Sonne bezeichnete, vermutete Kuhn, Abh. BAW 1873 S. 148.

[2]) Nach Hom. *h* 4_{29} hat Zeus der Hestia verliehen, in der Mitte des Hauses zu wohnen; vgl. Korn. c. 28 S. 159 Os. Mit Rücksicht auf das Opferfeuer werden der Markt (Pind. *fr.* 75_{2}. Nahe dem Markt von Phleius befand sich ein *ὀμφαλός* [Paus. II 13_{7}] in der Nähe eines Apollon- und Dionysostempels. Es liegt nahe an eine alte Nachbildung des delphischen Heiligtums zu denken) und (Simon. *fr.* 107_{9}, vgl. Boeckh, Kl. Schr. IV 129) das *βουλευτήριον* als Nabel der Stadt bezeichnet. Einen *ὀμφαλὸς πόλεως* für Antiocheia bezeugt Malal. X 233 Ddf. Hestia erhält den Sinn von Zentrum; Delos heisst (Kallim. *h* 4_{325}, der hier wahrscheinlich einem Dichter des VI. oder V. Jh.'s folgt; vgl. o. *[241_{11}])* *ἱστίη Κυκλάδων* (Lebègues Hoffnung, einen 'Nabelstein' in einer Grotte des delphischen Kynthos gefunden zu haben, war verfrüht: Bouché Leclerq, *Hist. de la div.* III 33). Die Pythagoreier, die ihr Zentralfeuer, *ἑστία*, zum Weltmittelpunkt machten (Preuner, Hestia-Vesta 158; Zeller, Gr. Phil. I^{5} 412 ff.) sind gewiss ebenso durch diese Vorstellung geleitet worden, wie Euripides oder Anaxagoras (Zeller, Gesch. d. gr. Phil. I^{5} 1007; Parmentier, *Eurip. et Anax.*, Brüssel 1892/3 S. 72), den er nachahmen soll, als er die von ihm in das Weltzentrum ersetzte Erde als *ἑστία* bezeichnete (Eur. *fr.* 944; vgl. [Arsttl.] *mund.* 2 S. 391 b_{14}; Korn. 28 S. 156 Os.; Dion. Hal. *ἀρχ.* 2_{66}; Ov. *F.* 6_{267}; Lactant. 2_{6}; Osann zu Korn. S. 333 u. 338; Preuner a. a. O. 159; vgl. o. *[449_{8}]*). — Was den delphischen Omphalos anbetrifft, so ist zwar nicht vollständig zu leugnen, dass er mit der dortigen *κοινὴ ἑστία* bisweilen in Verbindung gesetzt worden ist; aber dies war nicht die vom Tempelpersonal festgehaltene Vorstellung, wie namentlich Wieseler, *Ann. d. i.* XXIX 1857 160—180; Phil. Jbb. LXXV 1857 678 ff.; GGA 1860 161—196 behauptet und, nachdem sich Preuner, Hestia-Vesta 128 scharf dagegen ausgesprochen hatte, durch eine Mz., die den Omphalos mit Hephaistos zeigen sollte (GGN 1872 125 ff.; s. dagegen Friedländer, Arch. Ztg. XXIX 1872 162), zu beweisen versucht hat. Preuners Kritik geht aber zu weit; dass später gelegentlich *ἑστία* und *ὀμφαλός* verwechselt werden, ist nach dem, was oben über die Bedeutung beider Worte gesagt ist, so natürlich, dass es geradezu auffallen müsste, wenn die Worte stets richtig unterschieden wären. Vgl. auch Klausen, Aen. u. Pen. I 166.

[3]) *Dyāus* entspricht genau, auch in der Deklination, dem griechischen *Ζεύς* (eigentlich *Διηϝς*, s. u. *[§ 291]*); auch Juppiter und *Δειπάτυρος* (Hsch.: *θεὸς παρὰ Τυμφαίοις*) können verglichen werden. Dagegen geht *Ziu* auf altgerman. *tīwaz* zurück, entspricht also

die beiden 'Himmelssöhne', welche nach seinen Liedern mit Sūryā oder mit der Tochter des Sonnengottes Sūrya umherfahren. Von diesem letzteren Mythos hat sich ferner ein Rest bei einem anderen indogermanischen Volk, den Litthauern gefunden[1]). Endlich ist bemerkenswert, dass mehrere indogermanische Völker, die Hindu, die Italiker, Kelten und Germanen die Gottheit mit demselben, und zwar in diesen Vorstellungskreis hineinpassenden Namen deivo 'himmlisch' bezeichnen[2]). Was sonst an indogermanischen Entsprechungen auf dem Gebiet der religiösen Bezeichnungen angeführt zu werden pflegt, ist falsch oder wenigstens nicht beweiskräftig; aber schon die genannten fallen schwer ins Gewicht. Indessen vermindert sich dieses doch dadurch stark, dass sich die linguistische und religiöse Verwandtschaft nur zum geringen Teil deckt. Der Grieche der ältesten Zeit steht hinsichtlich der hier zusammengestellten Gebräuche und Vorstellungen nicht allein dem heidnischen Germanen oder Slaven, sondern selbst dem Hindu weit ferner als dem nicht stammverwandten Semiten. Für den einen Teil des antiken Gottesdienstes, den Kultus, leuchtet dies unmittelbar ein; so sehr sich ohne Frage im Gottesdienst der kanaanitische Iahweverehrer von seinem heidnischen Stammgenossen unterschied, so wird doch niemand, der im stande ist, den Vergleich zu ziehen, auch nur einen Augenblick im Zweifel darüber sein, dass das Feueropfer der griechischen Heiligtümer dem jerusalemitischen weit näher verwandt ist, als dem in Indien geübten. Nicht ebenso sicher lässt sich über die zu unserem Kreise gehörigen Mythen und Vorstellungen urteilen. Das ist natürlich: die Vorstellungen sind so vage, und fast zu jedem dieser alten Typen gehören so viele, oft von einander so verschiedene Exemplare, dass der Nachweis der Entlehnung erst dann als geführt gelten kann, wenn sich die Wege der Übertragung im einzelnen verfolgen lassen. Dies ist nun bei den Mythen unseres Kreises ausgeschlossen, weil sie vor dem Beginne der ältesten Periode, zu der unser Blick noch hinaufreicht, entstanden sind. Eine ganz sichere Entscheidung ist deshalb auch gar nicht möglich; es gilt Wahrscheinlichkeiten abzuwägen. Hierbei würde natürlich die einfache Summierung der Übereinstimmungen zwischen den ältesten griechischen Vorstellungen einerseits mit indischen, andererseits mit semitischen zu ganz falschem Ergebnis führen: das jetzt auf Seite der ersteren Übereinstimmungen liegende Übergewicht könnte leicht verschoben werden, falls zufällig eine phoinikische Hymnensammlung aus der Zeit des Ṛgveda erhalten wäre. Vielmehr ist das Gewicht jedes einzelnen Mythos und jeder mythischen Vorstellung unseres Kreises an und für sich, aber auch in Verbindung mit dem dazu gehörigen Ritual zu prüfen. Dabei zeigt sich gleich, dass ein zwingender Beweis für den behaupteten urindogermanischen Feuer- und Gestirndienst mit den bisherigen Mitteln unmöglich ist. Der Grieche nennt die Morgenröte, die Sonne und nannte einst auch den

nicht *Ζεύς*, sondern *deivos*: Bremer, Indogerm. Forsch. III 1894 301; Kretschmer, Einl. 76 ff.

[1]) Mannhardt, Zs. f. Ethnol. VII 1875 309—314.

[2]) Auffälligerweise fehlt er in Griechenland in historischer Zeit, denn *δῖος*, das sich auch der Bedeutung nach unterscheidet, ist eine jüngere Bildung (= *δίϝιος*), und das noch nicht erklärte *θεός* muss nach der gegenwärtigen Kenntnis der Lautgesetze von *deus* ganz getrennt werden.

Himmel mit Namen, die den entsprechenden indischen verwandt sind; es müssen demnach die Personifikationen dieser Naturerscheinungen verwandte Namen führen, und wenn selbst von diesen mythischen Gestalten dieselben Züge erzählt werden sollten, so wäre dies ebenso leicht aus Übertragung als aus Vererbung zu erklären[1]). Thatsächlich ist jedoch auch dies nur in beschränktem Masse der Fall. Wohl entspricht der 'Vater Himmel', *Ζεὺς πατήρ* der Griechen, dem vedischen Dyâus als Vater der Dioskuren, die den Açvins, den *Divó nápātā* oder *Divás putrâsas* zu vergleichen sind[2]); auch zwei andere Zeussöhne Amphion und Zethos dürfen den indischen Rittern gleichgesetzt werden, und wenn mehrere ebenfalls verwandte Gestalten des griechischen Mythos, Chrysaor und Pegasos[3]), Pelias und Neleus, die Apharetiden und die Molioniden statt Zeus den Poseidon zum Vater haben, so liegt hier möglicher, sogar wahrscheinlicher Weise (§ 266) eine sekundäre Übertragung vor. Dass die im indischen und in mehreren Formen des griechischen Mythos von den Zwillingen zurückgeführte Frau, dass ferner auch ihre Mutter durchweg verschiedene Namen tragen, kann ebenfalls Folge einer nachträglichen Differenzierung sein. Immerhin ist zuzugestehen, dass das ohnehin nicht sehr bedeutende Gewicht der ungefähren Namensübereinstimmung in einer Mythenform durch die Verschiedenheit in allen anderen noch weiter herabgemindert wird. Wenden wir uns dagegen der Vergleichung mit den Semiten zu, so finden wir zunächst dieselbe Bedeutung des Opferfeuers: auch die Phoiniker scheinen die Opferstätte als Nabel oder Zentrum der Welt bezeichnet zu haben[4]). Während aber in den Veden immer wieder von dem Wunder des aus den gedrehten Reibhölzern hervorspringenden Funkens die Rede ist, wird in den Legenden des semitischen Orients, dessen Heiligtümer, wie es scheint, meist ewige Feuer unterhielten, betont, dass die Opferflamme sich selbst entzündet habe oder durch einen von der Gottheit gesendeten Feuerstrahl entzündet worden sei[5]). Der Unterschied ist allerdings kein absoluter; während im

---

[1]) In diesem Punkte scheinen mir die sonst vorsichtigen Darlegungen von O. Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch.[2] 586—615; Kretschmer, Einleit. S. 80 ff.; Fick, PN.[2] 436 ff. der Korrektur bedürftig.

[2]) Aus dieser Gleichung hat noch in neuester Zeit Weber, Abh. BAW 1898 565 gefolgert, dass die Gestalten in die proethnische Zeit zurückgehen.

[3]) Gerade dieses Paar steht den indischen Açvins hinsichtlich des Mythos von der Geburt durch die Stute, auf die M. Müller, *Contrib.* I 134 auch den N. der Açvins bezieht, besonders nahe (Arch. f. Religionswiss. II 1899 275). Der Zug scheint sehr bedeutsam für den Mythos; auch für Pelias und Neleus kann er vermutet werden *[520$_7$; 584$_2$]*. — Ganz irrige Vermutungen hinsichtlich dieses Sagenkreises, über den bereits o. *[560$_4$]* gehandelt ist, äussert Graf, Die Antiopesage bis auf Eurip., Halle a./S. 1884 (Zür. Dissert.) S. 6 ff.

[4]) Denn Nachbildung einer heidnischen Vorstellung ist es, wenn (Grünbaum, ZDMG XXXI 1877 199) Palaistina Nabel der Erde heisst und der Räucheraltar im Innern des jerusalemitischen Tempels als *σύμβολον τῆς ἐν μέσῳ τῷ κόσμῳ τῷδε κειμένης γῆς* (Klem. *str.* V 6$_{33}$ S. 665) bezeichnet wird; letztere Symbolik wird erst dann erklärlich, wenn er wirklich als Weltmittelpunkt galt. — Vgl. Liebrecht zu Gerv. v. Tilbury *ot. imp.* S. 54. — In Frage könnte noch kommen, ob vielleicht die Bezeichnung von Paphos als *Γῆς ὀμφαλός* (Hsch. *s v*) und die Bezeichnung des feurigen Oelbaums in Tyros als *ἔρνος πέτρης ὑγροπόροιο μεσόμφαλον* (Nonn. *D* 40$_{471}$; vgl. o. *[243$_2$]*) dem ursprünglichen, semitischen Vorstellungskreis der dortigen Heiligtümer entstammen; dagegen gehört hierher wohl nicht die Angabe Curt. 4$_{31}$ = IV 7$_{23}$, der Ammon *umbilico maxime similis* (Wieseler, GGA 1860 170; vgl. u. *[S. 777$_5$]*) nennt, da sie vielleicht auf einem Missverständnis beruht: E. Meyer bei Roscher, ML I 288.

[5]) *Gen.* 15$_{17}$; *Levit.* 9$_{24}$; *Iud.* 6$_{21}$; I *Reg.*

Kult selbst die Feuerreibung fast spurlos verschwunden ist, hat sich doch in einer seltsamen, weit verbreiteten Sitte auch bei den Semiten ein sicherer, wenngleich nicht sofort erkennbarer Rest erhalten. Die Feuerreibung wurde, wie wir aus den indischen Religionsbüchern sehen, dem Zeugungsakt, insbesondere das harte, senkrecht auf das liegende weiche gesetzte und so gedrehte Holz dem männlichen Gliede verglichen. Seiner ursprünglichen Bestimmung beraubt, wurde dieses Oberholz, das als Sitz einer dämonischen Macht galt, doch auch später noch als Phallos gegen mannichfache Gefahren als Apotropaion verwendet. Der Grieche und der von ihm abhängige Italiker steht in dieser Beziehung zu dem stammfremden Semiten, nicht zu dem verwandten Inder. Von der alten Zeremonie der Feuerreibung hat sich auch hier nur ein dürftiger Rest, und zwar hauptsächlich[1]) derselbe Rest wie bei den Semiten erhalten: der kathartische Gebrauch der Phallen, deren ursprüngliche Bedeutung als Oberholz des Feuerzeugs hier aus gewissen, später zu erörternden Mythen und Kulten des Hephaistoskreises, noch mehr aber aus einzelnen italischen Sagen gefolgert werden kann[2]). Aus dem praktischen Gebrauch bei der

---

18_{38}; I *Chron.* 21_{26}; Amm. Marc. 23_{6}; Paus. V 27_{6}; Sil. Ital. 1_{96}; sehr wahrscheinlich geht auch die Sage der syrischen Ioniten von dem Feuer, das unter Gewitter vom Himmel gefallen sei und an dem Perseus ein fortan aufbewahrtes Feuer entzündet habe (Malal. II S. 38 Ddf.; vgl. Clermont Ganneau, *Rev. arch. n s* XXXII 1876 382_{2}), auf eine alte syrische Legende zurück. — Vgl. auch Movers, Phön. I 478.

[1]) Eine andere Spur ist vielleicht die Entzündung des erloschenen Vestafeuers, Fest. *ep.* 106_{3} *Mos erat tabulam felicis materiae tamdiu terebrare, quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret.* — Wie im heutigen Notfeuer (Grimm, DM I³ 570 ff.; Panzer, Beitr. z. deutsch. Myth. II 529 ff.; Kuhn, Herabk. d. Feuers 44 ff.; Wuttke, Deutsch. Volksabergl.³ 90; Saupe, *Indicul. superstit.* S. 20 f.) hat sich vielleicht eine Spur auch in dem späteren Aberglauben erhalten, dass Frauen *ἀνῃμμέναι κόσκινα* zur Lustration um die Herden laufen (Philostr. *v. Ap.* 6_{11} S. 222_{28} K.). Jedenfalls hat dieser Zauber mit der *κοσκινομαντία* (Theokr. 3_{31} mit Sch.; Artemid. 2_{69}; Poll. 7_{188}; Bekker, *An.* III 1193; Lobeck, *Agl.* I 640 a; Bouché Leclercq, *Hist. de la divin.* I 183), die sich aus dem Gottesurteil entwickelt hat, und die ebenfalls nach Mitteleuropa verpflanzt ist (Grimm, DM II³ 1062 ff.; 1065 f.), nichts zu thun. — Vielleicht diente das *λίκνον*, in welchem Dionysos Liknites von den delphischen Thyiaden erweckt worden zu sein scheint (Plut. *Is.* 35; vgl. Orph. *h* 53_{3}), demselben Zwecke wie das Sieb; bei dem ägyptischen Zauber der Erweckung des Serapis zeigt der 'Hymnodos' ein Feuer, Porph. *abst.* 4_{9}. Vgl. Bötticher, Tekt. 1852 B. IV § 10 S. 178. — Nicht als ein Rest der alten Feuerreibung ist das Märchen von Eros und Psyche *[u. § 270]* zu bezeichnen. Das hier in Betracht kommende Grundmotiv gehört zu dem sehr weit, auch bei Arabern (Wellhausen, Reste arab. Heident. 154) verbreiteten Melusinentypus, dessen älteste und berühmteste Spur die Sage von Purūravas und Urvaçī (M. Müller, *Chips* IV² 1895 111 ff.; s. auch El. H. Meyer, Indog. Myth. II 570 ff., der an Peleus und Thetis erinnert, und Liebrecht, Zur Volksk. 239—250, der die Sage von Zeus und Semele vergleicht) ist. Zwar werden die N. dieses vedischen Paares später den beiden Reibhölzern beigelegt (Kuhn, Herabk. d. Feuers 78 ff.); dies ist aber eine Uebertragung, die keinesfalls für das griechisch-römische Märchen massgebend sein kann.

[2]) Auf der *ἑστία* des Tarquinius erscheint ein *αἰδοῖον ἀνδρός*, durch das Ocrisia befruchtet wird, Dion. *AR* 4_{2}; Plut. *fort. Rom.* 10; Ov. *F* 6_{631}; Plin. *n h* 36_{204} u. aa.; dass hier der Dämon des Herdfeuers gemeint sei, ergibt sich mit Sicherheit aus dem später den so gezeugten Servius umgebenden Feuerglanz. Nach einer praenestinischen Sage wird die Schwester der *divi fratres* am Herd durch einen herabspringenden Funken befruchtet (Serv. *VA* 7_{678}). Diese und ähnliche Geschichten (Klausen, Aen. u. Pen. II 755 ff.) scheinen darauf zu führen, dass im altitalischen Haus das phallisch gestaltete obere Reibholz, wenn auch nicht mehr zu der ursprünglichen Bestimmung, so doch aus religiösem Grunde als Fascinum auf dem Herd aufbewahrt wurde. Ueber den deus Fascinus im Kult der Vestalinnen s. Plin. *n h* 28_{39}. Vgl. üb. die Beziehung der Hestia zum Phallos Bötticher, Tekt. 1852 Buch IV S. 334 f. — Ithyphallische Ofenkobolde erkennt Pernice, Festschr. für Bennd. 75—80 auf einem ko-

Entzündung des Opferfeuers ist aber auch bei den klassischen Völkern das alte Feuerzeug aus zwei Reibhölzern früh verschwunden oder es hat wenigstens seine ursprüngliche religiöse Bedeutung eingebüsst; wo der Grieche auf die Heiligkeit seines Feuers Wert legt, begründet er sie gewöhnlich damit, dass es ewig sei[1]); er erzählt demgemäss Legenden von der wunderbaren Entzündung des Opferfeuers[2]). — Man glaubte sogar, durch Zaubersprüche das Wunder der Selbstentzündung des Feuers hervorrufen zu können[3]), und betrachtete diese als Zeichen der Anwesenheit der Gottheit[4]); wahrscheinlich hängen die später bei den klassischen Völkern hervortretenden Vorstellungen von der Heiligkeit des Blitzes[5]) und der von ihm getroffenen Stätte[6]) und der andächtige Schauder, mit dem man die Elmsfeuer betrachtete, mit diesen uralten Anschauungen von der Entzündung des Opferfeuers durch atmosphärische Erscheinungen zusammen. — Die Bezeichnung des Göttervaters als Vater Himmel und der Götter als der Himmlischen ist, wie in vielen anderen, so auch in einigen semitischen Sprachen gebräuchlich. Den göttlichen Zwillingen ganz entsprechende Gestalten sind bei einem vorderasiatischen Volk noch nicht nachgewiesen; es scheint indessen, als ob sie ursprünglich das noch heute nach ihnen genannte Zodiakalzeichen[7]) der Zwillinge bezeichneten, dessen Kenntnis den Griechen und Indern erst nach der Völkertrennung aus den Euphratländern

---

rinthischen Pinax. — Die Vorstellung von dem zeugenden Feuer, die sich bekanntlich auch später lange erhalten hat (z. B. Varro *l l* 5_{61} *mas ignis, quod ibi semen*) legt R. Schmidt, *Hymen. et Thalass.* 42 auch dem Ritus von der Hochzeits- und Mysterienfackel und (ebd. 41) dem im ganzen Altertum weit verbreiteten, vereinzelt auch bei Germanen auftretenden Gebrauche roter Hochzeitsgewänder zu Grunde. Auch die Priaposstatue wird meist rot angestrichen (z. B. Tib. I 1_{17}; vgl. Liebrecht, Zur Volksk. 396). Anderes u. *[§ 264]*.

[1]) Z. B. für Hephaistos in Aitne (Ail. *n a* 11_{3}), für Pan in Olympia (Paus. V 15_{9}) und in Akakesion (Paus. VIII 37_{11}), für Aphrodite in Argyrus (Ampel. 8_{16}; Aug. *c d* XXI 6_{1}), für Demeter und Kore in Mantineia (Paus. VIII 9_{2}). Auch in Delphoi (Plut. *Num.* 9; Hom. *h* 24_{3}; Aisch. *Ch.* 1037. Die Athener haben sich wohl nicht nur nach den Perserkriegen [Plut. *Aristid.* 20], sondern auch später heiliges Feuer durch die *πυρφόρος ἡ ἐγ Δελφῶν* bringen lassen, wie die Lemnier aus Delos *[226₃]*, Dittenberger, *Syll.* II² no. 611) und Athen (Plut. *Num.* 9) werden ewige Feuer erwähnt. Vgl. Theophr. bei Porph. *abst.* 2_{5} (Bernays 39); Bötticher, Tekt. 1852 Buch IV S. 177 ff. und über die Entzündung der heiligen Flamme ebd. 192 ff.; Preuner, Hestia Vesta S. 196 ff.

[2]) So sagt Sil. It. 1_{96}: als die herbeigerufenen Manen kommen, *inaccensi flagrant altaribus ignes.* S. auch App. *Syr.* 56; vgl. V*E* 8_{105}. Nach Valer. Max. I 1_{7} wird eine Vestalin, der das Feuer ausgegangen, gerettet, denn *cum carbasum quam optimam habebat, foculo imposuisset, subito ignis emicuit.* Vgl. Bötticher, Philol. XXV 1867 24 ff.

[3]) Serv. V*A* 12_{200}.

[4]) V*E* 8_{106} und Serv.; Solin. 5_{23} S. 53_{1} Momms.² Erlöschen des Feuers bedeutet Entfernung der Gottheit, Bötticher a. a. O. 34.

[5]) Vgl. o. *[S. 529_{10}]* u. unt. *[§ 272]*. Von Seleukos Nikator sagt App. *Syr.* 58 *φασὶ δὲ αὐτῷ τὰς Σελευκείας οἰκίζοντι, τὴν μὲν ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ, διοσημίαν ἡγήσασθαι κεραυνοῦ, καὶ διὰ τοῦτο θεὸν αὐτοῖς κεραυνὸν ἔθετο, καὶ θρησκεύουσι καὶ ὑμνοῦσι καὶ νῦν κεραυνόν*... M. R. erinnert Usener, Göttern. 286 an Ptolem. und Seleukos Keraunos, sowie daran, dass der Scheiterhaufen, auf den der vom Blitz getroffene Kapaneus gelegt wird, bei Eur. *hik.* 1012 *Διὸς θησαυρός* heisst; dagegen ist der Zeus Keraunos *[§ 291]* von Mantineia (wie der gewöhnlichere Keraunios: Hsch. *s. v.* von Seleukeia) möglicherweise Kurzf. zu *Κεραυνοβόλος*. — Auch bei den Assyrern ist der Feuergott bisweilen Personifikation des zuckenden Blitzstrahls; s. Tallquist, Serie Maqlû 28.

[6]) Vgl. Anaxipp. bei Athen. X 10 417a. — Deshalb gilt das Grab der vom Blitz getroffenen Semele als *ἄβατον* (Eur. *Bakch.* 10; Paus. IX 12_{3}); der Blitztod heiligt *[o. 529_{10}]*. Wer ein Blitzgrab (s. darüber Bouché Leclerq, *Hist. de la divin.* IV 51 ff.) aufwühlt, wird wahnsinnig, Hor. *epist.* II 3_{471}.

[7]) O. *[164₄]*. Von der Vorstellung, dass die Dioskuren Sterne seien, geht auch der von Klem. Rom. *hom.* 5_{13} II 183 Mi. über-

zugeführt ist[1]). In diesen letzteren ist auch die Sage von Phaethon zu Haus, dem Morgenstern, der auf den Wagen des Sonnengottes steigt (o. S. 62; u. § 277): eine Vorstellung, die der von der Sūryā auf dem Wagen der Açvins mindestens nahe verwandt ist. Hier finden wir ferner auch die Vorstellungen von den drei Nachtwachen[2]), die für eine besonders altertümliche Form des Dioskurenmythos, für die Pegasossage charakteristisch ist[3]). Zu alledem kommt noch, dass der Ideenkreis, den die hier in Frage kommenden Mythen und mythischen Vorstellungen voraussetzen, im schärfsten Widerspruch mit dem aus anderen linguistischen und palaeontologischen Beobachtungen zu erschliessenden Bild von der urindogermanischen Kultur steht[4]). Demnach neigt sich doch, wenngleich eine bestimmte Entscheidung noch aussteht, die Wagschale nach der Seite der Annahme, dass auch der Astral- und Feuerdienst von einem der vorderasiatischen Kulturcentren aus gleichzeitig nach Osten und Westen ausgestrahlt sei.

Noch merkwürdiger ist ein dritter Kreis religiöser Vorstellungen, die den Griechen und Indern gemeinsam sind. In so frühe Zeit auch das Feueropfer hinaufgeht, so ist es nicht ursprünglich; in einer älteren Periode wurden die Opfergaben den Göttern nicht durch den Dampf zugesendet, sondern ihnen bloss dargebracht, damit sie, die herbeigerufen wurden, die 'Seele' des Opfers sich aneigneten. Natürlich wurde diese Seele oder Essenz immer materiell vorgestellt, aber innerhalb der materiellen Auffassung sind verschiedene Grade zu unterscheiden. Man sah z. B. die Seele der Opfergabe in der äusseren Gestalt oder auch in dem Dufte: war jene verfallen, dieser verflogen, so schien die auf den Altar gelegte oder sonst der Gottheit dargebrachte Opfergabe von der letzteren verzehrt. Oder man glaubte, dass die Seele des Opfertieres in seinem Blute[5]) oder in den Haaren[6]) wohne und bestrich daher den Altar mit Blut[7]) oder schnitt

---

lieferte Mythos aus, nach dem Zeus die Dioskuren *ἀστὴρ γενόμενος* zeugt; leider kennen wir nicht das Alter dieser spät bezeugten Sagenform.

[1]) G. Tiele, Ant. Himmelsbilder, Berlin 1898 7 ff. hat den griechischen Ursprung des Tierkreises behauptet und insbesondere S. 9 den Umstand, dass der Gott Gud, der offenbar in Beziehung zu dem 'Himmelsstier' Gudanna steht, in der assyrischen Mythologie Bote der Zwillingsgötter Bird und Sarap heisst, denen 'das grosse Zwillingsgestirn' heilig ist, für einen blossen Zufall erklärt. Für unsere Frage ist dies nicht entscheidend; die Babylonier könnten ein einzelnes Tierkreiszeichen benannt haben, ohne den ganzen Zodiakus zu kennen. Indessen wäre das Zusammentreffen zweier aufeinander folgender Tierkreisbilder sehr auffällig, und überhaupt schiesst Tiele weit über das Ziel hinaus, so berechtigt an vielen Stellen seine Kritik an den bisherigen Hypothesen über den babylonischen Ursprung des Zodiakus ist; vgl. auch F. Boll, Berl. phil. Wschr. XIX 1899 1011 f. — Auf das Zodiakalzeichen bezieht Weber, Abh. BAW 1898 565 auch die Açvins.

[2]) Tallquist, Ser. Maqlû 35_{33}.

[3]) O. *[S. 186]*.

[4]) So wurde, um eine Aeusserlichkeit hervorzuheben, das Pferd, das in dem Dioskuren-, Pegasos- und Açvinmythos so wichtig ist, in der indogermanischen Urzeit weder zum Reiten noch zum Fahren benutzt: Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch.[2] 382.

[5]) Vgl. Pythag. bei Diog. Laert. 8_{30} *τρέφεσθαί τε τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος*; Emped. *fr.* 372 M. (Zeller, Gr. Phil. I^5 802_3); Serv. V*A* 5_{79}. Anderes bei Menag. zu Diog. Laert. 7_{159}. Die Vorstellung hat auch bei den Juden während aller Perioden gegolten (*Gen.* 9_4; *Deuter.* 12_{16}; *Lev.* 3_{17}) und ist überhaupt weit verbreitet, Wilken, *Rev. colon. internat.* IV 1887 379; es hängt wahrscheinlich mit ihr auch zusammen, dass die Seele durch die Wunde entweicht, *Ξ* 518; *Π* 505; vgl. *Π* 856 = *X* 362; Wilken a. a. O. 368.

[6]) Vgl. über diesen Vorstellungskreis bes. Wilken, *Rev. coloniale internation.* IV 1887 374; s. auch u. *[§ 271]*.

[7]) Diesem Zweck diente nach dem Sch.

dem Opfertier die Haarlocke ab[1]). Die Gottheit erscheint persönlich beim Opfer; bisweilen wird die Vorstellung so gewendet, dass sie gemeinschaftlich mit dem Opferer speist, wodurch nach einer weit verbreiteten Vorstellung ein Bund geschlossen wird. So glaubt der Opferer in eine geheimnisvolle Berührung mit der Gottheit zu geraten, die heilsam sein, freilich auch, wenn falsch benutzt, wie eine starke Medizin gefährliche Folgen haben könne. Hinsichtlich der Verwendung der von der Gottheit nicht genossenen Teile der Gaben finden sich wieder verschiedene Vorstellungen. Bisweilen galten sie als gleichgültig; dann konnten sie weggeworfen oder, soweit noch verwendbar, von den Menschen beliebig benutzt werden. Weit häufiger glaubte man aber, dass das, wovon die Gottheit genossen, mit einem Teil ihrer Kraft erfüllt und deshalb, je nachdem, gefährlich oder auch heilsam sei. Der ersteren Auffassung entspricht die Sitte, die Opferreste, ja selbst die beim Opfer verwendeten, mit der Gottheit in Berührung gekommenen und demnach unheimlichen Geräte und Gewänder zu vernichten oder sonst unschädlich zu machen. Aus der Auffassung der Heilkraft der Opfer ging dagegen einerseits die Verwendung des Opfers zu allerhand Zauberei, andererseits aber die Anschauung hervor, dass der Mensch durch den Genuss der von der Gottheit berührten Gabe sich ebenfalls in einen mystischen Kontakt mit ihr setzen, den Bund mit ihr erneuen, sich heiligen und stärken könne. Und hier berührt sich dieser uralte Vorstellungskreis mit einem noch älteren, der, grundverschieden von allen bisher betrachteten, in ihnen doch deutlich zu erkennen ist. Ein Opfer gibt es in diesem ältesten uns erreichbaren religiösen Stratum der Menschheit überhaupt noch nicht. Der Mensch will das göttliche Wesen, das, natürlich materiell gedacht, durch die Natur zerstreut ist, in sich aufnehmen. Man verzehrt das Tier, in dem man die Gottheit gegenwärtig glaubt, um sich mit der göttlichen Wesenheit zu erfüllen. Man gibt die Töchter und Frauen zu einer vermeintlichen Vermählung mit der Gottheit hin, damit in der Nachkommenschaft das Numen fortlebe. Das ist der rohe und sehr materielle Kern, aus dem im Verlaufe einer ziemlich gut zu überblickenden Entwickelung aller Mystizismus hervorgehen sollte. — Alle diese Riten, sowohl die, welche bezwecken, das Numen in der Gemeinde materiell zu erhalten, wie auch die feuerlosen Darbringungen sind, wie gesagt, älter als das Feueropfer; wir können noch erkennen, wie dieses allmählich aufkam. Wo die Menschen das Opfer genossen, war Feuer zur Zubereitung erforderlich: damit dies besser brenne, warf man Fettstücke des Opfertieres hinein, was allmählich zu der Vorstellung führte,

---

u. Eust. 1476_{40} das *ἀμνίον*, *γ* 444. Vgl. auch Eur. *IT* 73; V *A* 6_{249}; Luk. *sacr.* 9; 13; Poll. *on.* 1_{27}; Orph. *A* 315 u. s. w. Ueber den Gebrauch beim römischen Oktoberross s. Plut. *qu. Rom.* 97; Fest. $178b_{31}$. Das Ritual wird auch in der jüngeren jüdischen Gesetzgebung vorgeschrieben (*Exod.* 29_{12}; *Lev.* 4_{7}; 9_{12}); in dem Heraklesdienst zu Gades, der vielleicht phoinikische Gebräuche bewahrt hatte, war ebenfalls Beschmierung des Altars mit Blut üblich, wogegen im paphischen Aphroditekult (nach Tac. *hist.* 2_{3}) *sanguinem arae obfundere vetitum*. Wahrscheinlich durch Vermittelung der klassischen Völker wurde die Sitte nach dem Norden (Grimm, DM 1^{3} 49; Jahn, Opfergebr. 63) übertragen. — Leicht verwechselt werden konnte die aus einer anderen Vorstellung hervorgegangene Sitte, die Gemeinde mit Blut zu besprengen, s. u. *[§ 272]*.

[1]) Aelteste Beispiele *Τ* 254; *γ* 446; *ξ* 422.

dass diese dem menschlichen Genusse vorenthaltenen Stücke der Gottheit geopfert würden. Man fing an, auch Fleischstücke zu verbrennen: wurde doch der Duft, in dem man früher bisweilen die Essenz des Opfers erkannt hatte, so am ehesten frei. Fast noch wichtiger wurde eine andere Verwendung des Feuers: die apotropäische. Das Feuer galt als das wirksamste Mittel, gefährliche Substanzen zu vernichten; es wurden daher die als unheimlich betrachteten Opferreste und auch diejenigen Tiere, in denen man schädliche Substanzen wirksam wähnte oder in die man sonst für den Menschen gefährliche Substanzen hineingezaubert hatte, oft verbrannt. Auch hieraus entwickelte sich die Anschauung, dass die verbrannten Fleischstücke geopfert seien. So entstand allmählich die Vorstellung, dass das Feuer selbst die Gottheit sei. Überall sind die Übergänge noch sichtbar: wie man z. B. einst den Gott mystisch in sich aufgenommen hatte, indem man das von ihm bewohnte Tier roh verzehrte, so suchte man jetzt diese Vereinigung dadurch herbeizuführen, dass man berauschende Getränke genoss, in denen man die Feuersubstanz wohnhaft wähnte. — Von den viel verschlungenen Vorstellungsreihen, an die demnach der Begriff des Feueropfers anknüpft, haben sich nun bei den klassischen Völkern zahlreiche Reste erhalten: immer wieder kommt die Vorstellung zum Durchbruch, dass die Gottheit sich persönlich beim Opfer einfinde, sich auf das ihr bereitete Polster lagere, die vorgesetzten Speisen oder vielmehr ihre Essenz geniesse[1]). Ebenso finden sich in Griechenland und Italien die mit

[1]) Aus Griechenland sind zwar nicht viele derartige Feiern litterarisch oder inschriftlich direkt bezeugt; aber das Bild der Ueberlieferung ändert sich vollständig, wenn auch die bildlichen Darstellungen und die Mythen mit berücksichtigt werden. Aus dem umfangreichen, aber naturgemäss meist unsicheren Quellenmaterial, das grossenteils schon Deneken, *De theoxeniis* gesammelt hat, seien hervorgehoben: A) von Theoxenien für geborene Götter: 1) Zeus, Diod. Sinop. *FCG* III 543 f. Athen. VI 36 S. 239 f.; vgl. *CIA* II 305_{11} (im Peiraieus Z. Soter mit Athena Soteira); üb. Z. *φίλιος* s. Furtwängler, Sitz b. Ba.AW 1897 405; 2) für Hera wurde nach der Entbindung eine Woche lang ein Tisch gedeckt, Tertull. *an.* 39; ob die *λεχέρνα ὑπὸ Ἀργείων ἡ θυσία ἐπιτελουμένη τῇ Ἥρᾳ* (Hsch.) mit Lectisternien zusammenhängt, ist sehr zw.; 3) Athena (Soteira im Peiraieus, s. o.; *κλίνη* in Tegea, Paus. VIII 47_2); 4) Pluton *CIA* II 948_{1-3} *τὴν κλίνην στρῶ]σαι τῷ Πλούτωι[ι] καὶ τὴν τράπ[εζαν κοσμῆσαι*; 4) Demeter, s. u. *[737₄]*; 5) Artemis bei Ephesos, Kaystros' S., Eust. *μ* 85 S. 1714_{43}; 6) Eirene in Athen, Corn. Nep. *Timoth.* 2; B) weit häufiger werden solche göttliche Wesen bewirtet, die ursprünglich Menschen gewesen sind oder sein sollen (Wassner, *Her. apud Graec. hon.*, Dissert., Kiel 1882 S. 12 ff.; über die Totenmahlrlfs. s. u. *[§ 288]*); z. B. a) Adonis (Alexandreia, Theokr. 15_{127}); b) Aias (*κλίνη* in Athen, Sch. Pind. *N* 2_{19}; vgl. Pfuhl, *Pomp. sacr.* 99 ff.); c) Asklepios in Athen (*CIA* II[1] $453b_{11}$ S. 418; $453c_{11}$ S. 419; vgl. Sch. Arstph. *πλοῦτ.* 673 *αἱ γραῖαι τοὺς ὀδόντας ἀποβάλλουσαι ὡς ἐπιτοπλεῖστον τῇ ἀθάρᾳ χρῶνται εἰς βρῶσιν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τῷ Ἀσκληπιῷ τὴν ἀθάραν δῶρον ἀνετίθουν*; in Phokis Askl. Archegetas, Paus. X 32_{12}. Deneken S. 33 erinnert an die Geschichte von der Bewirtung des Asklepios durch Sophokles *[o. 30₈]*); d) Dionysos (mehrere Legenden von seiner Aufnahme: *α*) bei Amphiktyon [v. Athen (?), Athen. II 7 S. 38 nach Philoch. *FHG* I 387_{18}; Paus. I 2_5]; *β*) Ikarios o. *[S. 46]*. Die Geschichte wird bei Sch. Arstph. *ἱππ.* 700 mit der Pentheussage und von Klem. Alex. *str.* I 16_{80} 366 Po. mit der Erfindung des Hexameters durch Ikarios' Gem. Phanothea, gewöhnlich aber mit der Erfindung der Tragödie verbunden; *γ*) Oineus [Hyg. *f.* 129; vgl. Apd. 1_{64}]; *δ*) Semachos [im attischen Semachidai, StB. *s v* 562_{18}]). e) Dioskuren (*α*) Athen *ἀνάκεια*, nach Deneken a. a. O. 23 den spartanischen Theoxenien nachgebildet; *β*) Sparta, Diod. 8_{43}; Sage von Phormion, der die Dioskuren bewirtet, Paus. III 16_3, oder von ihnen bewirtet wird, Suid. *Φορμ.* nach Theop. *FHG* I 330_{328}; vgl. Plut. *non posse suav. vivi* c. 22; Meineke, *FCG* II 1227 ff.; Roscher, ML III 1138_{29}. Ueber Sidektas vgl. u. *[§ 258]*; *γ*) Paros, *CIG* II S. 1074 *add.* no. $2374e_{56}$. Die Dioskuren werden dargestellt, wie sie zur *κλίνη* reiten [z. B. auf einem gelbfig. Vb. aus Kamiros

diesem Ideenkreis zusammenhängenden Vorstellungen von der Blutweihe und von der Gefährlichkeit der beim Opfer gebrauchten Geräte und Gewänder und der Opferüberreste[1]). Dass durch die gemeinsame Speisung mit der Gottheit eine geheimnisvolle Weihe auf die Genossen des Mahles übergeht, ist auch bei den klassischen Völkern nicht vergessen[2]). Ja selbst von der Sitte, eine mystische Einigung mit der Gottheit durch deren Verspeisung herbeizuführen, haben sich hier wahrscheinlich Spuren erhalten. Es scheint wenigstens so, als ob der Enthusiasmus der Bakchantinnen nach der ursprünglichen Vorstellung nicht jenen Taumel verursachte, in dem sie die Tiere zerrissen[3]), sondern als ob man umgekehrt

---

und einem Marmorrlf. aus Thessal., Fröhner, *Deux peint. de v. gr.* 1871 T. I u. II]). f) Harmodios und Aristogeiton (in Rhodos, wo das Schiff mit ihren Statuen gelandet war, Val. Max. II 10 *ext.* 1). Von mehreren Heroen soll g) Herakles bewirtet sein, z. B. von Aiakos (Pind. *N* 7$_{85}$; Sch. Pind. *N* 4$_{36}$; 7$_{122}$), Dexamenos (in Olenos *[474$_5$]*) Kollytos (in Athen, StB. *Διόμεια* 231$_{13}$ *[35$_{10}$]*. *παράσιτοι* des Herakles erwähnt Klei[to]dem. *FHG* I 361$_{11}$. In Athen spielt auch wahrscheinlich der von Platon *Lys.* 2 S. 205cd erwähnte *ξενισμός*), Molorchos *[463$_1$]*, Pholos *[201$_1$; 465$_5$]*, Poltys (in Ainos, Apd. 2$_{105}$), Telamon (Hsd. *fr.* 173 Rz.; Pind. *I* 6$_{37}$ ff.), Thespios (Apd. 2$_{66}$; Diod. 4$_{29}$; vgl. o. *[485]*); in Rom wird eine ähnliche Geschichte von Euandros erzählt, der die Opfer für Herakles den Potitiern und Pinariern übertragen habe (Diod. 4$_{21}$; Dion. Hal. *ἀρχ.* 1$_{40}$; Liv. I 7$_{10}$ ff.). Auch die Kunst hat Herakles liegend und schmausend dargestellt *[500$_{13}$]*. Schon die hier gegebene Auswahl aus den Zeugnissen lässt vermuten, dass die Legenden und die Gebräuche, obwohl äusserlich verwandt, doch verschiedenartigen Ursprungs sind; freilich ist es im einzelnen nicht immer möglich, diesen festzustellen. Aus der Gesamtheit der Zeugnisse, aber nicht aus jedem einzelnen ergibt sich das Fortleben der Vorstellung von der Bewirtung des persönlich anwesend gedachten Daimons. Im Orient werden solche Göttermahle oft erwähnt, z. B. Ez. 16$_{18}$; 23$_{41}$; (Jes.) 65$_{11}$. — Lager und Polster sind für dies Ritual wichtig; die römischen Lectisternia (Marquardt-Wissowa, Hdb. d. röm. Alt. VI² 45 ff.), die zuerst im J. 399 v. Chr. (Liv. V 13$_6$) vielleicht in Nachahmung der delphischen Theoxenien (Mommsen, Delphika 299—308; vgl. Deneken, *De theoxen.* 1—24) gefeiert wurden, haben vom Lager den Namen. Eine *κλίνη* nennt Hdt. 1$_{181}$ in einem babylonischen Ritual, das allerdings neben der Bewirtung des Gottes noch einen anderen Zweck verfolgte. — Ausser auf Polstern scheint man aber auch die Götter sitzend auf Thronen bewirtet zu haben; die leeren Thronsessel, die sich später bei manchen Heiligtümern (vgl. bes. Reichel, Vorhellen. Götterk. 13 ff.), in Delphoi (Paus. X 24$_5$; über den Thron des Midas s. Hdt. 1$_{14}$), Korinth (für die Göttermutter Paus. II 4$_7$; vgl. die *θρονισμοὶ μητρῷοι*, Suid. *Ὀρφεύς*), in der kretischen Zeushöhle (Porph. *v. Pyth.* 17), in Ainos (Mz.) und ursprünglich jedenfalls auch in Amyklai befanden, waren sicher einst für die persönlich herbeigerufenen Gottheiten bestimmt. — Die Eranier und Inder breiteten für die Gottheit Gras zum Niedersitzen aus.

[1]) Vgl. z. B. Melanth. 'über die Eleusinischen Mysterien' *FHG* IV 444$_3$ *πάτριόν ἐστι ταῖς θεαῖς ἀνιεροῦν καὶ τὰς στολάς, ἐν αἷς τύχοιεν μυηθέντες.* Die Vorstellung ist dieselbe, nach der im heutigen Griechenland Genesene ihre Gewänder in der Kirche lassen (Rodd, *Cust. and lore of modern Gr.* 166): man glaubte, dass die dämonische Substanz in den Gewändern sitze. — Aus einer verwandten Vorstellung leitet Jevons, *Introd.* 146 vielleicht m. R. das in manchen Kulten sich findende Verbot, das Opfer anders als an der Opferstätte zu verzehren, her.

[2]) Ausser manchem anderen, was nebenbei zur Sprache gekommen ist und kommen wird, sei an Myth. Vat. I 177 erinnert: *templum Iunonis fuit, in quo mensam Hercules et Diana lectum habebat; ubi portabantur pueri, ut de ipsa mensa ederent et inde acciperent fortitudinem et in lecto Dianae dormirent, ut omnibus amabiles fierent et illorum generatio succresceret.* Der Ort des Heiligtums ist weder hier noch in der verkürzten Notiz Intp. Serv. *VE* 4$_{62}$ angegeben; aber an der Zeremonie und ihrer Bedeutung ist ein Zweifel nicht wohl möglich.

[3]) Lobeck, *Agl.* I 653 f. — Unter den zahlreichen Kunstdarstellungen der sogen. Chimairophonos gehören die schönsten einer im V. Jh. in Athen gefertigten Rundbasis an, deren flache Rlfs. nach Rom geschafft und dort oft kopiert worden sind: Winter, L. Berl. Wpr. 1890 S. 97—121. Ueber die Entstehung des Typus s. Couve, *Bull. corr. hell.* XIX 1895 95 ff. Auch in der Litteratur begegnen die wilde Tiere zerreissenden Mainaden oft; vgl. Voigt in Roschers ML I 1637. Zerrissen werden Schlangen (? Galen *antid.* 1$_8$ [XIV S. 45 Kühn] *ἡνίκα οἱ τῷ Διονύσῳ βακχεύοντες εἰώθασι διασπᾶν τὰς ἐχίδνας παυομένου τοῦ ἦρος, οὔπω δ' ἠργμένου θέρους*;

in dem Tiere die Gottheit gegenwärtig wähnte und durch die Verzehrung der rohen Gliedmassen die Gottheit in sich aufzunehmen, *ἔνθεος*[1]) zu werden beabsichtigte. Hierfür spricht zunächst, dass die Mainaden, die den Ammen des Dionysos gleichgesetzt werden[2]), oft wilden Tieren die Brust reichen[3]). Auch an die zahlreichen Legenden darf erinnert werden, in denen Bakchen ihren eigenen Sohn zerreissen (u. § 274): sind diese Legenden auch sehr früh umgedeutet, so weisen sie doch auf ein Ritual hin, in welchem das zerrissene Tier eigentlich der zerrissene Gott ist, den

---

vgl. Prudent. *contra Symm.* 1_{130} [LX S. 129 Mi.]), Rehe (Phot. *νεβρίζειν*; vgl. das Vb. München 807 = O. Jahn, Penth. u. Main. 2a. Anderes bei Keller, Tiere d. cl. Altert. 94_{165}), Ziegen (? Hsch. *αἰγίζειν*), Stiere (Cat. 64_{257}; von Kreta Firm. Mat. *err.* 6_5 Halm) und andere zahme und wilde Tiere (Eur. *Bakch.* 726 ff.), die dann roh gegessen werden (Eur. *Bakch.* 137; Ap. Rh. 1_{636}; Luk. *Bakch.* 2 a. E.); daher konnte nach einer uns fast unbegreiflichen, aber in diesem den Opferer dem Gotte gleichsetzenden Kult nicht auffälligen Bezeichnung der Gott — der eigentlich verspeist wurde — doch selbst den N. *Ὠμηστής* (Nonn. *D* 14_{80}), *Ὠμάδιος* (auf Chios und wahrscheinlich auf Tenedos, Porph. *abst.* 2_{55}), *ταυροφάγος* (Soph. *fr.* 607 N.[2]) führen, gerade wie ihn die Künstler, ein Hirschkalb zerreissend, darstellten (Panofka, *Mus. Blac.* XIII) und wie man von dem (durch Hera verursachten, Athen. X 65 S. 440d) Wahnsinn des Dionysos, offenbar mit Rücksicht auf die *μανία* der Thyiaden sprach. — Robertson Smith, der zuerst in der *Encyclopaedia Britannica* auf das mystische Ritual des Essens der Gottheit aufmerksam gemacht hat, vergleicht (z. B. *E. Br.* XXI 136a) die griechische Sitte, der Hekate und auch anderen Gottheiten die Tiere zu opfern, in denen sie gegenwärtig erschienen. Indessen lassen diese Opfer, in denen ein Enthusiasmos nicht bezeugt ist, eine näher liegende andere Erklärung zu.

[1]) Wie auch sonst, äussert sich hier die Erfüllung mit der Gottheit nach dem Glauben der Alten als Verzückung (*οἶστρος, μανία, λύσσα*: vgl. z. B. Aisch. *fr.* 163; Eur. *Bakch.* 118; 298; 655; 970; Kallistr. *ἐκφρ.* β S. 423_{14} K.). Dass man den Gott im Wein oder Epheu *[86_{10}]* wohnend dachte, hängt u. a. auch damit zusammen, dass man den nach dem Genuss eintretenden Rauschzustand als Wirkung des genossenen Dämons betrachtete. — Vgl. auch, was nach Hdt. 4_{79} die Skythen von Dionysos sagten: *μαίνεσθαι ἐνάγει τοὺς ἀνθρώπους*. Von den N. der Bakchantinnen beziehen sich der der Mainaden (vgl. Mainalos, o. *[S. 194]*) und wahrscheinlich die der Thyiaden (von Prellwitz, GGA 1886 764 allerdings als Femin. zu *θώς*, 'die Läuferinnen' gefasst) und Dysmainai (Pratin. *Δύ(σ)μαιναι ἢ Καρυάτιδες* *TGF*[2] 726, wenn so die noch von Lobeck, *Agl.* II 1085 auf der zweiten der mit dieser Zahl bezeichneten Seiten verteidigte hs.liche La. zu verbessern ist; vgl. Philarg. V *G* 2_{487}) auf die Verzückung. Als vom Gotte erfüllt, tauschen die Verehrer und Verehrerinnen des Dionysos mit diesem Namen, Attribut und Funktion, sie heissen z. B. Bakchen, Sabboi oder Saboi (Plut. *qu. conv.* IV 6_2; Phot. *s v σαβοί* und *σαβούς*; vgl. Dion. Sabos, Orph. *h* 49_2 und den Sabazios; andere weitgehende Zusammenstellungen bei Usener, Göttern. 45, der z. B. die Bakchenbezeichnungen *σοβάδες* [Lobeck, *Agl.* 1088], **σοίδες* [Hsch.; *cod. σοιδηύδεις*], ferner die *σευίδαι* [Korn. 30 S. 176 Os.] u. die makedonischen N. für die Silene **Σαυάδαι* [Hsch. *s v*] vergleicht), *φοιτάδες* (Eur. *Bakch.* 158, wie Bakchos *Φοιταλιεύς*, Opp. *Kyn.* 4_{236} oder *Φοιταλιώτης*, *AP* IX 524_{22}), Bassarai (Athen. V 28 S. 198e; vgl. Porph. *abst.* 2_8; Bassarides bei Nonn. *D* 14_{395}; 15_{152} u. ö.; vgl. Dionysos Bassaros, Orph. *h* 45_2; 52_{12}, oder *Βασσαρεύς*, ebd. 45 in der Ueberschr.); zu der Bakchantin Arsinoe (Plut. *qu. Gr.* 38) vgl. Bakchos *ἀερσίνοος* Orph. *fr.* 11_9. Zwar finden sich derartige Ausgleichungen zwischen dem Gott und seinen Priestern auch da, wo der erstere das mythische Prototyp der letzteren ist, oder diese das Leiden jenes dramatisch darstellen; aber selbst wer nicht auch in diesen Fällen die Fiktion einer mystischen Vereinigung zwischen Priester und Gottheit zugibt, wird diese wenigstens für die Bakchen annehmen müssen. — Als *ἔνθεοι* (Rohde, Ps. II[2] 20), oder *κάτοχοι* (Plut. *Is.* 35) sind die Bakchen auch prophetisch (s. Eur. *Hek.* 119), was wiederum auch von dem Gott gilt, der sie ergriffen hat: Eur. *Bakch.* 291.

[2]) Ζ 132; Hom. *h* 26_9; Sch. Ζ 131 AD mit der *subscr.* 'Eumelos' (s. *fr.* 10 Ki.); Pherek. *FHG* I 84_{46}; Soph. *OK.* 679; Achaios *TGF*[2] 750_{16} (wo Valesius' Aenderung falsch ist); Plut. *qu. conv.* IV 6_2; Opp. *Kyn.* 4_{236}; Orph. *h* 30_9; 54_5 (vgl. jedoch Dieterich, *Hymn. Orph.* 27); Diod. 5_{50} u. aa.

[3]) Eur. *Bakch.* 690; Nonn. *D* 14_{361}; 24_{130}; 45_{305} f; Stephani, *Compte rendu* 1864 195 (über einen Cameo). Demnach galten die Mainaden als den Tieren vertraut; schon bei Alkm. *fr.* 34_5 — bei dem freilich auch an einen Kybelekult gedacht werden kann — wird eine Löwin gemolken.

die Mainaden vorher genährt haben. In der That ist der unglückliche Held der bekanntesten dieser Legenden, Pentheus, auch aus anderen Gründen als eine Hypostase des Gottes zu vermuten[1]); und wenn Orpheus, der allerdings nicht der Sohn einer Thyiade ist, aber doch offenbar ebenfalls diesem Kreis angehört, wegen der Dunkelheit seines Namens bis jetzt nicht dem Dionysos gleichgestellt werden darf, so sind doch jedenfalls, wie auch im Altertum angenommen wurde[2]), Züge des Dionysos auf ihn übertragen. Ausserdem wird Dionysos geradezu als *ἔριφος* bezeichnet[3]), und bei einem diesem Ritualkreis wenigstens nahestehenden tenedischen Opfer wurde das geschlachtete Kalb[4]) vorher wie ein menschliches Kind behandelt; wie vielleicht schon im Altertum wird dies jetzt gewöhnlich als Ablösung alter Menschenopfer gefasst, und es ist auch möglich, dass bei besonderer Not wirklich Menschen geschlachtet wurden, aber nach den weiteren, gleich zu besprechenden Zeremonien ist es wahrscheinlicher, dass man das Kalb mit *κόθορνοι* versah, weil in ihm der Gott lebendig zu sein schien, den man sich zugleich als menschliches Kind vorstellte. Damit hängt zusammen, dass die Bassarai, d. h. die Thyiaden als Menschenfleischfresserinnen bezeichnet werden[5]). Ja Dionysos selbst gilt, indem auf ihn übertragen wird, was seine von ihm erfüllten und ihm gleichgesetzten Diener thun, in Tenedos als *ἀνθρωποῤῥαίστης*[6]): das Epos, das diesem ganzen Wesen gründlich abhold ist, hat den Ritus verspottet, indem es dem menschenfressenden Riesen in der Höhle den diesem Kult entstammenden Namen Polyphemos beilegt. Nun erklärt sich auch die in mehreren Mythen[7]) und im tenedischen[8]) und orchomenischen

---

[1]) Wie Dionysos gerade in diesem Kreis als Stier gedacht wird, so wird Pentheus in den Stier (die Mainaden in Panther) verwandelt (Opp. *Kyn.* 4₃₀₅). Die Namensform ist boiotisch, denn *Π* ist nicht ursprünglich, sondern aus *k^v* entstanden, wie das ionische *Τενθεύς* (Hekataios bei Phot. *s v*) beweist; vgl. Solmsen, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XXXIV 1897 546; Hoffmann, Gr. Dial. III 593. Demnach ist der N. von *πένθος* zu trennen, mit dem ihn allerdings nicht erst Aischylos (v. Wilamowitz-Möllendorff, Her. II² 19), sondern bereits ein altargivischer Dichter zusammenstellte *[181₁₀]*, und von *τένθης* abzuleiten: er entspricht also dem Dionysos *Εἰλαπιναστής*, dessen N. bei Orph. *fr.* 191 zwar vielleicht nur das Kind bedeutet (vgl. Phil. Jbb. Suppl. XVII 1890 699), aber in diesem Fall sehr wahrscheinlich umgedeutet ist. — Dass Pentheus ursprünglich ostboiotisch, wenn auch nicht gerade thebanisch ist, kann nicht bezweifelt werden; über seine Lokalisierung in Skolos vgl. o. *[84₄]*. Von Ostboiotien gelangte er nach Westgriechenland, wie Kadmos und Agaue (Hyg. *f.* 184), welche letztere in Illyrien ihren Gastfreund und Gatten Lykotherses getötet haben soll, um dem V. die Herrschaft zu verschaffen (Hyg. *f.* 240; 254). Bei Kichyros (am Nekyomanteion? Ellis, *Class. rev.* X 1896 177—183, der auch [Virg.] *Cul.* 110 vergleicht), am Grabe von Echions T. Epeiros (Parthen. 32), die bei der Auswanderung Pentheus' Gebeine getragen haben sollte, scheint man auch von ihm erzählt zu haben. — Vgl. über die Pentheussage und ihre nord- und mitteleuropäischen Parallelen A. G. Bather, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 244—263, dem sich Jevons, *Introd.* 255 anschliesst.

[2]) Vgl. Prokl. zu Plat. *rep.* 398 S. 174 f. Kroll *ἀλλ' Ὀρφεὺς μὲν ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ (καὶ γὰρ ὁ σπανισμὸς τῶν Διονυσιακῶν ἕν ἐστιν συνθημάτων).*

[3]) Vgl. u. *[§ 267]*.

[4]) Ail. *n a* 12₃₄ *Τενέδιοι δὲ τῷ πάλαι ἀνθρωποῤῥαίστῃ Διονύσῳ τρέφουσι κύουσαν βοῦν, τεκοῦσαν δὲ ἄρα αὐτὴν οἷα δήπου λεχὼ θεραπεύουσι· τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν ὑποδήσαντες κοθόρνους.* Der 'menschenzerreissende' Dionysos *[o. 304₅]* ist wahrscheinlich der von Porph. *abst.* 2₅₅ gemeinte.

[5]) Porph. *abst.* 2₈.

[6]) S. o. *[A. ₄]*.

[7]) Ueber Tereus und Polytechnos s. o. *[92₈]*, über Dryas o. *[214₃]*.

[8]) Die von Ridgeway, *Class. rev.* VII 1893 80 verkannte Beziehung des tenedischen Wappens auf diesen Kult *[304₈]* scheint mir sicher; vgl. auch Wroth, *Num. chron.* III xvii

Kult[1]) bezeugte Verfolgung der Mainaden durch den Priester mit dem Beil: eine Sühne für die Tötung des Gottes schien erforderlich. Sodann entspricht, wie dies auch im Altertum empfunden wurde[2]), der Zerreissung und Verspeisung des Opfertieres die mythische Zerreissung und Verspeisung des Dionysos durch die Titanen. In der aus dem VI. Jh. stammenden orphischen Fassung, in der der Mythos allein überliefert ist, leuchtet doch, so sehr dieser sonst durch die Hineintragung einer philosophischen Idee verdunkelt ist, die Vorstellung durch, dass durch den Genuss des Fleisches die göttliche Substanz aufgenommen werde: ja die einzige wahrscheinliche Erklärung für die seltsame mythologische Formulierung des kosmogonischen Gedankens ist die Ableitung aus einer Legende, die demnach vollständig einem Ritual entsprechen würde, in dem die Opferer durch den Genuss des Gottes diesen in sich aufzunehmen gedachten. Endlich darf auch daran erinnert werden, dass ein für derartige Riten massgebender Zeuge, Plutarch[3]), einen ähnlichen Ritus der Bakchantinnen, den *σπαραγμός* und das Verzehren des Epheus, so auffasst, dass durch den Genuss desselben der Enthusiasmos hervorgerufen werde: denn dass hier der zerrisssene Epheu Bakchos vertritt, der auch sonst im Epheu wohnend gedacht wird[4]), darf als sicher angenommen werden. Hieraus ist zugleich zu schliessen, dass die nirgends ausdrücklich erwähnte Vorstellung von der Verspeisung des Gottes nicht, wie man leicht annehmen könnte,

1897 113. An der Stelle der Bakchantinnen steht hier wohl ein männlicher Opferer, aber er flieht ans Meer (Ail. *n a* 12_{34}), wie (ins Meer) die Dionysosammen, von denen übrigens auch für Tenedos Leukothea bezeugt ist *[o. 303 f.]*. Ein männlicher Opferer, der flieht, ist auch für die Dipolieia *[o. 28 f. u. § 275]* und für den lykaiischen Zeuskult bezeugt. Auch diese Riten gehörten ursprünglich in diesen Kreis (vgl. über die Buphonien Jevons, *Introd.* 291); indessen ist hier das Mainadentum ganz fortgelassen, und dafür war das sich auch am Schluss der Athamassage findende Motiv der Verbannung, das 'Leben mit den Wölfen', selbständig ausgebildet, umgedeutet und, wie es scheint, Hauptsache der ganzen Opfervorstellung geworden. Gehörte ursprünglich die Flucht von der *καλιάς*, Plut. *def. or.* 15 in diesen Kreis?

[1]) Vgl. o. *[S. 80_{12} f.]*. Der Namen des Festes Agrionia (Welcker, AD III 138 ff. T. xiv [rf. Vb.]; Rapp, Rh. M. XXVII 1872 8), an dem zugleich der Gott im Epheu zerrissen *[s. u. A. 3]* und als zu den Musen entflohen bezeichnet wurde (Plut. *qu. conv.* VIII *prooim.*), muss auch sonst verbreitet gewesen sein; von Theben aus, wo sich ein *ἀγών* anschloss (Hsch. *ἀγριάνια*; Ath. Mitt. VII 1882 349), oder doch aus Ostboiotien wurde das Fest, wie es scheint, unter dem N. *Ἀγράνια* (Hsch. *s v*) oder vielleicht *Ἀγριανα* (wenn so bei Hsch. *Ἀγριάνια* zu verbessern ist) nach Argos *[181_{11}]*, von dort nach Kos, Rhodos *[o. 265_3]* verpflanzt; wir finden es auch oder dürfen es vermuten auf Kalymna, in Byzanz, in Messene (Wilhelm, Ath. Mitt. XVI 1891 353) und auf Sicilien; s. Bergk, Beitr. z. Monatsk. 51. Ueber den lesbischen Monat *Ἀγερράνιος*, dessen N. Meister von *ἀγείρω* ableiten wollte, s. Cichorius, Sitz.ber. BAW 1889 376_{27}; 45; Schulze, *Quaest. ep.* 152; Hoffmann, Griech. Dial. II 320; 454. — Anderes bei Bather, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 260. — Das Fest heisst nach einem verschollenen Dionysos **Ἀγρια[ι]ων* (= **Ἀγριοπος*? Roscher, ML III 1163_{28}). Usener (Rh. M. LIII 1898 375), der in dem Ritual eine Verfolgung des Sommers durch den Winter erblickt, deutet Agrios als den 'wilden' Sturmgott: eine Erklärung des Wortes, die mit der Deutung der Zeremonie fällt. Bergk dachte an die *ἄγρια ξύλα* (Bekker, *An.* I 10_{27}; vgl. Theokr. 24_{87}). — Wie hier die Mainaden, wird in dem von Diod. 1_{91} beschriebenen Ritual der Paraschist, der die Leiche angeschnitten, verfolgt; die Vorstellung ist dieselbe: durch eine Scheinverfolgung wird der notwendige und fromme Frevel gesühnt. Auch dass die Artemispriesterin in Tegea beim Fest des Apollon Agyieus jemand verfolgte, wie Artemis den Leimon, Tegeates' und Mairas' S., der ihren Liebling, seinen Br. Skephros, getötet (Paus. VIII 53_3), kann hierher gehören.

[2]) Die *πρόγονοι ἀθέμιστοι*, deren Schuld nach Orph. *fr.* 208 *ὥραις ἀμφιέτεσσιν*, also in Thyiadenzügen gesühnt werden soll, sind natürlich die Titanen, aus deren Asche die Menschen geboren sind *[432_5]*.

[3]) Plut. *qu. Rom.* 112.

[4]) S. o. *[86_{10}]*.

früh verschollen sei, vielmehr während des ganzen Altertums in den beteiligten Kreisen fortbestanden habe: dazu stimmt, dass nach einer nicht unwahrscheinlichen Vermutung die Eucharistie an einen Mysterienritus anknüpft. Thatsächlich steht der Enthusiasmos, wie er hier aufgefasst ist, in dem späteren griechischen Kult als etwas, wenn auch Fremdartiges, so doch keineswegs ganz Vereinzeltes da: es hat zu keiner Zeit dem alten Griechen an Mitteln gefehlt, sich materiell mit der Gottheit zu erfüllen. Die ganze ekstatische Weissagung (u. § 276) beruht auf dem Gedanken der Besitzung der Menschen durch den Gott; und eben im Dionysos- und Artemisdienst, dem die Mainaden angehören, wurde die Zeremonie der Aiora[1]) geübt, welche, obwohl ebenfalls im Altertum und in neuerer Zeit[2]) anders gedeutet, kaum etwas anderes bezweckt haben kann als die Erfüllung der an den Bäumen hängenden Mädchen mit der Substanz der durch die Lüfte fahrenden Artemis. Mit der Kommunion des Thyiadendienstes lässt sich diese Zeremonie um so mehr vergleichen, weil das hängende Mädchen ebenfalls der Gottheit gleichgesetzt und daher[3]) von dieser[4]) oder später von den aus ihr hypostasierten Heroinen[5]) erzählt wird, dass sie sich aufgehängt haben. Andere Riten, durch welche die göttliche Substanz eingefangen werden sollte, werden sich später ergeben. Aber allerdings hat der aufgeklärte Gottesdienst der Blütezeit auf diese Mittel verhältnismässig wenig Wert gelegt. So ist es auch zu er-

---

[1]) Vgl. Lobeck, *Agl.* I 585; O. Jahn, Arch. Beitr. 324_{66}; Bötticher, Baumcult 80 ff.; Mommsen, Delph. 251; Feste der St. Ath. 355. Der Festgesang hiess *ἀλῆτις* (*EM s v* 62_5; Athen. XIV 10 618e; Hyg. *p a* 2_4 S. 37_{11} u. aa.), weil Erigone als Bettlerin mit dem Hunde durch das Land gezogen war.

[2]) Die Umdeutung des Ritus führte in boiotischer Zeit dazu, dass man statt der Frauen Puppen aufhängte *[u. § 274]*; dann lag die Umdeutung sehr nahe, die auch bisweilen im Altertum wie in neuerer Zeit auftritt, dass diese Puppen alte Menschenopfer ersetzten. Andere sahen in dem Ritus eine Luftreinigung (Serv. V*G* 2_{389} geg. E.). Varro bei Intp. Serv. V*A* 12_{603} vermutet *suspendiosis, quibus iusta fieri ius non sit, suspensis oscillis veluti per imitationem mortis parentari.* Diese Erklärung der *αἰώρα* ist auch bei Lact. zu Stat. *Th.* 11_{644} vorausgesetzt.

[3]) Usener, Götternam. 238 ff. sieht irrig in der aufgehängten Artemis eine Mondgöttin, Maass, *Arat.* 368_{13} meint, man habe von der *suffocata* Artemis und Helena erzählt, *quod suffocatrix utraque credebatur.*

[4]) Ueber den Kreis der Artemis *Ἀπαγχομένη* zu Kondylea s. o. *[163_3]*; vielleicht gehört auch die Kondylitis von Methymna (Klem. Alex. *protr.* 2_{38} S. 32 Po.) in diesen Kreis. Nicht wahrscheinlich bringt Usener, Rh. M. XXIII 1868 336 Kondylitis mit Hermes Kandaules, dem lichtraubenden Gott, der bei der Mondfinsternis den Hund, das Symbol des Lichtes, binde (vgl. *δοῦλος*), in Verbindung. — Als Göttinnen sind auch die thessalische Aspalis, Ameilete (? man vergleicht Hsch. *μειλεῖν· ἀρέσκειν*), Hekaerge (Anton. Lib. 13) und die ephesische Hekate (Kallim. II S. 356 *fr.* $100h_4$ Schn.; Eust. *μ* 85 1714_{43}) empfunden, obgleich die dazu gehörige Geschichte von sterblichen Frauen erzählt wird: Aspalis, von Usener, Rh. M. XIL 1894 471 schwerlich m. R. als 'flimmernde', 'tanzende' Mondgöttin gedeutet und mit der troizenischen Euopis (Parth. 31) verglichen, sollte, um nicht von einem Tyrannen Tartaros geschändet zu werden, sich aufgehängt haben, und die milesische Sage wird von der Frau des Ephesos erzählt, welche die von der Schwelle gewiesene Artemis (Hekate) in eine Hündin verwandelte und der, als sie aus Scham darob ihrem Leben mit dem Strick ein Ende gemacht, die mitleidige Göttin ihren eigenen Namen und ihren *κόσμος* beilegte. Die Sage enthält sicher alte legendarische Elemente; die Hündin z. B. wird durch die Erigonesage als alt erwiesen.

[5]) Ueb. Helena s. o. *[163_3]*; üb. Byblis, die sich an einem Nussbaum aufhängt, vgl. Kon. 2. Die attischen Aiora wurden gewöhnlich durch die Erhängung der Erigone motiviert: myth. Vat. I 19; II 61 und die o. *[S. 47_1]* angegebenen Zeugnisse; doch nannte man angeblich auch 1) Persephone, 2) Medeia, 3) die T. des Tyrrheners Maleos, 4) die des Aigisthos und der Klytaimestra Aletis (Hsch. *Αἰώρα*; vgl. *EM* *Ἀλῆτις* 62_7); s. auch Paus. *lex.* bei Eust. *Γ* 108 389_{42}.

klären, dass diese orgiastischen Dienste später besonders bei den halbcivilisierten Bevölkerungen Kleinasiens und Thraciens[1]) fortdauerten, die, nachdem sie verhältnismässig früh, zur Zeit der euboiischen Kolonisation, in die Kulturwelt hineinbezogen waren, länger als die Hellenen auf dieser Stufe verharrten. Die wenigen später erhaltenen Thyiadenkulte des eigentlichen Griechenlands stehen z. T. in Beziehung zu Delphoi[2]); aber dies Heiligtum, das erst seit dem VI. Jahrhundert allgemeineres Ansehen erhielt, hat die Sitte nur konserviert, nicht begründet. Sie ist uralt. Bestimmte Spuren weisen sie derjenigen Kulturschicht zu, der Ostboiotien und Euboia den Stempel aufgedrückt haben. Aber entstanden ist sie auch in dieser Schicht nicht. Keine der wohl bekannten, später zu betrachtenden Vorstellungen, die für die Gestaltung der boiotisch-euboiischen Kulte wichtig waren, hat bestimmend auf den Orgiasmos eingewirkt: als ein Zeuge einer verschollenen Vergangenheit tritt er uns schon in dieser fernen Zeit entgegen, schon damals versucht man dem unverständlich gewordenen Ritual andere zeitgemässere Bedeutung unterzulegen (§ 268). Auch die kretische Kultur und selbst die vorgriechische Periode, in der das Feueropfer aufkam, hat diesen Ritus, der ursprünglich ohne Feuer vollzogen ward, nicht geschaffen, sondern umgeformt[3]). Sicher gehören er und die

---

[1]) Lydische Bakchantinnen auf dem Kithairon erwähnt Hippon. *fr.* 91; Bakchen vom Tmolos und den phrygischen Bergen Eur. *Bakch.* 55; 64; vgl. Orph. *h* 49_5; Dion. *P* 839 ff.; Philostr. *v. Ap.* 6_{11}; 223_{10} K. (*Ἠδωνοί τινες ἢ Λυδοί*); *im.* 1_{19} S. 323_4 K.; Him. *or.* 3_5 (*Λυδοὶ μὲν οὖν παρὰ Χρυσῷ ποταμῷ τῷ Διονύσῳ βακχεύοντες*); Athen. V 28 198e (*μαχέται αἱ καλούμεναι μιμαλλόνες καὶ βασσάραι καὶ Λυδαί*). S. auch Poll. 7_{60} *Λυδῶν δὲ χιτών τις βασάρα* (andere brachten das Wort mit den aus Hdt. 4_{192} bekannten *βασσάρια*, angeblich einer libysch-kyrenaiischen Bezeichnung der Füchse in Zusammenhang: Hsch. *βασσάρη* und *βασσάρια*). Andere barbarisch klingende Bakchenbezeichnungen sind o. *[732_1]* gesammelt. Vgl. auch o. *[212_{11}]*.

[2]) Von dem spartanischen Wettlauf der Dionysiaden sagt Paus. III 13_7 *δρᾶν δὲ οὕτω σφίσιν ἦλθεν ἐκ Δελφῶν*, an dem Dionysosfest in Alea *κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν μαστιγοῦνται γυναῖκες*, Paus. VIII 23_1; über die athenischen Thyiaden vgl. Paus. X 4_3. S. im allgemeinen Rapp, Rh. Mus. XXVII 1872 6.

[3]) Fackeln waren für den nächtlichen Orgiasmos unentbehrlich, und es ist daher natürlich nicht viel Wert darauf zu legen, wenn Dichter, Maler und Bildhauer den Thyiaden oft Fackeln geben. Aber Ausdrücke, wie Soph. *Ant.* 962 *εὔιον πῦρ* und Zeremonien, wie die o. *[S. 94]* geschilderten, machen es in der That sehr wahrscheinlich, dass das Feuer im Thyiadendienst eine besondere, und zwar gewiss hochaltertümliche Bedeutung hatte. Nicht ganz ausgeschlossen ist, dass man eben im Feuer den Gott erkannte, und dass auch die Erweckung des delphischen Liknites (Plut. *Is.* 35) eine Feuerzündung war. Es gab aber der Stoffe gar viele, in denen man die Substanz des Gottes erkannte; z. B. hätte auch das Herausschlagen von Wein-, Milch- und Wasserquellen, das wiederum auch auf Dionysos übertragen wird (Opp. *Kyn.* 4_{278} ff.), als Erweckung des Gottes gedeutet werden können. Das vermeintliche Wunder, das Roscher, Nekt. u. Ambr. 17 f. durch Honigtau erklärt und auf das Usener, Sintfl. 98 m. R. auch den N. der Oinotropoi bezieht, wird oft erwähnt, sowohl im Mythos wie im praktischen Kultus; s. z. B. Eurip. *Bakch.* 694 ff.; vgl. ebd. 141 *ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ' οἴνῳ, ῥεῖ δὲ μελισσᾶν νέκταρι*; Philostr. *im.* 1_{18} *ἔνοινοι πέτραι καὶ νέκταρ ἐκ βοτρύων καὶ ὡς γάλακτι τὴν βῶλον ἡ γῆ λιπαίνει*; s. auch Plat. *Ion* V S. 534a; *Phaidr.* XXXIII 253a; Arstd. 45 II 23 Ddf. vielleicht nach Aisch.; Hor. *c.* II 19_9 ff. Ueber die nachgebildete Höhle des Ptolemaios Philadelphos vgl. Athen. V 31 S. 200c, über Elis Paus. VI 26_2, über Naxos Prop. IV 16 [III $17]_{27}$; Sen. *Oed.* 491 u. aa. Die Bemerkung des Plin. *n h* 2_{231} *Andro in insula* (vgl. Paus. a. a. O.), *templo Liberi patris, fontem nonis Ianuariis semper vini sapore fluere Mucianus ter consul credit. dies Theodosia* (*Theodaesia?*) *vocatur* lässt es als möglich erscheinen, dass die mehrfach erwähnten oder aus dem Monatsn. zu erschliessenden Feste *Theodaisia Theudaisia* (über die Form s. Meister, Gr. Dial. I 98; Monate z. B. in Lato auf Kreta, *CIG*

übrigen feuerlosen Riten zu der ältesten überhaupt erreichbaren Schicht des griechischen Gottesdienstes; und da diese Schicht auch in zahlreichen indischen Kulten zu Tage tritt[1]), so werden wir, wenn irgendwo, hier einen Rest urindogermanischer Kultur suchen. Aber spezifisch indoeuropäisch ist auch dieses religiöse Stratum sicherlich nicht; haben die noch vereinigten Stammväter der Inder und Hellenen wirklich die hier geschilderten Opfer vollzogen — wofür es aber an Beweisen fehlt — so haben sie diese Sitte jedenfalls mit den Aegyptern[2]) und besonders mit den Semiten geteilt, in deren Kulten diese Schicht zum Teil, wie z. B. bei den abseits der Völkerentwickelung lebenden Arabern, weit reiner erhalten und daher auch früher festgestellt[3]) worden ist als bei Indern oder Hellenen[4]). Wiederum, wie die Feueropfer, stellen sich diese feuerlosen Darbringungen als Gebräuche eines Kulturkreises heraus, dessen Zentrum im westlichen Vorderasien lag. Von diesen Kultvorstellungen ist es dann nicht mehr weit zu dem ältesten ägyptischen Ritual. Zwar sind auch auf diesem Gebiet die Wege noch lange nicht alle wieder aufgefunden, die das älteste Aegypten und das älteste Vorderasien verbinden; dass aber ein naher Zusammenhang bestand, kann nicht mehr bezweifelt werden.

Die Vergleichung der verwandten Vorstellungen anderer Völker hat uns in zwei Epochen geführt, die für das Verständnis auch der späteren griechischen Religion von hoher Wichtigkeit sind, aber jenseits der in Griechenland zu unterscheidenden Entwickelungsgeschichte liegen. Wie diese Vorstellungen nach Griechenland und — was hier vielleicht nicht damit identisch ist — zu den Griechen gelangten, ob in der Zeit, da sie

2554_{33}; $_{19}$; *bull. corr. hell.* III 1879 292_7; *IGI* I 791; 804; v. Prott, *Fasti sacr.* 23; vgl. o. *[257]*; Kos, Paton-Hicks $36a_{14}$) sich ebenfalls auf solche Weinquellen beziehen. Mag man aber deren Hervorquellen als Erweckung des Gottes gefasst haben oder nicht, jedenfalls stehen wir auch hier wie bei dem oben vermuteten Feuerdienst der Thyiaden einem Ritus gegenüber, der seit uralter Zeit, wahrscheinlich seit der Blütezeit der kretischen Kultur mit dem Thyiadenkult verbunden ist, aber mit dessen Grundgedanken nichts zu thun hat, vielmehr als Umformung des ältesten Rituals gefasst werden muss.

[1]) Für den Veda hat dies Oldenberg, Rel. d. Veda 336 ff. ausführlich erwiesen.

[2]) Ueber Besessensein nach ägypt. Glauben s. Le Page Renouf, *Hibb. lect.* 1879 S. 154 f.

[3]) Z. B. schon von Rob. Smith, *Encycl. Brit. sacrifice* XXI 133b, der sie in der *Relig. of the Semites* ausführlich nachgewiesen hat.

[4]) Es fehlt auch nicht an einer äusseren Spur, dass dieser Vorstellungskreis aus dem semitischen Orient nach Griechenland gelangte. Ikarios *[47_1]*, wie in einer der zu diesem Ritual gehörigen Legenden der Wirt des Gottes heisst, bedeutete (trotz Angermann, Philol. Jbb. CXXXVII 1888 1 f.; Lewy, Sem. Fremdw. 245) phoin. 'Landmann' (אכר). Dieser Namen scheint für den ganzen Typus charakteristisch: auch Phytalos, der Wirt Demeters (Paus. I 37_2), der Ahnherr derer, die Theseus aufnahmen (Plut. *Th.* 12), Molorchos (s. o. *[463_1]*; vgl. Maass, Herm. XXIV 1889 521) und Oineus (Hyg. *f.* 129; vgl. Apd. 1_{64}) heissen nach dem Feld- oder Weinbau; wenn die Phytaliden bei den Oschophorien beschäftigt sind (Plut. *Th.* 23), so hängt dies wohl auch mit der im Namen ihres Ahnherrn ausgedrückten Beschäftigung zusammen. Auch Trisaules, Demeters pheneatischer Wirt (Paus. VIII 15_4), darf vielleicht verglichen werden. Es sind daher auch (ausser den Heroen) besonders die Götter des Wein- und des Ackerbaues, die bewirtet werden: Demeter sollte ebenfalls von Ikarios, der auch als V. des Triptolemos galt, aufgenommen sein (Serv. *VG* 1_{19}), ferner in Eleusis von Keleos (Apd. 3_{191}), in Pellene von Mysios (Paus. VII 27_9; gen. nach Demeter Mysia, ebd. II 18_3), in Herchia (StB. *s v* 282_8) von Herchios (Denecken, *Theox.* 29); von Dionysos gab es allein in Attika drei Sagen: die Ikarios-, Semachos- und Amphiktyonsage. Vgl. O. Jahn, Arch. Beitr. 205; Denecken, *Theox.* 31 u. o. *[730_1]*. — Auch für die orgiastischen Dienste würde wenigstens ein Namen auch äusserlich die phoinikische Herkunft bezeugen, wenn Lewy, Sem. Fremdw. 247 *Μιμαλλόνες* richtig von מלאה 'Fülle, Ueberfluss' (namentlich des Weines) ableitet. Doch ist dies zw.

entstanden, oder schon als versteinerte Reste untergegangener Kulturperioden, darüber können wir selbstverständlich nur unbestimmte Vermutungen hegen. Dass Griechenland, das nach Ausweis der Funde schon in frühester Zeit in enger Kulturgemeinschaft mit Vorderasien stand, gerade auf dem Gebiete der religiösen Kultur sich absonderte, ist unwahrscheinlich. Aber diese Kultur hat sich schwerlich ununterbrochen fortgepflanzt. Da, wo uns der Mythos den ersten Blick auf das Land erschliesst, finden wir eine relativ niedrig entwickelte Bildung, die vom Orient neue Keime empfängt. Diese Anregungen können sich nicht sogleich entwickeln, weil der Boden nicht vorbereitet ist. Die höheren Elemente, die die überkommene Religion enthielt, werden nicht verstanden und entarten zum wüsten Aberglauben. Es bedarf einer langen Vorbereitung, ehe die verkümmerten sittlichen Elemente der Religion wieder deutlicher hervortreten.

258. Die älteste Schicht religiöser Vorstellungen in Griechenland: die Namen. Seit den ältesten Zeiten, in welche der historische Blick zurückreicht, bringen alle nach einander auf die Bühne der griechischen Geschichte tretenden Stämme und Geschlechter nicht allein ausgebildete religiöse Vorstellungen mit, sondern diese umfassen und erfüllen bereits das gesamte Leben. Soweit wir in die griechische Kultur zurückzublicken vermögen, folgt die Religion dem Menschen in alle seine Thätigkeiten hinein: in Lust und Schmerz, im Frieden und Krieg, im Schlafen und Wachen, im Leben und nach dem Tode ist er von den Gestalten der religiösen Illusion umgeben. Durch einen religiösen Namen suchte man den Schutz einer Gottheit zu gewinnen: so war das Feldgeschrei in älterer Zeit stets ein Gottesnamen[1]). Die griechischen Personennamen knüpfen in weit höherem Umfang, als die späteren Griechen selbst ahnten, an den Gottesdienst an[2]). Was die griechischen Schriftsteller[3]) als religiöse Namen bezeichnen, sind Bildungen, wie Apollonios, Athenaios, Dionysios, Hermaios. Die Bildungsweise dieser Namen ist bekanntlich sehr mannichfaltig; gewöhnlich sind sie zweigliedrig. Der zweite Bestandteil drückt am häufigsten das Geschenk durch die Gottheit (Herodoros Herodotos) aus wie im Orient, doch kann auch fast jedes andere der nicht sehr zahlreichen bei Eigennamen üblichen Elemente, selbst ohne Rücksicht auf den Sinn, als zweites Glied des Namens dienen (vgl. z. B. Herostratos, Heronax). Sehr häufig sind aber auch die durch Suffixe gebildeten Namen (Heras, Heraïs, Hero, Heron, Herondas, Heraïskos, Heryllos u. s. w.), die oft nachweislich

---

1) Roscher, Phil. Jbb. CXIX 1879 345—351.

2) Dies hat zuerst betont Panofka, Abh. BAW 1839 130 ff. — Letronne (*sur l'utilité qu'on peut retirer de l'étude des noms propres pour l'hist. et l'archéol. Mém. AIBL* XIX 1851 1–139; im folgenden zitiert nach dem Abdruck in *Oeuvres choisies* III 2_1 ff.; vgl. auch *ann. d. i.* XVII 1845 251–346) hat, obwohl in vielen Einzelheiten glücklich, hier die Hauptfrage doch nur durch die Erkenntnis von der verhältnismässig jungen Entstehung der von den Griechen als theophor bezeichneten N. gefördert. Fick, Griech. Personenn. 2. Aufl. mit Bechtel herausg. Gött. 1894 hat zwar zur Aufhellung der grammatischen Bildungsgesetze beigetragen, aber es rächt sich, dass die antiquarische Seite ausser Betracht geblieben ist.

3) Vgl. Athen. X 69 S. 448e; Plut. *def. or.* 21 meint allerdings, dass nur *ἔνιοι κατὰ τύχην* genannt würden, *οἱ δὲ πολλοὶ μηδὲν προσηκούσας ἀλλ' ἐνηλλαγμένας ἐκτήσαντο θεῶν παρωνυμίας*.

Kurzformen jener zweigliedrigen Namen sind. Beschränkten sich die religiösen Personennamen auf solche Bildungen, durch die ein Abhängigkeitsverhältnis zu einer Gottheit bezeichnet wird, so würde die Sitte als verhältnismässig jung erscheinen; noch im Epos ist die Zahl solcher Namen wie Simoeisios[1]), Skamandrios[2]) gering, und keiner gehört zu den älteren Teilen der Sage. Allerdings ist hieraus nicht etwa der Schluss zu ziehen, dass derartige später so häufige Namensformen erst im Laufe des VI. Jahrhunderts, nach der Abfassung der grossen Epen recht in Aufnahme gekommen seien: wenn der Namen des grossen argivischen Heros nicht von Anfang an theophor ist[3]), so ist er doch sehr wahrscheinlich schon in der altargivischen Heraklee so gedeutet worden[4]). Aber weil die Heroennamen in den überlieferten Sagen anders gebildet waren, vielleicht auch, weil die edlen Geschlechter, die sich von den Helden der Sage ableiteten, jene älteren Namenbildungen beibehielten, vermieden die ionischen Aoiden in der Regel bei den von ihnen neu geschaffenen und benannten Gestalten solche die Person zu einer der grossen Götter in Beziehung setzende Namen, die unheroisch und vielleicht plebejisch klangen. Noch jüngeren Ursprungs ist die Benennung der Menschen mit den Namen der Götter wie Aphrodite, Hephaistos, Musa, Rheia, Poseidon, Artemis und besonders Hermes und Phoibos. Geht auch die Ansicht wahrscheinlich zu weit, dass diese auch im Orient vorkommende[5]) Benennungsweise sich erst im ersten Jahrhundert v. Chr. in Rom, und zwar bei Sklaven und Freigelassenen ausgebildet habe[6]), so gehören doch die so gebildeten Eigennamen sicher zu den jüngsten. Allein diese Benennungsweise berührt sich teilweise mit der ältesten, die sich in den mythischen Heroennamen, sowie in den erblichen Namen der Adelsgeschlechter[7]) ausspricht. Allerdings

[1]) So heisst *Δ* 474 der vom telamonischen Aias getötete S. Anthemions, *ὅν ποτε μήτηρ | Ἴδηθεν κατιοῦσα παρ' ὄχθῃσιν Σιμόεντος | γείνατ(ο)*. — Wie hier von der heiligen Stätte, so empfangen später Menschen oft den Namen von dem heiligen Tage, an dem sie geboren sind: *Ἀνθεστήριος, Ἀπατούριος, Θαργήλιος, Εἰκάδιος* u. s. w.; s. Usener, Rh. M. XXXIV 1879 421.

[2]) Strophios' S., von Menelaos getötet, *E* 49.

[3]) Möglich ist, dass er nicht von dem N. der Göttin, sondern von dem ihm zu Grunde liegenden Appellativ abgeleitet ist (synon. mit *Ἰφικλῆς*?). Ein Diminutivum ist der N. m. E. ebensowenig, wie (Meister, Gr. Dial. II 94 u. viele aa.) volksetymologische Zurechtstutzung eines phoinikischen Wortes.

[4]) S. o. *[S. 461]*. Auch der N. Demophon, der schon im VII. Jh. in der Legende von Eleusis vorkommt, scheint theophor. Bei Schol. Arist. zu *or.* I (bei Ddf. III 320_2) heisst er *Δημόφιλος*; ist dies die Grundform, wie es scheint (vgl. *Ξενοφῶν* = *Ξενόφιλος* u. s. w.), so bedeutet dieser im Demeterkult zuerst begegnende N. wahrscheinlich Freund der Demeter oder Demo.

[5]) Hoffmann bei Meyersahm *[A. 6]* S. 33 ff.

[6]) So urteilt besonders Meyersahm, *Deor. nomin. homin. imposit.*, Kiel 1891 Diss., der eine reichhaltige Zusammenstellung dieser schon von E. Keil, *Spec. onomatol. Graeci*, Leipz. 1840 1—34 und Walz, Philol. I 1846 547—551 besprochenen N. gibt. Vgl. über diese N. auch Maass, Orph. S. 241 f. — Ganz anderen Ursprungs scheinen äolische Namen wie *Διόννυσος*; diese sind nach W. Schulze, GGA 1897 897 Hypokoristika; aus *υσιος* ist *υσος* geworden.

[7]) Auch Geschlechtsverbände haben sich nach der am Bundesheiligtum verehrten Gottheit genannt, wie die *Ἀχαιοί* nach der *Ἀχαία*. So ist wahrscheinlich auch der N. *Ἰάονες*, *Ἴωνες* zu erklären. Wie die orientalischen Benennungen des Griechenvolkes (hebr. schon *Genes* 10_2 u. $_4$ יָוָן; auf pers. Keilinschr. *yauna*, vgl. Aisch. *Pers.* 178; 563; Arstph. *Ach.* 104; auf Açokainschr. *yōna[rāja]*; anderes bei Bernh. Stade, *De populo Iavan parerg.*, Univers.-progr., Giessen 1880) beweisen, lautete der N. ursprünglich *Ἰά-ϝων*; er ist, wie Schulze, *Qu. ep.* 68 m. R. betont, von den übrigen N. auf *άων* nicht zu trennen. Andererseits wird er zu dem Asklepiaden Ianiskos (= Ioniskos? Usener, Göttern. 170) und zu den *Ἰωνίδες νύμφαι*, die von Ion abgeleitet werden,

kennen wir die Sagenüberlieferung und die Kulte nur weniger Geschlechter, und diese gehören meist nach Athen, wo infolge der kleisthenischen Umwälzung früher als sonst zahlreiche Personen, die politisch einem alten Geschlecht angehörten, moderne, plebejisch klingende Namen tragen; auch wird die regelmässige Namenschöpfung frühzeitig insofern durchkreuzt, als Namen auch von den Vorfahren der Mutter entlehnt werden konnten, namentlich wenn diese aus einem so berühmten Geschlecht stammte, wie z. B. Agariste, die Tochter des sikyonischen Kleisthenes. Aber selbst der dürftige und durch mannichfache Störungen beeinflusste Teil des Namenschatzes der grossen Geschlechter führt mit grosser Wahrscheinlichkeit zu dem Satz, dass der Personennamen namentlich in älterer Zeit gewöhnlich auf die Geschlechtstradition und die Geschlechtskulte Rücksicht nahm. Dass Personen nach ihren angeblichen mythischen Vorfahren heissen, ist eine sehr weit verbreitete Erscheinung, die einer umfassenderen Bearbeitung wert wäre[1]). Die Stammbäume sind freilich oft verschollen, und so ist der genealogische Zusammenhang zwischen den Göttern oder Heroen und ihren späteren Namensgenossen natürlich nicht immer nachzuweisen, aber gewöhnlich scheinen Eltern, die ihren Kindern mythische Namen beilegten, damit zugleich eine Abstammung behauptet zu haben. Selbst so weit verbreitete Personennamen wie Iason erscheinen doch am frühesten und häufigsten in Gegenden, wo der mythische Träger gewohnt und Nachkommen gezeugt haben sollte. Die mythischen Namen stehen nun aber häufig in Beziehung zu dem, was von ihnen erzählt wird, und in dem letzteren spiegelt sich in der ältesten Zeit gewöhnlich und auch später nach dem Aufkommen des Heldengesanges noch oft der Kult wieder, dem ihre Nachkommen vorstehen. So muss sich der Geschlechtskult oft in den Namen von Genneten aussprechen. Den erblichen[2]) Dioskurenpriestern in Sparta scheint eine Bewirtung der göttlichen Zwillinge obgelegen zu haben, und diese Bewirtung war wahrscheinlich auf den Ahnherrn des Geschlechtes übertragen, der deshalb den Namen 'Götterwirt', Sidektas, empfängt[3]);

---

aber gewiss als Heilnymphen aufzufassen sind (vgl. Meineke, Philol. XII 1857 602; Maass, *Aesch. suppl.* XVII, der die *Ἰατωνίδες*, Orph. *h* 51_{15}, vergleicht), gehören, also eine Weiterbildung von *ἰᾶσθαι* sein. Wahrscheinlich ist *ἰά-ϝ-ων*, *Ἴων*, der 'Heiler', alte Kultbezeichnung des Apollon; so scheint er, da die Orientalen den N. übernahmen, an dem Bundesheiligtum eines besonders mächtigen ostgriechischen Geschlechtsverbandes, also wahrscheinlich eben des ionischen Bundes, verehrt worden zu sein. Als sich, wahrscheinlich in solonischer Zeit, Athen dem Bunde anschloss, ging natürlich der N. Ionier auch auf die Athener über. So wurde auch der von dem Gotte losgelöste Ion Athener, Sohn des Apollon und der Kreusa, der T. des Erechtheus *[o. 31_{16}]*. — Noch verhältnismässig spät nennen sich die Kultgenossen mit dem N. ihres gemeinschaftlichen Gottes, z. B. die Mitglieder des *σύστημα Χρυσαορικόν* (*Bull. corr. hell.* IX 1885 468), die beim Tempel des Zeus Chrysaoreus zusammenkamen, *Χρυσαορεῖς* (ebd. X 1886 310).

[1]) Manches ist bereits gelegentlich erwähnt, wie die Aiakidennamen im molossischen Fürstenhaus *[o. S. 353]*, Peisistratos *[24_6]*, Nikomachos, der Asklepiade *[452_6]*, dessen N. im Haus seines angeblichen Abkömmlings Aristoteles wiederkehrt. Hier seien noch Epikuros und Parrhasios genannt, die von Apollon abstammen wollten und im N. gewiss nicht zufällig an Apoll. Epikurios *[206_9]* und Parrhasios (Paus. VIII 38_2 u. $_8$) erinnern. Vgl. Panofka, Abh. BAW 1839 137.

[2]) Vgl. *CIG* I 1390 nach Boeckh's Ergänzung. Als sechsunddreissigster *ἀπὸ τῶν Διοσκούρων* wird C. Iulius Eurycles in einer Inschrift aus Kyparissia (*bull. corr. hell.* XXI 1897 209) genannt; vgl. auch Weil, Ath. Mitt. VI 1881 11.

[3]) Aehnlich wird Sophokles als Dexion heroisiert, s. o. *[30_6]*; über Dexam. s. o. *[474_5]*.

dieser Namen kehrt auch später in dem Geschlecht wieder[1]). Ebenso verhält es sich mit den Butadennamen Lykomedes, Lykophron, Lykurgos[2]). Oft schien es genügend, an die Geschlechtslegende zu erinnern, indem sozusagen das charakteristische Stichwort namenbildend verwendet wurde; nach einem Wunderbaum, den die Geschlechtsgottheit an dem Heiligtum hatte wachsen lassen, nach einer Quelle, die auf ihren Befehl hervorgesprudelt war, nach den heiligen Geräten, die sie gestiftet, nach den Zeremonien, die sie gelehrt hatte, nach einem heiligen Felsen, wo sie erschienen war und ihren Kult eingerichtet hatte, konnten die Genneten ihre Kinder benennen. Eine zusammenfassende Untersuchung über diese Sitte gibt es noch nicht; aller Wahrscheinlichkeit nach würde sie zu wichtigen Ergebnissen auch für die Religionsgeschichte führen. Am allergewöhnlichsten aber wird die Beziehung auf die Legende des Gentilkults durch Namen ausgedrückt, die grammatisch als Attribute des Geschlechtsgottes[3]) oder auch des mythischen Ahnherrn[4]) betrachtet werden können; wenn, was zwar nicht immer, aber oft vorkam, dieses Attribut zugleich Kultnamen der Gottheit geworden war, so hiessen thatsächlich die Menschen nach den Göttern, wie wir es in den jüngsten Perioden des griechischen Lebens gefunden haben. Nur trugen damals Menschen nie den Hauptnamen des Gottes, der schon den (komponierten) theophoren Namen der späteren Zeit gewöhnlich, den mit Götternamen übereinstimmenden Personennamen der spätesten Zeit beinahe immer zu Grunde lag[5]), vielmehr

---

[1]) *Τυνδάρης Σιδέκτα*, Inschr. *bull. d. i.* 1844 145_3. Vgl. S. Wide, Lak. Kulte 307; Deneken, *Theox.* 24. *Τὼ σιώ* (= *θεω*) sind die Dioskuren.

[2]) S. o. *[29_1]*.

[3]) So ist z. B. wahrscheinlich der N. des Aigineten Sogenes (Pind. *N* 7) zu erklären, der, wahrscheinlich einem die Eileithyia verehrenden Geschlecht angehörig, nach einem Beiwort dieser Göttin heisst; wie schon im Altertum (Sch. Pind. *N* 7_1) vermutet wurde, ist dies der Grund, dass Pindar das ihn feiernde Lied mit Eileithyia beginnt. Vgl. Gerhard, Abh. BAW 1839 137.

[4]) So sind z. B. auch manche N. der Söhne von mythischen Helden zu verstehen, in denen sich Thaten oder charakteristische Eigenheiten ihrer Väter ausdrücken. Weil im wirklichen Leben Nachkommen oder Verwandte des Aias mit dem breiten Schild, des rächenden Orestes, des in der Ferne kämpfenden Odysseus, des die Stadt rettenden Hektor, ihre Söhne Eurysakes, Teisamenos, Telemachos oder Astyanax nennen konnten und vielleicht wirklich nannten, sind die Namen frei erfundenen Gestalten des Mythos beigelegt worden. Vgl. o. *[718_1]*. In dem mythischen Bilde verschiebt sich natürlich die religiöse Bedeutung auch dieser N.; vgl. X 506 *Ἀστυάναξ, ὃν Τρῶες ἐπίκλησιν καλέουσιν· οἶος γάρ σφιν ἔρυσο πύλας καὶ τείχεα μακρά.* Später haben dann Väter bisweilen Söhne nach ihren eigenen Schicksalen oder Hoffnungen genannt; aber bei den mythischen N. dieser Art ist das Verhältnis auf die oben vorgeschlagene, etwas komplizierte Weise zu erklären. Es findet sich daher im Mythos auch, was sonst unerklärlich wäre, dass der V. nach den Schicksalen oder Thaten seines Sohnes heisst, so Phlegyas, der 'Brenner', der V. des Ixion, welcher letztere seinen Schwiegerv. Deioneus in der Grube mit brennenden Kohlen tötet und dafür auf dem brennenden Rad umhergetrieben wird. Phlegyas ist V. des Ixion geworden, weil ersterer N., der sich auf dieselbe Zeremonie bezieht wie die Ixionlegende, bei den Nachkommen Ixions üblich war.

[5]) Die Ausnahmen der spätesten Zeit betreffen fast alle solche Götterbeinamen, die geradezu Hauptnamen geworden waren, wie Phoibos. Komponierte theophore N. von den vielen zweigliedrigen Beinamen abzuleiten, hinderte schon die Scheu vor vielgliedrigen Bezeichnungen; höchst selten sind Bildungen wie Pandokodoros (wohl nicht nach Zeus, wie Letronne, *Oeuvr. ch.* III ii 56 meint, sondern nach Hades, trotz der üblen Vorbedeutung) und Hipparmodoros, der (Letronne ebd.) nach einem boiotischen Beinamen der Dioskuren heisst. Häufiger gehen die mit dem Suffix gebildeten Beinamen neue Verbindungen ein wie Pythagoras, dessen bekanntester Träger, aus einer phleiasischen Familie stammend, vielleicht nach dem sikyonischen Pythaeus *[131]* heisst, oder wie Epimelides (s. o. *[155_2]*, nach dem Hermes Epimelios von Koroneia *[76_{11}]*), Kassiodoros (nach Zeus

ist in der ältesten Zeit der Personennamen eine göttliche Nebenbezeichnung, deren eigentliche Bedeutung oft unverständlich wurde, wenn die Geschlechtslegende vergessen war. Es waren in der Regel zusammengesetzte Namen; eine weitere Veränderung konnte dadurch eintreten, dass man den einen, in der Regel den weniger bedeutsamen Bestandteil verkürzte oder auch durch einen anderen ersetzte. Es ist daher die religiöse Beziehung in vielen Fällen verdunkelt worden. Daher konnte die Bedeutung dieser Namen bisher verkannt werden, obgleich die Sitte, die Menschen nach Götterbeinamen zu nennen, namentlich in der älteren Zeit sehr gebräuchlich gewesen sein muss; nicht, weil man die Götter vermenschlicht oder degradiert hätte — was höchst selten das Primäre ist — sondern weil es alter Gebrauch war, trägt ein grosser Teil der griechischen Heroen die Namen der in ihrem Geschlecht verehrten Götter, deren Züge dann freilich nachträglich oft auf sie übergingen.

Weit wichtiger als die Personennamen sind für die griechische Religionsgeschichte die Ortsnamen[1]); denn erstens haben sie sich viel länger erhalten, stellen also eine ältere Periode der Kultgeschichte dar, zweitens aber sind die öffentlichen Lokalkulte unverhältnismässig besser bekannt als die Gentilkulte, die Beziehung der Ortsnamen zum Kultus lässt sich also viel öfter feststellen und verwerten als die der Personennamen. Die epichorischen Eigennamen sind daher eine der wichtigsten religionsgeschichtlichen Quellen und die richtige Erkenntnis ihrer Bildungsgesetze eine unerlässliche Vorbedingung für jede umfassendere Untersuchung auf diesem Gebiet. Bei der soeben hervorgehobenen Beharrlichkeit der Ortsnamen werden wir nicht erwarten, dass es möglich sei, Perioden in ihrer Bildung so reinlich zu scheiden, wie in der Bildung der Personennamen. Es lässt sich nicht einmal behaupten, dass in bestimmten Perioden Bildungen einer gewissen Art überwiegen; nur dies ist aufrecht zu erhalten, dass gewisse Klassen von Ortsnamen in allen, andere dagegen nur in jüngeren Perioden vorkommen. In dieser Beschränkung wiederholt sich die bei den Personennamen nachgewiesene Entwickelung wenigstens in ihren ersten beiden Phasen bei den Ortsnamen. Zu allen Zeiten finden sich Lokal-

Kassios). Am häufigsten aber erscheinen die nicht sehr zahlreichen eingliedrigen Beinamen, die manchmal selbst fast neue Hauptn. geworden sind, in theophoren PN.; vgl. Ptoios (nach Apollon), Hypatodoros, Hypatia (nach Zeus Hypatos *[§ 291]*), Parthenios (nach Athena, Artemis oder Hera) u. s. w. Was Iatrokles (bes. karisch, Hirschfeld, *IBrM* IV S. 71), Iatrodoros u. s. w. anbetrifft, so ist die früher von mir *[o. 453₂]* gebilligte Vermutung Useners seitdem von Rohde, Ps. I² 186 zu 185₂ bekämpft worden, jedoch nicht mit Recht: der Gott Iatros scheint sich jetzt in einer Schwurformel (neben Zeus, Herakles, Nike und Apollon) zu finden: Wuensch, Rh. M. LV 1900 76. Ueber Delodotos s. u. *[746₁]*.

[1]) Auf dem richtigen Wege zur Erklärung der griechischen epichorischen N. war auch hier Panofka, in dem Aufs. 'von dem Einfluss der Gottheiten auf die Ortsn.' Abh. BAW 1840 333 — 382; aber er gelangte nicht zur Unterscheidung der beiden zeitlich verschiedenen Bildungsweisen und musste bei dem damaligen Zustand der Etymologie im einzelnen oft fehlgreifen. Seitdem sind viele Einzelheiten richtig gestellt, aber die Erkenntnis des Prinzips ist nicht gefördert worden; die wichtigsten Arbeiten sind: E. Curtius, Beitr. z geogr. Onomatol. d. griech. Spr. (üb. die N. der Vorgeb.) GGN 1861 143 — 162; H. Fanshawe-Tozer, *Lect. on the geogr. of Greece*, Lond. 1873 S. 335—384; Angermann, Geogr. N. Altgriechenlands, Meissen, Progr. 1883 (der S. 28 f. nur eine kleine Anzahl religiöser N. anerkennt), Grasberger, Gr. Ortsn., Würzb. 1888; Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. griech. Spr., Gött. 1896 Exk. S. 418 ff. 'von Götternamen abgeleitete griech. Ortsn.'; A. Fick, Altgriech. Ortsn., Bezzenb. Beitr. XXI 1896 237—286; XXII 1897 1—76.

namen, welche den Kultbeinamen der an der Stätte verehrten Gottheit gleich[1]) oder doch nur durch Accent, Numerus[2]) oder Geschlecht[3]) differenziert sind. So heissen u. a. folgende Niederlassungen nach Bezeichnungen, die für die dort angebeteten Gottheiten bezeugt, aus heroischen Namen zu erschliessen oder doch sehr passend sind: Adranos, Alea, Alalkomenai, Amphigeneia[4]), Aptera[5]), Arethusa, Athenai[6]), Budeia[7]), Chryse, Didymoi, Epidauros[8]), Gennais[9]), Graia, Halykos[10]), Helike[11]),

---

[1]) Dass in diesem Fall der Gottesn. das Ursprüngliche sei, ist als generelle Regel früh geahnt und von Lauer, Syst. d. griech. Myth. S. 117 bestimmt ausgesprochen worden. Die dagegen erhobenen Einwände (z. B. Lugebil, *De Venere Coliade Genetyllide* S. 19) sind schwach; gleichwohl fand Lauer wenig Glauben. Panofka hat auch diese N. gelegentlich berücksichtigt, eingehender Studniczka, Kyr. 144.

[2]) Unorganische Pluralbildung kommt bei Ortsnamen so häufig vor, und die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen desselben Wortes durch den Accent ist ebenfalls eine auch abgesehen von den Ortsnamen so weit verbreitete Erscheinung, dass diese Differenzierungen, wenn sie die einzigen sind, hier ausser Acht bleiben müssen. Letztere findet sich übrigens gerade bei Ortsn. selten (*Ἐπιπολαί*; bisweilen *Μελαιναί*; *Ποτνιαί*): wenn hier der Accent vom Appellativ abweicht, hat ihn wahrscheinlich gewöhnlich schon der Gottesnamen gehabt, wie es z. B. für *Δεξαμεναί*, *Ἀλαλκομεναί*, *Ὀρχομενός* die Analogie von *Δεξαμενός*, *Τεισαμενός* (daneben freilich auch eine Nereide *Δυναμένη* Apd. 1_{12}) sehr wahrscheinlich macht. *Ἄπτερα* neben *Ἀπτέρα* ist eine unregelmässige Pluralbildung.

[3]) Der differenzierte N. erhält gewöhnlich das Geschlecht und nötigenfalls die Endung des übergeordneten Gattungsbegriffs; z. B. (*τὸ*) *Ταΰγετον* für *Ταυγέτη(ς) ὄρος*; (*ἡ*) *Δῆλος* für *Δήλου* (*Δῆλος*) *νῆσος*; *ὁ Μαίναλος* etwa für *Μαινάλη(ς)* oder *Μαιναλί(δο)ς πρών*. So erklären sich vielleicht auch die dunkelen N. *Ἴασον Ἄργος* (*[549₁]* = *Ἰάσου Ἄργου ὄρος* oder *πεδίον*), Nysa (= *Νῦσος*, d. i. *Διόνυσος*, oder *Νύσου χώρα*?) und Bresa (*[o. 296₆; 632₈]*. Meister, Gr. Dial. I 69 denkt an *ϝρηγ-*; eher steht *Βρ.* für *ϝρήσου* [= *Ῥήσου*] oder *ϝρήσος ἄκρα*. Die für die Rhesossage charakteristische *[213]* Verknüpfung des Dionysos mit den Musen ist für das lesbische Vorgebirge bezeugt). — N. mit consonantischem Stammauslaut erhalten, wenn das Geschlecht oder auch nur die Bedeutung geändert wird, oft den auslautenden Stammvokal der ersten oder zweiten Deklination. Auch diese Differenzierung durfte im folgenden nicht berücksichtigt werden.

[4]) Auf Leto bezieht den N. Panofka, Abh. BAW 1840 370 und vor ihm Str. VIII 3_{25} S. 349, der diese *B* 593 genannte Stadt des Nestor *περὶ τὸν Ὑψόεντα, ὅπου τὸ τῆς Λητοῦς ἱερόν*, ansetzt. Kurzform zu *Ἀμφιγένεια* ist **Ἀμφίγια*, *Ἀμφισσα*: so heisst eine lokrische Stadt, deren Eponyme, Makars T., Geliebte (Paus. X 38_4) und deren Eponym S. Apollons (Anton. Lib. 32) heisst.

[5]) In Kreta, nach Artemis.

[6]) Dass Athen nach der Göttin heisse, bestreitet E. Meyer, Gesch. d. Altert. II 115 mit ungenügenden Gründen. Ueb. die Pluralbildung in griechischen epichorischen EN. s. o. *[A. 2]*; Athenaia heisst nicht die 'Athenerin', sondern ist aus *Ἀθήνη* mit formaler Wucherung weitergebildet: ein Uebergang, der jedenfalls weit leichter zu erklären und mit mehr Analogien zu stützen ist, als der aus *Ἀθηνᾶ* zu *Ἀθήνη*. Unverständlich ist die Behauptung, dass Athena durchaus die Form eines gewöhnlichen griechischen Ortsnamens trage; alle Deutungen des Ortsnamens als solchen z. B. als 'Höhe' (so z. B. Angermann S. 25) oder als 'Blumenstadt' sind sicher falsch, wogegen der N. der Göttin eine sehr wahrscheinliche Erklärung hat.

[7]) In Thessalien nach Athena. *Π* 572 heisst der Ort Budeion.

[8]) S. o. *[452₄]*. Als 'Stierreiter' oder 'Stierjäger' (?) deutet M. Mayer, Arch. Jb. VII 1893 80 den N.

[9]) Bei Phokaia, Arstd. XXIV S. 469_{17} Ddf. Vgl. die phokaiischen Göttinnen *Γενναΐδες*, Paus. I 1_5.

[10]) Poseidon Halykos heisst nach Sch. Arstph. *Lys.* 403 vielleicht *ἀπὸ πόλεως Πελοποννησίων Ἁλύκου, ἔνθα τιμᾶται ὁ Ποσειδῶν*. Offenbar ist vielmehr die Stadt nach dem 'salzigen' Gott genannt.

[11]) Helike (St. a) in Thessalien, Hsd. *A* 475; Str. VIII 7_2 S. 385; b) in Boiotien [?], mit Poseidonkult, Hsch. *Ἑλ.*; c) in Achaia, mit Poseidonkult [*Θ* 203; Mzz. IV. Jh., Head *h n* 349; nach dem Untergang der Stadt 373 v. Chr. wird der Kult nach Keryneia übernommen, Weil, Zs. f. Numism. IX 1882 245]) wird von Fick, Bezzenberger, Beitr. XXI 1896 263; Solmsen, Rh. M. LIII 1898 147 u. aa. von (*s*)*ελίκη* (= *salix*) 'Weide' (Theophr. *h. pl.* III 13_7) abgeleitet. Aber durch diese Etymologie würde der N. von allen seinen Homonymen getrennt werden. Ausser 1) Helix (Apd. 3_{96}) oder Helikas (StB. *Ἑλίκη* 266_{20}), Lykaons S., und 2) Helike, der Tochter des Poseidonsohnes Selinus, der M. der Bura von Ion (Paus. VII 25_8; vgl. 1_3; StB. a. a. O.), die offenbar nur Eponymen der St. Helike sind,

Hellotis[1]), Hephaistos(?)[2]), Hermione, Himera[3]), Imbros, Ismaros, Kreusa[4]), Kyrene, Lakedaimon[5]), Lamia[6]), Lato, Maloeis[7]), Massalia[8]), Melainai, Munichia[9]), Nestane, Nestania oder Nostia[10]), Orchomenos[11]), Orthia[12]) und Orthosia[13]), Palike, Pandosia(?)[14]), Perseus[15]), Phleius, Potniai, Priapos, Samos, Sellasia[16]), Skotitas[17]), Terina[18]), Thelpusa[19]), Thespiai, Tyndaris, Zea[20]). Folgende B e r g e[21]) scheinen den auf ihnen

---

und 3) u. 4) den gln. Ammen des Zeus *[unt. § 277]* und des Hermes (neben Kyllene, Philosteph. *FHG* III 30_9), begegnet derselbe oder ein ähnlicher N.: 5) in Chios, wo Helike M. der *Hairo von Oinopion heisst, Parthen. 20; 6) in Agrai *[74_{10}]*, Mykale *[273_{14}]*, Milet, Teos (Paus. VII 24_5) und Sinope (DITTENBERGER, *Syll.* II² 603_2), deren Kult des Poseidon Helikonios auf den Kult desselben Gottes im achaiischen Helike *[s. o.]* zurückgeführt wird (Diod. 15_{49}; s. o. *[74_{10}]*). Von diesen Gestalten wäre höchstens die Zeusamme durch die kretische Weide *[u. S. 779_9]* in eine entfernte Beziehung zu diesem Baum zu bringen; damit fällt diese Etymologie, denn die N. haben doch höchst wahrscheinlich gleiche Bedeutung. Oinopions Gem. wird gewöhnlich in Beziehung zur Weinrebe (Arstph. *βάτρ.* 1321) gebracht; auch hierdurch würde einer der zusammengehörigen N. isoliert werden. Wahrscheinlich gehen alle N. auf *ἕλιξ* 'Rind' (vgl. *ἕλικες βόες*) zurück. Ueber die Ernährung des Zeus durch die Kuh s. u. *[§ 277]* (auf Hermes ist die Ernährung durch Helike wahrscheinlich nachträglich bezogen); neben Poseidon *Helik[a]on(ios), dem Stiergott, wird eine in Kuhgestalt verehrte Göttin gestanden haben, nach der wahrscheinlich die M. der von Poseidons Sohn Orion geschändeten Jungfrau und die Städte heissen.

[1]) (Dichterisch) für Gortyn; StB. *s v* 212_2.

[2]) Dieser N. eines attischen Ortes ist bei (Erat.) *Katast.* 13 allein überliefert; eine Emendation (die älteren Vermutungen verzeichnet OLIVIERI; in neuerer Zeit hat MAASS, *Schol. Arat.* 208 *Ἥφαιστος δόξας* eingesetzt) ist wenigstens nicht unbedingt nötig. — Ob Phaistos für Hephaistos steht (so schon PANOFKA, Abh. BAW 1840 348), ist nicht ganz sicher; doch liegt wohl ein Gottesnamen zu Grunde; vgl. die theophoren N. Phaistis, Phaistias(?), Phaistios(?), Phaistos.

[3]) S. o. *[297_{15}]*.

[4]) So oder *Κρεουσίς* heisst der Hafen von Thespiai, Str. IX 2_{25} S. 409. Vgl. über den N. o. *[307_4 ff.]*.

[5]) S. o. *[161_6]*.

[6]) S. u. *[§ 262]*.

[7]) Auf Lesbos, StB. 430_6. Vgl. das italische Maleventum *[o. 374]*.

[8]) S. o. *[376_4]*.

[9]) O. *[S. 40_2]*.

[10]) Dass dies arkadische Dorf nach Kore hiess, nimmt KRETSCHMER, Einl. 419 an. Vgl. die o. *[S. 646_{11}]* zusammengestellten Namen.

[11]) Sowohl die boiotische *[o. 79_9]* wie die arkadische (HOFFMANN, Gr. Dial. I 144) St. hiessen ursprünglich Erchomenos: nach welchem Gott, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, doch ist auch so klar, dass der N. der Städte dem des Gottes gleich war. An den Tanz der Charites dachten Alte *[81_{14}]* und Neuere (PANOFKA, Abh. BAW 1841 101) wohl nicht m. R.

[12]) In Elis (Paus. V 16_8), nach Artemis Orthia; s. o. *[150; 161_{10-12}]*. Sie war, wie es scheint, bisweilen mit Dionys. *Ὀρθός* (Athen. II 7 38c nach Philoch. *FHG* I 387_{18}) gepaart.

[13]) In Karien, vgl. PANOFKA, Abh. BAW 1841 88 nach Artemis. Wie in Sparta *[o. 161_{12}]* war diese hier wahrscheinlich mit Dionysos gepaart, dessen Abzeichen auf Mzz. der Stadt erscheinen, Prinz von SACHSEN-COBURG, *Rev. num.* III x 1892 88; HEAD, *Car.* S. 143_2.

[14]) Pandosia heisst nach Demeter (vgl. Dem. Pandora *[o. 94_2; 439_4]*), PANOFKA, Abh. BAW 1840 347; aber vielleicht gehört der Stadtn. zu den jüngeren, mit dem Suffix gebildeten.

[15]) In Attika, StB. 519_8 *Περσ.*; vgl. USENER, Rh. M. XXIII 1868 346_{88}.

[16]) Hsch. *s v Σ.· τόπος τῆς Λακωνικῆς, ὅθεν εἰκὸς κληθῆναι τὴν Ἄρτεμιν.* Das Verhältnis ist umgekehrt; WELCKER, Gr. Götterl. II 399. Der N. gehört (WIDE, Lak. Kulte 121) zu Art. *σελασφόρος* (in Phlya, Paus. I 31_4).

[17]) Nach dem gln. Zeus, Paus. III 10_6. Bei StB. *s v* 577_{10}, der aus Paus. schöpft, heisst der Ort freilich Skotina, der Gott *Σκοτινᾶς*.

[18]) Nach Aphrodite *Τερεινή*, wie schon PANOFKA, Abh. BAW 1840 358 erkannte.

[19]) S. o. *[200_8]*. Die meisten Neueren, z. B. MEISTER, Gr. Dial. II 105; KRETSCHMER, Gr. Vaseninschr. 152 halten allerdings *Τέλφουσα, Θέλφουσα* (Inschr. d. Kaiserzeit) für die Grundform. FICK (BEZZENBERGER, Beitr. XXII 1896 44) stellt Tilphossa zu *τίλφη* 'Wasserspinne'; nach TÜMPEL, Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 693; VOIGT, Leipz. St. IV 1881 305; DÜMMLER, Delph. 13 hängen *Δελφοί* und *Τελφοῦσα* etymologisch zusammen(?).

[20]) Vgl. Hsch. *Ζέα ἡ Ἑκάτ[η] παρὰ Ἀθηναίοις καὶ εἷς τῶν ἐν Πειραεῖ λιμένων.* Irrig denkt PANOFKA, Abh. BAW 1840 334 an Zeus.

[21]) Die von FICK (BEZZENBERGER, Beitr. XXII 1896 266 f.) aufgestellte Liste ist im folgenden mehrfach modifiziert. Die Namen

verehrten Gottheiten gleichnamig: Akamas[1]), Alkimos, Akritas[2]), Apesas (187 f.), Elakataion(?)[3]), Euas[4]), Geraistos, Helikon, Hypatos[5]), Kadmos, Karneates[6]), Kitharistes[7]), Kolias[8]), Lapersa[9]), Lapithes, Leukates[10]), Mimas[11]), Neritos[12]), Oromedon[13]), Peloros[14]), Phalanthon[15]), Phanaios(?)[16]), Pylartes[17]), Pyrrha, Sarpedon, Skoleitas[18]), Taygetos, Telamon. Ebenso werden Quellen und Flüsse mit dem Namen der an ihnen verehrten Gottheiten bezeichnet, z. B. Arethusa, Enipeus[19]), Eridanos, Euenos, Eurymedon, Hagno, Herkyna, Himeras, Kadmos, Kalydnos, Rhesos[20]), Soonautes und wahrscheinlich Acheloos[21]). Der pambotische See in Epeiros ist nach einem Kultnamen der Erdgöttin[22]) genannt. Gross ist die Zahl der Inseln, die wie mythische Gestalten heissen, wie z. B. Artemita, Atalante, Chryse,

---

Atlas und Tantalos (Nitka, *De Tantali verborumque cognator. orig. et significatu*, Gymnas.schr., Königsberg 1846 u. o. *[299_{13}; 656_{1}]*) sind weggelassen, weil hier eher eine Uebertragung der Vorstellung als eine Bezeichnung nach einem Heiligtum stattgefunden hat.

¹) Vgl. o. *[339_{4}]*. Curtius, GGN 1861 154 bezieht nicht m. R. den N. auf den 'starren Felsen, dem die Wellen nichts anhaben können'.

²) Vorgeb. in Messenien und Bithynien, Apollon in Sparta, Paus. III 12_{8}. Der N. bedeutet wohl den 'auf der Höhe' Verehrten; die Einwendungen von S. Wide, Lak. Kulte 91 sind wahrscheinlich nicht berechtigt.

³) In Thessalien, nach Zeus Elakataios (Lichtgott? Usener, Sintfluts. 156), StB. *s v* 299_{3}. Suffixbildung wäre hier möglich.

⁴) Hügel bei Sellasia und N. des Dionysos, Hsch. *Εὔας* u. *EM* 553_{46} *s v λαός*; s. o. *[594 zu 593_{5}]*. Vgl. das weit häufigere *Εὔιος*.

⁵) In Boiotien, nach Zeus Hypatos, Paus. IX 19_{3}; Str. IX 2_{31} S. 412.

⁶) Berg bei Sikyon, vgl. Apollon Karneios u. Hsch. *καρνεᾶται· οἱ ἄγαμοι, κεκληρωμένοι δὲ ἐπὶ τὴν τοῦ Καρνείου λειτουργίαν.*

⁷) Bei Massilia, wahrscheinlich nach Apollon benannt. Curtius, GGN 1861 158.

⁸) Lugebil, *De Venere Coliade Genetyllide*, Petersb. 1858 meint freilich, dass das Vorgeb. nach seiner Gestalt (S. 15; vgl. Eust. *DP* 591 *ὁμοιός ἐστι, φασίν, ἀνθρώπου κώλῳ*) und (S. 16) die Göttin nach dem Vorgeb. heisse.

⁹) In Lakonien, gen. nach den Dioskuren Lapersai, Soph. *fr.* 871; Str. VIII 5_{3} 364.

¹⁰) Str. X 2_{14} 456. Nach Apollon, s. ebd. 2_{9} S. 452.

¹¹) Vgl. über ihn o. *[286]*. Der Berggeist, der dem Vorgebirge den N. gegeben, heisst wahrscheinlich der 'Wiehernde' (Fick, Bezzenberger, Beitr. XXI 1896 277). Der N. wird sich, wie Onchestos, auf unterirdische Geräusche beziehen.

¹²) S. o. *[416_{5}]*.

¹³) Auf Kos, Theokr. 7_{46}. Der Berg heisst wohl nicht nach einem (dort begrabenen) Giganten (Welcker, Götterl. I 791_{1} und dagegen Mayer, Gig. 197_{90}), sondern nach einem dort verehrten Pan Oromedon; s. Sch. zu d. St.

¹⁴) Nicht Zurechtstutzung eines barbarischen Namens (Solmsen, Zeitschr. f. vergl. Sprf. XXXIV 1897 539), sondern nach Orion *[o. 367_{9} f.]* genannt. *Πέλωρ* (für *τέλωρ* [Hsch. *s v τελώριος*; Inschr.], d. h. *φέλωρ*) ist thessalisch-boiotisch; vgl. 1) den Giganten Pelor(eus), der im Spercheios mit Peleus' T. Polydora den Menesthios zeugt (Sch. *Π* 176 BL; vgl. Townl.) und (Nonn. *D* 48_{39}) gegen Dionysos den Pelionberg wirft (vgl. Mayer, Gig. u. Tit. 253); 2) *Ζεὺς Πέλωρ* in Thessalien (Athen. XIV 45 S. 639 e f); 3) den Sparten Pelor, Hellan. *FHG* I 45_{2}; Pherek. *FHG* I 83_{44}.

¹⁵) In Arkadien, Paus. VIII 35_{9} (StB. *s v* 654_{14}).

¹⁶) Auf Chios, Serv. *VG* 2_{98}; vgl. u. *[S. 749_{2}]*. Die Uebereinstimmung mit Apollon Phan. könnte zufällig sein, falls beide N. selbständig mit dem gleichen Suffix von demselben Grundwort (Phanai?) abgeleitet sind.

¹⁷) Berg bei Dyrrhachion, Vib. Sequ. 17_{12}. Hades Pylartes s. o. *[400_{1}]*.

¹⁸) Bei Megalopolis, nach Pan, Paus. VIII 30_{6} f.

¹⁹) *Ἐνιπεύς* ist von *Ἐνιπώ, Ἐνίπας, Ἐνιπαγόρεια* nicht zu trennen; *Ἐλιπεύς* (Hsch.; Meister, Griech. Dial. I 300) ist eine für die Etymologie bedeutungslose Dialektform. Zu Grunde liegt natürlich *ἐνιπή*: mit Rücksicht auf seine Schmähgedichte nannte Archilochos, sich selbst verspottend, seine M. Enipo (Ail. *v h* 10_{13}), Enipagoreia ist auf Thera T. des Euagoras (Bechtel, Herm. XXXIV 1899 395). Aber wahrscheinlich bedeutete der N. nicht den 'Schmäher', sondern den 'Zürner': die Alexandriner haben diese Bedeutung von *ἐνιπή* wahrscheinlich aus älterem, allerdings für uns nicht mehr nachweisbarem Sprachgebrauch geschöpft. Der Zürner ist Poseidon *[§ 293]*.

²⁰) S. o. *[214_{1}; 743_{3}]*.

²¹) Wenn die o. *[71_{9} f.]* vorgeschlagene Deutung des N.'s richtig ist. Fick, Bezzenberger, Beitr. XXII 1897 61 übersetzt dagegen 'weisser Fluss'.

²²) Soph. *Phil.* 391. Der N. des Tripto-

Delos[1]), Deukalion[2]), Euploia, Helena, Kalymna[3]), Keladeine[4]), Lemnos, Membliaros[5]), Phoibe, Pyrrha, Samos, Skylla, Sosandra[6]), Themista. Auch bei Ländern begegnet diese Bezeichnungsweise, namentlich wenn der Gottesnamen die für Ländernamen beliebte Endung -ia hatte, wie Achaia und Mysia[7]). — Die hier erläuterte Bildungsweise ist während des ganzen Altertums lebendig geblieben und hat immer neue Bildungen hervorgebracht. Als die Stadt Syrakus in Quartiere eingeteilt wurde, erhielt eines den Namen Tyche, nach einem darin befindlichen Tempel der Glücksgöttin[8]); ein Teil eines anderen Quartiers hiess Temenites[9]) nach dem in Temenos stehenden Kultbild Apollons[10]). Namentlich in der Sprache des niederen Volkes, das sich seine Götter leibhaftig an der Kultstätte gegenwärtig dachte, erneuerten sich solche Benennungen fortwährend, und aus ihr sind sie dann bisweilen auch in die prosaische Litteratursprache eingedrungen. So wird Dioskurias gelegentlich Dioskuroi genannt[11]); statt des gewöhnlichen Seirenides begegnet Seirenes, statt Menelaos' Hafen Menelaos[12]). Gerade die Verkürzung zweiteiliger Namen ist häufig; sie findet sich im Griechischen bekanntlich auch bei anderen Namen und wurde wohl nicht anders empfunden als die hypokoristische Form zweigliedriger Namen. — Dass so verkürzte Vulgärnamen in grosser Menge in Gebrauch waren, machen die heutigen Namen in vielen Fällen wahrscheinlich. *Μονοίκου λιμήν*, Monaco, muss nach seinem Herakles kurzweg Monoikos genannt worden sein; Athmonon hiess nach seiner Artemis wahrscheinlich Amarysia, da der heutige Ort den Namen Marusi führt[13]). Die Verwendung unveränderter christlicher Heiligennamen zu Ortsbezeichnungen setzt also unmittelbar eine antike Sitte fort. Auch die Dichtersprache hat sich zu allen Zeiten solche Bildungen gestattet[14]); es galt als erlaubt, die bekannten Ortsbezeichnungen zu variieren, indem statt des namenbildenden Epithetons ein anderes derselben oder auch einer anderen Gottheit desselben Ortes eingesetzt wurde, also z. B. Asteria für Delos, Leukosia (d. i. Leukothea, nicht von *λευκῶσαι*) für Samothrake, Imbrasos für Samos u. s. w. — Da demnach

---

lemos, der in der Legende eines Heiligtums am See vorgekommen zu sein scheint *[698₄]*, stammt aus dem Ritual des Pflügezaubers.

1) Dass es einen (Apollon) Delos gegeben habe, beweist der PN. *Δηλόδοτος*.

2) Vgl. o. *[444₅]*.

3) Nach dem schön singenden Apollon s. o. *[343₈]*. Ap. heisst dort *θεὸς προκαθηγεμών*; *bull. corr. hell.* VIII 1884 28.

4) So hiess Rheneia nach der tosenden Göttin, s. o. *[240₅]*. Auch der N. Keladusa ist auf sie, nicht (mit Grasberger S. 281) auf die tosende Brandung zu beziehen.

5) Nach dem göttlichen Opferwart, s. o. *[246₁₁]*.

6) Nach Artemis: Studniczka, Kyr. 144₄₆.

7) S. o. *[173₄]*.

8) Mz. (III. Jh.) *Gr. coins of Brit. Mus. Sic.* 226₆₈₈. Mit Unrecht wird diese Deutung des N.'s angezweifelt. Aehnlich heissen Epipolai nach Demeter Epipola (Hsch.) und in Kos ein Stadtteil Sitea nach der Göttin des Damatrions (Inschr. *bull. corr. hell.* V 1881 217₄; *Journ. Hell. stud.* IX 1888 324₄).

9) Thuk. 6₇₅; ₁₀₀. Vgl. Zeus Temenites auf Amorgos (Dittenberger, *Syll.* II² 531 § 11, der A. ₁₂ meint: *dei intellegendi videntur, quorum τεμένη erant sine templis*) und Poseidon Temenites auf Mykonos (ebd. 615₅).

10) Cic. *Verr.* II IV 53₁₁₉; Suet. *Tib.* 74.

11) App. *Mithr.* 101.

12) Str. XVII 3₂₂ S. 838 u. ö.

13) Aehnlich lebt der N. der Demeter Thermasia bei Hermione (Paus. II 34₁₂) im N. des Kaps Thermisi fort.

14) Ein paar charakteristische Beispiele werden genügen: Iul. *or.* IV 149b zitiert einen V. *ἵκετο δ' ἐς Πυθῶνα καὶ ἐς γλαυκῶπα Προνοίην.* Nonn. *D* 27₃₀₄ spricht von einem *ἀστὸς Ἐλευθοῦς*; *V A* 3₂₇₅ sagt: *formidatus nautis aperitur Apollo.*

die Entstehung der so gebildeten Ortsnamen sich auf einen Zeitraum verteilt, der über ein Jahrtausend umfasst, so wird die vollständige Innehaltung einer bestimmten Regel nicht erwartet werden dürfen. Das aber kann nicht bezweifelt werden, dass ursprünglich dieselbe Regel galt, wie für die analog gebildeten älteren Personennamen, dass nicht der Haupt-, sondern der Nebenname Ortsbezeichnung wurde. Nicht allein sind im allgemeinen weitaus die meisten in Betracht kommenden Namen so gebildet, sondern insbesondere alle nachweislich alten. — Wie nun aber für die ältesten Personennamen neben den Gottesnamen auch Stichworte aus der Geschlechtslegende verwendet werden, so auch für die Ortsnamen. Überaus häufig sind Benennungen nach natürlichen Gegenständen, an die sich ein Kult knüpfte. So heissen viele Orte nach den weissen Felsen, die als Eingang zur Unterwelt galten und von denen man zur Sühne herabsprang (Arginoeis, Leukas, Leukophrys, Phalakron, Phaidriades[1]), Skiron, Thorikos, Titanos[2])), andere nach den meist der Demeter heiligen Abgründen (*μέγαρα*; o. S. 53; 124) oder nach vermeintlichen Hadeseingängen (wie Pylos). Nicht weil es in einer Schlucht liegt, ist das Apollonheiligtum Delphoi[3]) genannt, sondern weil diese Schlucht mit ihren geheimnisvollen Ausdünstungen Mittelpunkt des ganzen dortigen Kultus war. Die von Tieren abgeleiteten epichorischen Namen beziehen sich grossenteils auf die Tierfetische, in denen man das Numen des Ortes verkörpert glaubte. So ist z. B. Boos aule[4]) nur äusserlich unserem Höhlennamen 'Kuhstall' zu vergleichen[5]); in Wahrheit heisst der Ort nach der heiligen Hürde. Der Berg Kokkyx oder Kokkygion bei Halike in Argolis empfing seinen Namen, weil der Göttervater sich dort in einen Kuckuck verwandelt haben sollte und weil man in alter Zeit dort wahrscheinlich im Kuckuck den Regendämon verehrte[6]); Damalis[7]) (Damalion) oder Bus[8]) am Bosporos heisst wahrscheinlich wirklich, wie es die Sage will, nach der Io in Kuhgestalt. Die geweihten Tiere der Artemis oder der mit ihr ausgeglichenen Göttermutter haben Ortygia, Prokonnesos[9]) und Arktonnesos[10]) den Namen gegeben. Fast von allen Stätten, die Namen dieser und ähnlicher Bildung tragen, werden Mythen erzählt, die öfter, als jetzt gewöhnlich angenommen wird, echt, aber auch dann, wenn sie von Gelehrten und Künstlern aufgebracht wurden, insofern wertvoll sind, als sie beweisen, dass die oft geleugnete religiöse Beziehung dieser Namen noch im späteren Altertum empfunden wurde. Noch häufiger dienen heilige Pflanzen oder Haine zur Namenbildung.

---

[1]) Nicht bloss von dem widerstrahlenden Sonnenlicht, wie noch Fick, Bezzenberger Beitr. XXI 1896 252 annimmt.

[2]) Tozer a. a. O. 366; Fick, Bezzenberger Beitr. XXII 1897 69.

[3]) *Δελφοί* (*Βέλφοι*) hängt etymologisch (s. z. B. Meister, Griech. Dial. I 118), mit *δελφύς* (*βέλφυς*) zusammen, und einen Zusammenhang des Belphinios mit Belphoi werden auch die späteren Delphier noch empfunden haben. Aber die dem N. unmittelbar zu Grunde liegende Bedeutung ist das nicht. — Fick, PN.[2] 467 leitet von *Δελφοί* ab *Δελφύνη* (= *Δελφεύνη* wie *Χαμύνη* = *Χαμαι-εύνη*): so hiess das in der delphischen Schlucht hausende Ungeheuer, s. o. *[102₁₁]*.

[4]) S. o. *[59₁₁; 367₃]*.

[5]) Wie noch Fick, Bezzenb. Beitr. XXI 1896 283 glaubt.

[6]) S. u. *[§ 292]*.

[7]) Arrian bei Eust. *D P* 140; *FHG* III 593_{35}, wo auch die übrigen Stellen gesammelt sind.

[8]) Polyb. IV 43_6; 44_4.

[9]) Wahrscheinlich nach den Hirschen, Dion. Chalk. *FHG* IV 305_{12}; Mzz. Head *h n* 465. Vgl. Keller, Tiere d. kl. Altert. 77.

[10]) S. o. *[318₄]*.

Askra 'Eiche' ist von Zeus Askraios nicht zu trennen[1]); Oinoe (Oineon[2])) und Kissos[3]) heissen nach den dem Dionysos heiligen Pflanzen, Elateia nach der Fichte, die dem Gott der phokischen Stadt[4]) geweiht ist, Daphne[5]) und Selinus nach Apollons Lorbeer und Eppich, Mekone (S. 124) nach Demeters Mohn, Melos nach dem Apfel der Aphrodite(?), Pitye nach der Fichte der Kybele, Elaia nach dem Ölbaum der Athena[6]), Praisos nach der dem Zeus heiligen Zwiebel[7]), Ptelea (d. i. Ephesos) nach der Ulme, unter der das Heiligtum der Artemis sich befand[8]). Daulis und Drios sind nicht nach dem Dickicht überhaupt genannt, sondern nach dem heiligen Gebüsch, in dem die Mainaden tanzten[9]), Thera[10]) und Agrai[11]) sind nicht die Jagdgründe schlechthin, sondern die Jagdgründe der Göttin. Nicht nach einer beliebigen schönen Weide, sondern nach der heiligen Weide der göttlichen Kuh Io heisst die Kultstätte, die der Insel Euboia den Namen gegeben hat[12]). Es kann nach diesen Beispielen, deren Zahl sich sehr leicht vermehren lässt, nicht bezweifelt werden, dass die meisten auf die Vegetation sich beziehenden Namen religiös sind, wie dies hin und wieder (z. B. bei Hiera Syke[13])) auch ausdrücklich ausgesprochen wird. Ebenso sind solche Namen, welche auf besondere Naturerscheinungen hinweisen, gewiss oft nicht unmittelbar nach diesen oder um ihrer selbst willen beigelegt werden, sondern weil man in ihnen das Walten göttlicher Mächte erkannte. So heissen Quellen und Flüsse, die durch die Gnade einer Gottheit heilkräftig waren, Akidon (Akidas), Akidalia, Ion[14]). Zahllos sind die Orte, die durch ihren Namen schlechtweg als heilige oder Opferstätten bezeichnet werden, wie Hiera[15]), Hierapolis; auch Naxos[16]) und Keos[17]) sind wohl so zu deuten. Auch nach den Zeremonien oder sonstigen Handlungen, die an der Kultstätte vorgenommen werden, kann der Ort heissen, wie Iolkos nach der heiligen Furche[18]), Deipnias nach

1) S. o. *[75_{17} f.]*.

2) Oinoe und Oineon bezeichnen dieselbe Stadt, Cahen, *Bull. corr. hell.* XXII 1898 358. — Der zweite Teil von *Οἰν-όη* wird von Prellwitz, Jahresber. üb. die Fortschr. d. kl. Altertumsw. CVI 1900 108 dem deutschen 'Au' gleichgesetzt; s. aber Meister, Gr. Dial. II 18.

3) S. o. *[209_{10}]*.

4) Poseidon in Elateia, Inschr. *Bull. corr. hell.* X 1886 367 f. Allerdings könnte Elateia auch direkt nach Poseidon Elates *[§ 293]* heissen.

5) Der Zusammenhang mit Apollon ist mehrfach bewahrt. Die spätere bithynische Insel Daphne war ursprünglich Apollonia genannt gewesen, Anon. *peripl. p. Eux. GGM* I 403_6; noch die Seleukiden nannten das grosse Heiligtum ihres Stammgottes und der Artemis am Orontes Daphne: Str. XVI 2_6 S. 750. Das heutige Daphni im Aigaleos ist sehr wahrscheinlich das der Sage nach von den Kephaliden gestiftete Pythion.

6) Vgl. Panofka, Abh. BAW 1840 351.

7) S. o. *[247_8]*.

8) Plin. *n h* 5_{115}; vgl. u. *[782 f]*.

9) Vgl. o. *[244_2]*.

10) Vgl. o. *[246]*.

11) O. *[34_5]*.

12) O. *[S. 59]*. An Hera hatte Panofka, Abh. BAW 1837 113 gedacht.

13) In Attika, wo die Feige zuerst gefunden sein soll, Magn. bei Athen. III 6 S. 74d. Ueber die Bedeutung der Feige s. u. *[§ 275]*.

14) Ueber die ersten N. s. o. *[S. 82_2]*, über Ion Str. VII 7_9 S. 327. Ueber die Bildung von Akidalia vgl. Lobeck, *Pathol. proll.* 98. Akidalia ist auch Bezeichnung Aphrodites (V*A* 1_{720}), Ion wahrscheinlich Apollons *[740 zu 739_7]*; vielleicht heissen diese beiden Flüsse unmittelbar nach den Gottheiten.

15) Ueber Ira in Malis und auf Lesbos s. o. *[632_4]*, über Hira (Eira) in Messenien Meister, Gr. Dial. I 72 f.; Schwartz, Herm. XXXIV 1899 444.

16) O. *[243_6]*. Weniger wahrscheinlich hatte Panofka, Abh. BAW 1841 87 an *νάκος* 'Bocksfell' gedacht.

17) S. o. *[234_{14}]*.

18) S. o. *[110_5, wo irrtümlich Anm. $_6$ u. $_5$ vertauscht sind]*.

der Speisung des Apollon[1]), Phanai[2]) auf Chios und Dades Akra vermutlich nach Fackelfesten[3]), Mainalos[4]) nach den Mainadentänzen, Magnesia nach Sühnopfern, Ankon[5]), Bady u. aa. nach der dort üblichen sakralen Prostitution. Auch die Bezeichnung des Berges Ocha bei Karystos wurde gewiss nicht erst nachträglich mit *ὀχεία* kombiniert[6]). Der Namen Kanathos[7]), der wahrscheinlich zum Herakult gehört, ist nicht unwahrscheinlich mit dem samischen Feste Tonea in Verbindung gebracht worden[8]). Der Kallichoros[9]) heisst nach den heiligen Tänzen. Wie bei den analog gebildeten Personennamen ist allerdings bei diesen Ortsnamen auch möglich, dass sie sich unmittelbar auf die Ortslegende bezogen, in der sich die an der Opferstätte herrschende Sitte wiederspiegelt. Denn sicher sind auch viele Ortsnamen Stichworte aus der Lokallegende. Die Gründungsgeschichte des italischen Hydrus oder Hydruntum[10]) fusst auf einer Legende, die wahrscheinlich einen Regenzauber ätiologisch erklärte; und so sind auch die Bezeichnungen von Keos[11]), Tenos[12]) und Andros[13]) als Hydrussa und der Namen der karischen Insel Hyetussa und der milesischen Quelle Hyetis nicht, wie dies gewöhnlich geschieht[14]), unmittelbar auf den Wasserreichtum, sondern auf Legenden zu beziehen, nach denen Aristaios, Zeus, Dionysos oder eine andere Gottheit den Wasserreichtum spendete. Polos heisst ein dem Atlas heiliger Ort mit Beziehung auf die Himmelskugel, deren Träger jener Riese sein sollte[15]); den Namen Xypete trägt ein attischer Demos, der sich des vom Himmel gefallenen Palladions rühmte[16]). Amprestion, nach der Verbrennung des Herakles, heisst eine Stätte des Öta[17]). Sehr gross kann die Zahl solcher Namen deshalb nicht sein, weil der in der Regel eingliedrige[18]) Ortsnamen, wenn er sich auf einen

---

[1]) S. o. *[107_{1}]*.

[2]) Nach ihm hiess der chiische Apollon Phanaios (Hsch. *s v*; vgl. Korn. 32 S. 196 Os.; *Φανεός* ist Macr. *S* I 17_{34} überliefert); Keil, Herm. XXIX 1894 279 erinnert an Phaino (auf einer in Halikarnassos gefundenen Mz.), die er für eine Artemis hält.

[3]) Nicht nach Feuerzeichen, was Fick, Bezzenb. Beitr. XXI 1896 260 daneben für möglich hält.

[4]) So vermutet zweifelnd, aber gewiss mit Recht Fick, Bezzenb. Beitr. XXI 1896 277.

[5]) O. *[347_{9}]*.

[6]) StB. *s v Κάρυστος* 362_{16} *ἐκλήθη δὲ τὸ ὄρος ἀπὸ τῆς . . . μίξεως Διὸς καὶ Ἥρας.* Vgl. Hsch. *Ἡρόχια· τὰ θεοδαίσια· οἱ δὲ ἑορτήν· οἱ δὲ ἱερά*; *CIG* 2556 und dazu Welcker bei Schwenck, Myth. Andeut. 273. — Welcker, Götterl. I 364 übersetzt 'Sprungberg' und vergleicht den N. Thornax *[§ 292]*; Roscher, Iuno und Hera 73_{218} denkt an den Brautwagen.

[7]) S. o. *[65_{8}]*.

[8]) Panofka, Abh. BAW 1840 337 übersetzt ihn als 'Geflecht'.

[9]) So heissen ein Brunnen in Eleusis (Hom. *h* 5_{272}) und ein Bach im Norden Kleinasiens *[321_{6}]*.

[10]) StB. *Βιεννος* 169_{4}.

[11]) Hsch. *s v Ὑδρ*; Herakl. *FHG* II 214_{9}; Plin. *n h* 4_{62}. Zu der Legende vgl. o. *[S. 235]*.

[12]) StB. *s v* 621_{11}.

[13]) Plin. *n h* 4_{65}.

[14]) Z. B. hinsichtlich Tenos von Bursian, Geogr. II 468 zu 467_{2}.

[15]) S. o. *[72_{2}]*; vgl. das lesbische Polion *[o. 299_{28}]*.

[16]) S. u. *[774_{3}]*, wo auch Poteon erklärt wird. Das Verhältnis ist nicht etwa so, dass man des falsch gedeuteten Namens wegen die Sage in X. lokalisierte.

[17]) Lact. Stat. *Th.* 4_{158}; vgl. Usener, Sintfluts. 64 f. — Auf dem Oeta auch *Φρυγία ἀπὸ τοῦ ἐκεῖ πεφρύχθαι τὸν Ἡρακλέα*, StB. *s v* 673_{6}. — Natürlich ist auch in dieser Beziehung vieles umgedeutet worden. *Γενέθλιον* heisst nicht *[591_{4}]* nach Theseus' Geburt, sondern nach Poseidon *Γενέθλιος* *[§ 293]*. Ueber die Umdeutung des N.'s Apesas s. o. *[188_{1} f.]*.

[18]) Dass primäre zweigliedrige epichorische N., wie Bosporos, Themiskyra *[323; 584 f.]*, Lykoreia, Argura *[59_{14}]*, Euboia, Naupaktos *[445_{17}]*, Kynaitha selten sein müssen, ergibt sich aus den Kompositionsgesetzen. Bisweilen half sich die Sprache, indem sie den Namen aus zwei (bisweilen nachträglich verschmolzenen) Worten bestehen liess, wie

Vorgang bezieht, wie Arai[1]) oder wie Harma[2]), das von dem Wagen des Amphiaraos abgeleitet wurde, meist zu unbestimmt ist, um eine unzweifelhafte Deutung zuzulassen; zahlreichere Ortsnamen sind nach Symbolen der Gottheit oder nach Kultusgeräten, die übrigens auch in der Legende vorkommen konnten, gebildet. So heisst Mallos nach den mit Wolle umwickelten Kränzen[3]), der Kalathionberg bei Gerenia wahrscheinlich nach dem in mehreren Kulten wichtigen heiligen Korbe[4]), Korykos nach dem Ledersack, der im Hermesdienst verwendet wurde[5]), Tripodiskos nach dem Dreifuss des Apollon, Lyra nach einer im Kult gebrauchten Leier. Für andere Namen, die nicht deutbar sind, ist dasselbe Verhältnis deshalb zu erschliessen, weil sie regelmässig im Kult derselben Gottheiten wiederkehren. So gehören z. B. Sikelia[6]) und Sikinos[7]) zum Dienste des Dionysos, für den auch der Satyrtanz Sikinnis (Sikinna)[8]) bestimmt gewesen sein wird.

Alle die bisher genannten sakralen Ortsnamen entsprechen hinsichtlich des Gebietes, dem sie ihrer Bedeutung nach angehören, durchaus den ältesten Personennamen. Ebenso sind aber die seit dem VII. Jahrhundert aufkommenden Bildungen den seit derselben Zeit auftretenden Personenbenennungen fast völlig gleichartig. Der Namen wird jetzt durch Suffixe von den Götter- oder Heroennamen abgeleitet, und zwar zuerst und am häufigsten mit Hilfe des Suffixes *-ιον*. Namen dieser Bildung bezeichnen ursprünglich das Heiligtum, dann aber auch die dazu gehörige Ansiedlung[9]) oder auch den Berg, auf dem sie errichtet sind, wie Artemision, Typhaonion oder Typhion[10]). Namentlich bei Heroen und bei solchen Göttern, die ursprünglich Menschen gewesen sein sollten, waren solche Bildungen üblich, wie Ephialt(e)ion, Iasonion, Leukotheion, Pelion[11]), wofern nämlich diese Namen von denen der Heroen abgeleitet sind, nicht von denen der Götter, nach denen dieselben heissen und mit denen sie später z. T. wieder verschmolzen wurden. Dies scheint aber in der That der Fall zu sein; obgleich nämlich einzelne dieser geographischen Bezeichnungen schon im alten Epos auftreten, werden Namen dieser Art erst in

---

Ἡφαίστου φῦσαι, Γλαύκου πήδημα, Κυνὸς οὐρά; vgl. daneben das dazu gehörige Kynuria, das nicht mit Savelsberg, Zs. f. vergl. Sprf. XVI 1867 62 als *confinium* zu deuten ist. Nach falscher Analogie scheint Lykosura, die bekanntere Nebenform für das inschriftlich bezeugte Lykura, gebildet zu sein. Thumb, Zs. f. vergl. Sprf. XXXII 1893 133. Der N. bedeutet 'Wolfswache', nicht 'Lichtberg'.

[1]) StB. 109_5 *Ἀραί· Ἰωνίας νῆσοι τρεῖς οὕτω καλούμεναι διὰ τὰς ἀράς, ἃς Δωριεῖς ἐποιήσαντο πρὸς τοὺς Πενταπολίτας.*

[2]) S. o. *[72_{10}]*.

[3]) Eust. *D* 875.

[4]) Die dort verehrte Klaia (Paus. III 26_{11}) scheint der trauernden Demeter verwandt; auf deren Kult weist auch die Höhle beim Heiligtum. Gerade dem Demeterkult gehört der *κάλαθος* vorzugsweise an.

[5]) S. o. *[91; vgl. 252_7; 327_{21} f.]* Noch von Curtius, Gött. Gel. Nachr. 1861 157 wird der N. fälschlich als Sackloch erklärt, obwohl schon Panofka, Abh. BAW 1841 82 die Beziehung zu Hermes (freilich unter falscher Namenserklärung) erkannt hatte.

[6]) S. o. *[243_8 ff.]*.

[7]) Der Eponym ist S. des aus einer Dionysoslegende stammenden Thoas und der Neias Oinoie (Ap. Rh. 1_{625} ff. m. Sch.).

[8]) Dion. Hal. *ἀρχ.* 7_{72}; Athen. 1_{37} S. 20 c; XIV 28 S. 630 b; Poll. 4_{99}. Ein Kreter Sikinnos galt als Erfinder.

[9]) Einer der ältesten N. dieser Art ist wohl Ilion *[o. S. 90]*.

[10]) Auch *Νυσήιον*, *Z* 133, muss wahrscheinlich in diesen Kreis gezogen werden. Es heisst wohl nach *Νῦσος*, dessen N. in *Διόνυσος* steckt.

[11]) Der N. bedeutet gewiss nicht (Fick, Bezzenb. Beitr. XXI 1896 245) 'Lehmberg'. — Jünger sind Bildungen auf *-ειον*: *Δημήτρειον*, *Ἀπολλώνειον*, StB. 86_2 f. u. aa.

jüngerer Zeit recht häufig[1]). Deutlich ist der jüngere Ursprung dieser Benennungsart bei den mit demselben Suffix gebildeten Ortsnamen auf *-ία* (Apollonia, Hephaistia, Heraia, Poseidonia oder Poteidaia u. s. w.). Einer der ältesten von ihnen scheint Heraia, wenn nämlich um das wahrscheinlich von Pheidon gestiftete arkadische Heraheiligtum sich gleich anfangs eine Stadt dieses Namens erhob; im übrigen sind die mit solchen Namen bezeichneten Niederlassungen im Mutterland, dessen Ortsnamen im allgemeinen einer älteren Kulturstufe angehören, weit seltener als in den Kolonien, und keine hat eine mythische Geschichte; sehr wenige werden im Epos überhaupt erwähnt, in der Ilias und Odyssee vielleicht gar keine[2]). Noch jünger ist die verwandte Bildung auf *-εία*, mit Hilfe derer in der Diadochenzeit viele Städte nach dem vergötterten oder als Stadtgründer verehrten Monarchen oder nach seiner Gattin genannt worden sind. Die andere, zweigliedrige Bildungsweise der jüngeren Personennamen kommt, wie bereits bemerkt, für die Ortsnamen nach den Kompositionsregeln wenig in Frage; sie wird dem Sinne nach auch hier ersetzt durch die aus zwei Worten bestehenden Bildungen, wie *βωμὸς Ἀθηνᾶς*, *Ἕλλης πόντος*[3]), *Ἀχίλλειος δρόμος*[4]), *Παρθένου ἱερόν*[5]), *Ἑκάτης ἄκρον*, *Σελήνης ἄκρον*[6]), *ἄκρα Γέροντος*, *Γεροντία νῆσος*, *Γερόντων λιμήν*[7]), welche letzteren drei nach dem göttlichen Meergreis heissen. Besonders beliebt sind die mit *λιμήν* gebildeten zweiteiligen Hafennamen, die von Götter- und besonders von Heroennamen gebildet sind[8]). — Die Dichter verwenden die Bildung mit Hilfe des Suffixes als eine vollkommen durchsichtige auch zur neuen Bezeichnung von Ortsnamen: sie nennen also z. B. Paros nach seiner Hauptgöttin Demetrias und Samos nach der bräutlichen Hera Parthenia. Aber insofern tritt nun allerdings ein gewisser Unterschied von den analogen Personennamen ein, als diese mit nicht sehr zahlreichen Ausnahmen von den Hauptnamen der Gottheit abgeleitet sind, während bei den Ortsnamen diese Ableitung zwar bei den älteren und wichtigeren, sozusagen offiziellen Namen, wie die oben angeführten Stadtnamen beweisen, ebenfalls bevorzugt wird, daneben aber doch auch in grösserem Umfang von Dichtern, nicht ganz selten aber auch in

---

[1]) Bildungen wie *Ὠλενίη πέτρη* in Elis (*B* 617; *Λ* 757), *Παρθένιον φρέαρ* in Eleusis (?Hom. *h* 5_{99}; s. PUNTONI S. 85) und *Παρθένιος ποταμός* (*B* 854), deren sich einige bis in spätere Zeit erhalten haben, zeigen vielleicht, dass diese Namen anfangs mit einer gewissen Scheu gebraucht wurden.

[2]) Epichorische Namen auf *-ία* und vielleicht selbst auf *-εία* finden sich allerdings im Epos, z. B. *Ἀνεμώρεια*, *Ἄνθεια*, *Ἀσκανίη*, *Δαρδανίη*, *Θρινακίη*, *Κορώνεια*, *Τροίη*, *Φθίη*, wozu dann noch die Namen mehrerer Länder (z. B. *Λυκίη*, *Μῃονίη*) und Inseln (z. B. *Ὀρτυγίη*, *Ὠγυγίη*) kommen. Die Namen sind z. T. ihrer mythischen Beziehung nach deutbar, der Stammnamen aber, von dem sie unmittelbar herkommen, ist bei allen dunkel. Einige mögen direkt nach dem N. von Göttinnen heissen (wie sicher *Ἀδρήστεια*, *Ἀμφιγένεια*, *Γραῖα*), andere nach Kultbezeichnungen, die auch Götternamen zu Grunde liegen.

[3]) Dass erst umgekehrt die Heroine nach dem Hellespont heisse, ist ein unglücklicher, aber noch von FICK, BEZZENB. Beitr. XXII 1897 12 gebilligter Einfall älterer Gelehrten.

[4]) Str. VII 3_{19} S. 307.

[5]) Str. VII 4_{2} S. 308 *Παρθένου ἱερόν, δαίμονός τινος* (StB. *s v* 504_{13}).

[6]) Es ist gewiss nach einem Selenetempel, nicht (CURTIUS, GGN 1861 155) von der sichelförmigen Gestalt genannt.

[7]) Vgl. FICK, BEZZENB. Beitr. XXII 1897 7.

[8]) FICK a. a. O. führt die Genitivbildungen *Ἀγχίσου*, *Ἀλκινόου*, *Εὐνόστου*, *Ἡρακλέους*, *Μονοίκου*, *Μενελάου*, *Μενεσθέως*, *Ὕλλου*, *Φόρκυνος*, *Φρίξου λιμήν* und die Adjektivbildungen *Ἀχίλλειος* und *Ὑλλικὸς λιμήν* an.

Prosa, namentlich zu den Namen von Bergen, Flüssen und kleineren Niederlassungen die Beinamen der Götter verwertet werden. Aber auch hier überwiegen diejenigen Beinamen, die im Sprachgebrauch fast an die Stelle des eigentlichen Namens getreten sind. So sind die Namen der Berge Kerykion, Triopion, Parthenion[1]), von denen der letztere auch Ansiedlungen[2]) und als Parthenios Flüsse[3]) bezeichnet, von den Griechen wohl kaum als Ausnahme der Regel empfunden, dass zu diesen Bildungen der Hauptnamen verwendet zu werden pflegt. Es gibt nun zwar auch Namen, die von selteneren Epitheta gebildet sind, wie Akakesion, Tauropolion, Tauromenion, Merusion[4]), Dotion[5]), 'Aöion, Mantineia[6]), Kalaureia[7]), Lakereia[8]). Aber hier können uns unbekannte Lokalverhältnisse entscheidend gewesen sein. Bei der langen Dauer dieser im vulgären Gebrauch weiter wuchernden und dann manchmal nachträglich in die Litteratur eindringenden Bildungsweise können auch wirkliche Ausnahmen um so weniger befremden, als der Übergang der zweiteiligen Namen zu einteiligen, die nur eines der beiden Worte enthalten, zu allen Zeiten gebräuchlich war und leicht auch den umgekehrten Übergang herbeiführen konnte.

Überblicken wir das griechische Namensystem, so ergibt sich, dass die religiösen oder wenigstens mythischen Namen entschieden überwiegen. Dem Altertum ist dies immer bewusst geblieben; so erklärt sich, dass die antiken Gelehrten den Satz verallgemeinerten und Eponymen von Ländern, Städten, Flüssen und Bergen auch da annahmen, wo sie nicht überliefert waren, und dass bei späteren Dichtern frei erfundene Gestalten vorzugsweise nach geographischen Bezeichnungen ihrer angeblichen Heimat heissen. Die mythischen Namen haben für die Personennamen jedenfalls keine geringere und für die Ortsnamen jedenfalls eine grössere Bedeutung gehabt, als heutzutage die Heiligennamen selbst in Südeuropa. Wie das Mittelalter diese Namenbildung von den Griechen empfangen hat, so haben sie diese selbst wiederum aus dem Orient überkommen, wo sich fast jede der besprochenen Klassen von Namen in zahlreichen Beispielen nachweisen lässt. So eröffnet sich selbst von diesem engbegrenzten Standpunkt aus ein Ausblick auf den Zusammenhang der menschlichen Kultur.

259. Dämonen und Götter. Der Überblick über die griechischen Orts- und Personennamen hat uns den Unterschied zwischen den späteren Haupt- und Nebennamen der Gottheiten in eine relativ sehr alte Zeit hin-

---

[1]) So heissen z. B. eines der arkadischen Grenzgebirge (auf dem Hera Parthenia verehrt wurde, Sch. Pind. *O* 6_{149}), ein Vorgebirge in Chersonnesus Taurica (Str. VII 4_2 S. 308) und ein Vorgebirge in Lydien (Artemid. StB. *s v* 504_3).

[2]) Z. B. auf Euboia (StB., Stavropullos, *'Εφ. ἀρχ.* 1895 151) und am kimmerischen Bosporus (Str. VII 4_5 S. 310).

[3]) Auf Samos (nach Hera, Kallim. *fr.* 213 = Imbrasos) und in Paphlagonien (*B* 854 ff. u. ö.; *ἐκλήθη δ'ἐκ τοῦ συνεχῶς περὶ αὐτὸν τὴν παρθένον Ἄρτεμιν κυνηγετεῖν*, StB. *s v* 503_{24}; Orph. *A* 730 f. identifiziert ihn mit dem auch sonst genannten Kallichoros, dessen N. als Flussn. neben Parthenios vielleicht auch in Eleusis erscheint, Hom. *h* 5_{272}; vgl. $_{99}$ *[751_1]*). Parthenios wird unter vielen anderen Flüssen als S. des Okeanos und der Tethys bei Hsd. *Θ* 344 genannt.

[4]) Nach Artemis Meroessa; vgl. StB. 446_7.

[5]) S. o. *[S. 109]*.

[6]) Nach Zeus (s. o. *[206_7]*) oder vielleicht nach Apollon; s. Paus. VIII 9_1; Mzz. (*Journ. Hell. stud.* VII 1886 97 f.). Vgl. Immerwahr, Kulte u. Myth., Ark. I 129.

[7]) O. *[S. 190_{10}]*. Fick, Bezzenb. Beitr. XXI 1896 256 vergleicht den N. des arkadischen Berges *Ἀπέλαυρος*.

[8]) S. o. *[S. 111]*.

aufzurücken gelehrt: die ersteren sind bei der ältesten Bildung von griechischen Eigennamen fast gar nicht verwendet. Die Thatsache ist sehr merkwürdig und ihre Erklärung nicht ganz leicht. Es wäre erstens denkbar, dass die Kultbezeichnung der Götter schon in jener fernen Periode wie auch später gewöhnlich aus zwei Namen (Athena Alea, Artemis Iphigeneia) bestand und dass grundsätzlich nur der zweite Teil namenbildend verwendet wurde. Andererseits könnte das Fehlen der grossen Götter in den älteren theophoren Namen auch durch die Annahme erklärt werden, dass diesen Göttern ursprünglich nicht ihre spätere Bedeutung zukam, dass sie vielmehr erst im Laufe einer langen Entwickelung die einzelnen Lokalnamen an sich zogen und zu Beinamen degradierten. Es würde dies zu der in neuerer Zeit mit grosser Gelehrsamkeit begründeten Hypothese stimmen, dass, wie alle Begriffsbildung, so auch die Bildung der Götterbegriffe durch allmähliche Verallgemeinerung vor sich gegangen sei[1]). Ob die Analogie zutreffe, darüber lässt sich streiten; die religiöse Begriffsbildung vollzieht sich keineswegs immer nach logischen Gesetzen, und selbst wenn es für die Religionsgeschichte im ganzen richtig sein sollte, dass die allgemeineren Gottesvorstellungen von den besonderen abgeleitet sind, so braucht es sich doch nicht für alle ihre einzelnen Teile zu bewähren. Darüber aber sollte kein Zweifel sein, dass dies Bildungsgesetz für die Entstehung der griechischen Gottesvorstellungen nicht ausreicht. Den zahlreich vorhandenen Fällen, wo es gilt, lassen sich viele andere entgegenstellen, in denen umgekehrt von den universalen Begriffen der grossen Gottheiten Sondergötter beschränkterer Wirksamkeit abgespalten werden. Der zusammenfassenden Tendenz wirkt eine auflösende entgegen: dass, wie wir sehen werden, die Entstehung der Vorstellung von den einzelnen Göttern das dunkelste Gebiet der gesamten griechischen Religionsgeschichte ist, erklärt sich z. T. aus dieser fortwährenden, oft unberechenbaren Durchkreuzung der beiden entgegengesetzten Strömungen. Der Trieb, die Götter zu spalten, ist so mächtig, dass ihm sogar solche Götter unterliegen, deren Begriff eine Teilung ausschliesst. Was wäre allgemeiner, einheitlicher als Zeus, der Himmel? Trotzdem hat es zahlreiche Lokalformen des Zeus gegeben. Offenbar stehen seit ältester Zeit den universalen Gottheiten lokale gegenüber, deren Wirksamkeit an eine bestimmte Lokalität und oft an eine engbegrenzte Naturerscheinung, an einen Stein oder einen Baum gebunden ist und die wir in diesem Fall als Fetische bezeichnen können; weil aber die verschiedenen Kultformen sich fortwährend beeinflussen, werden die Lokalgottheiten an unzähligen Stellen verallgemeinert, während ebenso oft die allgemeinen Götter zu Lokalgöttern und manchmal selbst zu Fetischen erniedrigt werden. Die Entwickelung der religiösen Vorstellungen bei den Griechen lässt sich keineswegs einer einfachen, ungebrochenen Linie vergleichen. Die im ersten Hauptteil dieses Buches gewonnenen Ergebnisse, aus denen bisher nur die Bedingungen für die Entstehung der griechischen Gottesbegriffe abgeleitet worden sind, geben uns zugleich Aufschluss über die allmähliche Umwandelung dieser

[1]) H. Usener, Götternamen, Bonn 1896.

Begriffe selbst. In der ersten der von uns unterschiedenen Perioden, in der Blütezeit der kretischen Kultur, drängen die chthonischen Kulte jene heiteren Vorstellungen zurück, die sich an die Entflammung des Opferfeuers geknüpft hatten. Dieser Prozess kann zwar nicht in vielen, aber in entscheidenden Fällen festgestellt werden[1]). Götter, Kultusvorstellungen, Ritualgebräuche, die ursprünglich nichts mit dem Hades gemeinsam haben, erhalten innerhalb der kretischen Kultur eine Beziehung auf ihn. Während der folgenden Periode, also während der Blütezeit der Heiligtümer Euboias und Ostboiotiens dauert dieser Umwandlungsprozess fort. Nach und nach ergreift er den grösseren Teil der gesamten Religion. Schliesslich gab es kaum noch ein bedeutenderes Heiligtum, das nicht irgend welche Anstalten zum Verkehr mit den Unterirdischen gehabt hätte; die allgemeine Aufgabe der Religion, zu erlösen, hat sich spezialisiert: es handelt sich nicht ausschliesslich, aber überwiegend um eine Erlösung von den Mächten des Hades, von denen man damals alles Leid des Menschen ableitete. Dabei nannten sich die priesterlichen Geschlechter, deren Mitglieder sich mit dieser Erlösung befassten, gern die Nachkommen derjenigen Dämonen, deren schädliche Wirkung sie zu brechen versprachen; offenbar wollten die Zauberer eben mit dieser ihrer Abstammung die Kenntnis des Gegenzaubers rechtfertigen. — Die folgende Periode, die Blütezeit der minyeischen und der lokrisch-thessalischen Staaten trägt ein ganz anderes Gepräge. Die aufgeklärten oberen Klassen wenden sich von der einseitigen Verehrung der chthonischen Wesen ab; der bisherige Glauben sinkt allmählich zum Aberglauben herab. Die während der vorhergehenden beiden Epochen zurückgedrängten älteren religiösen Vorstellungen werden wieder frei; aber, wie sich die Geschichte nie wiederholt, so ist auch das, was jetzt geschaffen wurde, nicht eine einfache Wiederherstellung des Alten. Das Aufkommen des Heldenliedes musste den religiösen Vorstellungen einen völlig neuen Inhalt geben. Aus der unermesslichen Anzahl der Dämonen sondert sich eine kleine Anzahl von Göttern aus; diese erhalten eine menschlich empfindende Seele, und die meisten steigen aus der Tiefe der Erde empor und verteilen unter sich die Oberwelt. Der in den Himmel ragende Olympos wird ihre gemeinsame Wohnstätte. Aber auch von denjenigen Dämonen, die vom Göttersitz ausgeschlossen waren, haben viele wenigstens

[1]) Schon in den ältesten Kulturen, z. B. in der ägyptischen, werden manche Lichtgötter, sofern sie während der Nacht in der Unterwelt weilen, als Gleichnis für die Auferstehung gebraucht und mit einzelnen chthonischen Vorstellungen ausgestattet. Aber von dem Prozess, den wir hier schildern, ist dies ganz verschieden; hier handelt es sich darum, dass Funktionen der Lichtgötter auf die Unterirdischen übergingen. Dieselbe Uebertragung findet sich dagegen bei den Semiten. Wellhausen, Reste arab. Heid.[2] 211 f. hält hier die chthonische Bedeutung für ursprünglich. Vgl. ebd. 212: 'Die Götter sind den Dämonen artverwandt und, sofern sie an einem bestimmten Gegenstande auf Erden haften, sind sie aus Dämonen erwachsen, aus den Genien des Orts, des Baumes, der Quelle, der Schlange'. S. 214 erklärt er den ihm vorschwebenden Prozess: die Kultusgötter lösen sich von den Elementen, die ursprünglich ihren Kultus an einer bestimmten Stelle veranlassten, dann steht nichts im Wege, sie mit den himmlischen Erscheinnngen zu kombiniren. Anfangs glaubte Wellhausen sogar, das Feueropfer den ältesten Semiten absprechen zu müssen, wogegen sich ebd. 248 ein sehr bemerkenswerter Einwand findet. — Mir scheint einleuchtend, dass der in Griechenland bei der weit reicheren Ueberlieferung deutlich zu verfolgende Prozess uns einen Anhalt gibt, auch die ganz analogen Erscheinungen bei den Semiten zu verstehen.

die erstere der beiden Umformungen mit durchgemacht: hat sich das Machtgebiet der Nymphen, der Charites und wie sie alle heissen, nicht vergrössert, so sind doch auch sie menschenähnliche und im ganzen menschenfreundliche Wesen geworden. Aus anderen Dämonen wurden geradezu Menschen der Vorzeit, selten durch eigentliche Hypostase, weit häufiger — was aber das spätere Heldenlied aufgegeben hat — so, wie schon in der ersten Periode, indem der in der Erde waltende Geist als die nach dem Tode fortwirkende Psyche eines Menschen galt; zusammen mit den Kultstiftern, von denen schon die alten Legenden erzählt hatten, bildeten diese zu Menschen umgeformten Dämonen eine neue Klasse mythischer Wesen: die Heroen. — Die nächste Periode, die durch die Vormachtstellung von Argos eingeleitet wird, setzt diese Entwickelung fort; der Prozess wird aber noch beschleunigt durch den immer wachsenden Einfluss der prunkvollen Zentralheiligtümer. Sie sind erbaut von denselben Fürsten, für die das Heldenlied erklang: so sind sie auch mit sehr wenigen Ausnahmen eben den Gottheiten geweiht, die im Liede den Helden hilfreich zur Seite stehen. An den alten Hadeskultstätten der kretischen und euboiisch-boiotischen Kultur erheben sich jetzt die Heiligtümer der neuen grossen Kultgötter. Was man im fünften Jahrhundert fälschlich aus der delphischen Kultlegende erschloss, dass in Delphoi Apollon an die Stelle der Ge getreten sei, ist doch wahr, wenn man es als Ausdruck für die zweihundert Jahre früher in Delphoi und in ganz Griechenland vollzogene Umwandelung betrachtet. Waren die Dämonen noch nicht zu segensreichen Göttern und Heroen umgeformt worden, so wurden sie oft im Mythos Gegner der Götter, die neben sie traten und sie verdrängten; die aus den Dämonen entstandenen niederen Götter und Heroen werden Begleiter, Diener oder Günstlinge der neuen Hauptgottheit, mit der sie oft auch in ein genealogisches Verhältnis treten[1]. Bisweilen sind die Götter der neuen Tempel auch geradezu den alten Dämonen gleichgestellt worden und haben ihren Namen als Beinamen behalten: das sind die Fälle, die, fälschlich generalisiert, zu der Vermutung geführt haben, dass die grossen Gottheiten durch Zusammenfassung der Dämonen entstanden sind. Die ursprüngliche chthonische Beziehung der meisten dieser Namen wurde natürlich jetzt vergessen oder umgedeutet; denn noch mehr als schon in der lokrisch-thessalischen Periode, blickt man jetzt voll Verachtung auf den Aberglauben, der die Beschwichtigung der unterirdischen Feinde durch Zaubermittel erstrebt. Entsprechend dem gesteigerten sittlichen Bewusstsein wird auch die Gottheit in höherem Grad als sittliches Wesen empfunden, ohne aber darum ihre Beziehung auf ein natürliches Objekt, das ihr zugefallene Herrschaftsgebiet, zu verlieren; ja, es finden vorübergehend noch Erweiterungen dieser Gebiete statt. Aus dem Orient kommt der Kult der Himmelskönigin,

[1]) So war z. B. von einem orchomenischen Genealogen der 'Schrecker' Ptoios (vgl. *πτοιέω*) zum S. des Athamas gemacht worden *[o. 79$_{10}$]*; seit auf dem Ptoion der Apollontempel gegründet ward, heisst er S. des Apollon. Nach dem von Spiro (Hermes XXIX 1894 149) herausgegebenen Scholion zu Paus. IX 23$_{6}$ ist (v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. a. a. O. 247) StB. 63$_{4}$ *Ἀκραιφία* zu verbessern: die M. des Ptoos von Apollon heist Zeuxippe. — Ein Heiros Ptoios erscheint auch auf der von Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXII 1898 244 verbessert herausgegebenen Inschrift.

deren Macht sich im Monde äussert; nicht bloss die Hera von Argos, fast alle die grossen weiblichen Gottheiten haben eine Zeit lang die Tendenz dieser Himmelskönigin gleich zu werden, ohne dass es einer einzigen vollständig gelingt. — Vergleichen wir mit dieser sich aus dem früher Gefundenen unmittelbar ergebenden Entwickelung der Gottesvorstellungen die jetzt gewonnene Einsicht in die Geschichte der griechischen Orts- und Personennamen, so stellt sich eine vollständige Übereinstimmung heraus. Die erste Klasse der Orts- und Personennamen entspricht der Religionsstufe der kretischen und euboiisch-boiotischen Kultur. Die göttlichen Wesen dieser Periode sind überwiegend Dämonen der Finsternis, die in der Erde, in seltsam gestalteten Felsen, im Wasser hausen und deren Namen daher ohne weiteres für die natürlichen Gegenstände gebraucht werden, in denen man sie gegenwärtig wähnt. Die Ansiedlungen der Menschen liegen zwar grossenteils nicht unmittelbar bei den Kultstätten, die nicht nach dem praktischen Bedürfnis der Gläubigen errichtet, sondern durch das Mirakel der Gottheit ausersehen, sich oft, wie im Orient[1]), auf Höhen[2]) oder im Walde befanden; gleichwohl werden die meisten Stadtburgen und Dörfer teils ebenfalls nach den Göttern der Stätte, auf der sie angelegt sind, teils aber nach den Naturerscheinungen genannt, in denen man den Dämon des Ortes gegenwärtig wähnte. Und weil der Zauberer, wie wir sahen, als Abkömmling des Dämons, ja gewissermassen selbst als dämonisches Wesen betrachtet werden wollte, so gibt er dem Sohne, der sein Gewerbe fortsetzen soll, den Namen eben des Dämons, von dessen Wirkung er Heilung verspricht. An Göttern universellerer Bedeutung hat es zwar natürlich auch in diesen Perioden des überwiegenden Dämonenglaubens nicht gefehlt, ja sie hatten sich namentlich in Boiotien bereits zu bestimmten, häufig wiederkehrenden Komplexen zusammengeschlossen: Poseidon z. B. war oft mit Athena oder auch mit Apollon und Demeter oder mit Artemis, letztere auch mit Dionysos, Hermes mit Aphrodite oder Demeter oder Athena gepaart. Aber erstens bezeichnen alle diese Namen ebensowohl Götterklassen wie Einzelgötter und dann geben nicht diese dem Heiligtum Bedeutung und Ruhm, sondern die Zaubermittel, durch welche unter ihrer Aufsicht die Dämonen abgewehrt oder sogar zur Hilfeleistung gezwungen werden; ja es kommt auf die höhere Gottheit, wo überhaupt eine solche verehrt wird, so wenig an, dass Zauberzeremonien sich oft ganz ohne Rücksicht auf die Gottheit verbreiten und fast nie bloss in einem einzigen Kultkomplex angewendet werden. So erklärt sich das Zurücktreten der höheren Götter im Namensystem; für Ortsnamen waren ihre Namen auch deshalb weniger geeignet, weil sie nicht so leicht an einer begrenzten Stätte wohnhaft gedacht wurden. — Alles dies änderte sich, als während des Aufblühens der lokrischen und thessalischen Gemeinden die Bildung der späteren griechischen Göttergestalten begann. Neu gegründete Orte nennen sich jetzt nach den grossen Gottheiten, deren Verehrung den Hauptkult der Stadt ausmacht und die oft zugleich als Veranlasser der

---

[1]) v. Baudissin, Stud. zur sem. Religionsgesch. II 1878; F. v. Andrian, Der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker, Wien 1891.

[2]) R. Beer, Heil. Höhen der Griech. u. Röm., Wien 1891.

Gründung hingestellt werden. Weil aber die Gottheit nicht mehr an der Kultstätte selbst in der Erde wohnt, heisst die Gründung nicht mehr nach dem Gotte selbst, sondern ihr Namen wird mit einem Suffix vom Gottesnamen abgeleitet: so erhält z. B. eine durch ein apollinisches Orakel gegründete Stadt, die den weissagenden Gott als Gründer verehrt, nicht den Namen Apollon, sondern Apollonia. Ebenso wenig werden jetzt Menschen, auch wenn sie ihren Ursprung auf die grossen Gottheiten zurückführen, nach diesen genannt; hatte sich der Zauberer einst die Macht des Dämons beigelegt, von dem er abzustammen vorgab, so behauptet der Fürst, der sich von der Gottheit ableitet, wohl noch, ihr Liebling, aber nicht, ihr an Macht ebenbürtig zu sein.

Genügt unsere Kenntnis von jener fernen Zeit, diese Entwickelung im allgemeinen mit Sicherheit zu erkennen, so sind wir dagegen ausser stande, alle Einzelheiten zu unterscheiden, festzustellen, bis zu welchem Grade, auf welche Weise, in welcher Reihenfolge die geschilderten Tendenzen sich durchsetzten. Unsere Quelle sind lediglich die Überbleibsel der verschiedenen in diesen Perioden entstandenen Vorstellungen im geschichtlichen Griechenland, die wir begrifflich zu sondern unternehmen. Diese Sonderung ist nicht schwer; auf der einen Seite sittliche oder wenigstens menschlich empfindende Wesen, die der Gläubige sich durch Opfer geneigt macht; auf der anderen Dämonen, die in Fetischen hausen und die durch Zauberei dem menschlichen Willen dienstbar gemacht werden. Die Verfolgung dieser beiden Vorstellungen führt zu zwei Gedankenreihen, die in sich festgefügt sind und deren einzelne Glieder sich gegenseitig erklären. Diese Sonderung ist unter allen Umständen lehrreich, aber ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild von einem bestimmten Zeitpunkt kann sie natürlich nicht geben. Notwendig gab es uns unbekannte Widerstände, welche die konsequente Entwickelung verlangsamten und an einzelnen Punkten ganz verhinderten; so wenig wie zu irgend einer Zeit war gewiss in jenen fernen Zeiten die Vorstellung des Menschen von der Gottheit widerspruchslos: wenn sie im folgenden doch als eine wesentlich einheitliche erscheinen sollte, so ist zu bedenken, dass sich die Inkonsequenzen aus unseren Erkenntnisquellen unmöglich ergeben können.

Der Umstand, dass wir zwar das Entstehen der religiösen Vorstellungen bei den Griechen, nicht aber ihren Zustand während einer bestimmten Periode zu erkennen vermögen, bestimmt natürlich die Anordnung des Stoffes. Von selbst gliedert sich die griechische Religionsgeschichte in drei grosse Perioden, von denen die beiden ersten den eben geschilderten Richtungen innerhalb der späteren Kulte und Mythen entsprechen: die erste, die Blütezeit der kretischen und euboiisch-boiotischen Kultur umfassend, zeigt im ganzen einen rohen, dem Fetischismus nahestehenden Dämonenglauben; in der zweiten, die bis zur Diadochenzeit reicht, wird unter dem Einfluss der Kunst die Religion mit Idealgestalten erfüllt; in der dritten geht die erreichte Höhe langsam wieder verloren. Statt die religiösen Vorstellungen zu schildern, wie sie in diesen Perioden w a r e n — was, wie gesagt, ungenaue Bilder ergeben würde — versuchen wir — was obenein auch interessanter ist — zu erkennen, wie sie w u r d e n.

Nicht Gemälde des Dämonenglaubens, der Religion der Blüte- und Verfallzeit werden entrollt, vielmehr wird gezeigt werden, wie die vorherrschenden Tendenzen dieser drei Perioden im Kampfe mit widerstrebenden älteren Perioden durchdrangen.

I. Das Vordringen des Gespensterglaubens und der Zauberei während der Blütezeit der kretischen und der boiotisch-euboiischen Kultur.

a) Wesen der Geister.

260. Der Geisterglaube gehört an und für sich nicht zur Religionsgeschichte; denn religiös sind nur diejenigen Lehren, die eine Erlösung des Gläubigen durch Mittel in Aussicht stellen, welche die versprochene Wirkung eingestandenermassen und natürlicher Weise nicht haben können. Der Zauberer dagegen gibt sich zwar — und das unterscheidet ihn von jeder, auch der irrenden Wissenschaft — nicht Rechenschaft über die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen dem Ritus und der gehofften Wirkung, aber eben deshalb fehlt ihm — und insofern steht er dem irrenden Gelehrten näher als dem Priester — das Bewusstsein eines natürlichen Widerspruchs zwischen beiden. Der Dämonenglaube gehört also einer Stufe des Denkens an, in der wissenschaftliches Denken und religiöser Glaube noch nicht gesondert sind; daher erklärt sich, dass wesentliche Teile des Aberglaubens sowohl in die Wissenschaft wie in die Religion übernommen werden konnten. Denn sobald die fehlenden Zwischenglieder ergänzt werden, entwickelt sich die Zauberei zur Wissenschaft. Die Medizin, Meteorologie und viele andere Zweige der Wissenschaften verraten im Altertum auf Schritt und Tritt ihren Zusammenhang mit der Zauberei, und selbst heutzutage wenden wir noch viele einstige Zaubermassregeln, z. B. Desinfektionen, an, indem wir die unbewiesenen und unerklärlichen Dämonen durch andere Lebewesen, die Bazillen, ersetzen. Verzichtete der Zauberer dagegen auf die wissenschaftliche Erklärung seiner Manipulationen, berief er sich auf ein Wunder, so nahm von selbst der Aberglaube religiöse Gestalt an und beeinflusste andere religiöse Gebräuche. Ein grosser Teil der religionsgeschichtlichen Erscheinungen auch im alten Griechenland sind ohne Bekanntschaft mit dem Aberglauben unverständlich; so weit dies der Fall ist, müssen wir also auch auf den Geister- und Gespensterglauben — der als ganzes ausserhalb unserer Betrachtung liegt — eingehen.

Zauberei und Aberglauben sind in der historischen Zeit abgestorbene Zweige am Baume des griechischen Lebens. Sie haben keine Entwickelung; ihre einzige Veränderung besteht darin, dass immer neue Äste verdorren, während umgekehrt die dürren — meist nach sehr langem Verharren in diesem Zustand — sich zersetzen. Ohne Geschichte, sind diese toten Vorstellungen doch für die Geschichte wichtig als Reste vergangener Entwickelungen: sie führen in Perioden, zu denen jeder andere Zugang versperrt ist. — Wie bei fast allen Völkern sind auch bei den Griechen die Dämonen überwiegend boshafte schädliche Wesen. Selbst wenn sie Gutes thun, handeln sie meist nicht nach ihrer Natur, sondern unter dem Banne

eines übermächtigen Zaubers, durch den der Mensch sie sich unterthänig macht. Viele von ihnen treiben ihr tückisches Wesen in der gefährlichen Mittagszeit, wenn der Mensch, von drückender Hitze bezwungen, in Schlummer fällt[1]); aber die Hauptzeit ihrer Wirksamkeit ist die Nacht[2]). Die kosmischen Mächte der Finsternis werden denen unter ihnen, mit denen sich die theogonische Dichtung beschäftigt, zu Eltern gegeben. Zwar nicht alle, aber weitaus die meisten Gespenster stehen in Beziehung zur Unterwelt, und zwar laufen auch hier während aller Perioden des griechischen Lebens zwei Vorstellungen neben einander her, so dass es unmöglich ist, eine auf dem Boden von Hellas als die ältere zu bezeichnen. Nach der dem primitiven Denken[3]) näher liegenden, niedrigeren und deshalb in der Ilias und Odyssee ebenso wie in den meisten Teilen des Ṛgveda[4]) und in den Religionsbüchern der Juden verschmähten, aber doch aus dem Volksglauben sich später in die Litteratur eindrängenden Vorstellung, sind es die Toten selbst, welche als Rächer (*προστρόπαιοι*[5]) oder *ἀραῖοι*[6]) erlittenes Unrecht ahnden. Wie bei anderen Völkern finden sich auch bei den Griechen Reste des Glaubens, dass diese Fähigkeit überhaupt oder wenigstens in der Nähe des Grabes unbeschränkt war[7]).

---

[1]) Pan wird um Mittag gefürchtet; dann schlummert er und darf nicht geweckt werden, Theokr. *id.* 1_{18}; vgl. Philostr. *im.* 2_{11} II 357 K.; Kaibel, *ep.* 802; Long. *pastor.* 2_{26}; Drexler, Epiph. d. Pan, Philol. n. F. VI 1894 731 f.; Roscher, Abh. SGW XX 1900 45 des S.-A. Artemis-Hekate erscheint zu Mittag (Luk. *Philops.* 22; vgl. die von Lobeck, *Agl.* II 1092 zitierte Stelle der *Acta mart.*); sie ist die Führerin der mittäglichen Gespenster (Usener, Rh. M. L 1895 147 verweist auf eine entsprechende keltische, auch in Galatia nachweisliche Vorstellung). Zu Mittag tanzen die Nymphen um eine Pappel bei Kallim. *h* 6_{39}, erscheinen die libyschen Nymphen dem Iason, Ap. Rh. 4_{1312}; zu eben dieser Zeit tanzen die Satyrn (Ov. *F* 4_{762}; Auson. *Mos.* 178) und regen sich die Geister in dem geheimnisvollen Totenhain, Luc. *Phars.* 3_{423}. Vgl. auch den von Abel, *Orph.* 291 abgedruckten Hymnos auf Helios v. $_{12}$ (Dilthey, Rh. M. XXV 1870 334). Von den einzelnen später zu besprechenden Dämonen fürchtete man zur Mittagszeit die Empusa (Sch. Arstph. *βάτρ.* 293; vgl. Ilberg, Sphinx 31) und vielleicht die Seirene *[o. 345_8]*. Im heutigen Griechenland lebt die Vorstellung von den Mittagsgeistern fort (Politis, *Μελ.* I 106 f.; B. Schmidt, Volksl. d. Neugr. 94 ff.; Rodd, *Cust. and lore* 181 f.); sie ist aber auch in Italien (Trede, Heident. in der röm. Kirche IV 362), in Mitteleuropa (Grimm, DM II² 1114; Mannhardt, WFK II 37), bei den späteren Juden (Grünbaum, ZDMG XXXI 1877 251) und auch sonst nicht unbekannt: vgl. Haberland, Die Mittagsst. als Geisterstunde, Zs. f. Völkerps. XIII 1882 313; Laistner, Räts. d. Sph. I 1 ff.; 31 ff. u. bes. Drexler bei Roscher, ML II 2832 ff. — Ueber die Milchstrasse als *daemon meridianus* s. Tiele, Ant. Himmelsb. 150.

[2]) Vgl. z. B. (Hippokr.) *morb. sacr.* 4 S. 593 Kühn; Chamail. bei Athen. XI 4 S. 461 c; Babr. *f.* 63_5.

[3]) Daher findet sich diese Vorstellung bei den meisten wilden Völkern. Vgl. z. B. über die Finnen M. Müller, Beitr. I 265.

[4]) Oldenberg, Rel. d. V. 568 f.

[5]) Aisch. *Choeph.* 287; Plat. *leg.* IX 8 865 de; Antiphon 2 *Αγ*$_{10}$; *Γδ*$_{10}$; *EM* 42_7 (*s. v. αἰώρα*, von Erigone). Rohde, Ps. I² 264_2 zeigt bei diesem Wort und bei *ἀραῖοι*, wie allmählich die beiden oben hervorgehobenen Vorstellungen in einander übergehen; über Erinys vgl. u. *[768_1]*.

[6]) Soph. *Trach.* 1201; *fr.* 367; Eur. *IT* 766; *Med.* 608 K.

[7]) Für einen solchen Rest hält Sartori, Arch. f. Religionsw. II 1899 205—225 die 'Totenmünze'. Der Gebrauch, dem Toten ein Geldstück in den Mund zu stecken, ist bekanntlich weit verbreitet; er findet sich z. B. in Arabien, wohin er nach Wellhausen, Reste arab. Heident.² 180 aus Persien gelangte, bei den Slaven (Hertz, Werwolf 125) und selbst bei den Germanen sind Spuren bemerkbar (Grimm, DM II³ 791; Wuttke, Deutsch. Volksabergl.³ 434 = ² 463). Dennoch kann die Sitte wenigstens in der Form, wie sie sich erhalten hat, kaum älter sein, als das geprägte Geld, da fast überall eine Münze verwendet wird; wenn bisweilen andere Gegenstände den Toten mitgegeben werden, z. B. auf Naxos ein Wachskreuz mit den Buchstaben Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστός) Ν(ικᾷ) (Bent,

Es hat sich nie im Volksglauben die auch vielen Heroenkulten zu Grunde liegende Vorstellung verloren, dass der Geist des Toten in der Nähe seines Grabhügels weilt[1]). Hier sollte er die seiner Leiche oder ihrem Wohnort zugefügten Beleidigungen empfinden und bestrafen[2]). Wenn Herakles bei Sophokles von Hyllos fordert, er solle ihn unbeweint bestatten, und im Falle des Ungehorsams droht, ihm als Strafgeist zu erscheinen[3]), so ist dies wohl nicht anders als aus der volkstümlichen Auffassung zu erklären, dass der Tote auch noch nach der Bestattung auf der Erde zu weilen vermag. Aber nach der in der Litteratur weit überwiegenden Vorstellung ist der Tote, sobald er in den Hades eingegangen, von jeder Rückkehr auf die Oberwelt abgeschnitten. Dieser Eintritt wird nach der aus der Ilias[4]) bekannten, später oft wiederholten[5]) auch bei anderen Völkern häufigen[6]) Vorstellung durch die Bestattung vermittelt. Sehr wahrscheinlich haben auch bei den Griechen die bei der Verbrennung vollzogenen Zeremonien ursprünglich z. T. eben den Zweck gehabt, der Seele das Wiederkommen unmöglich zu machen. Den Unbeerdigten stehen nach späterem Aberglauben[7]), der mannichfache Nachwirkungen auch in der Dichtung hinterlassen hat[8]), die gewaltsam Gestorbenen, die *βιαιοθάνατοι*, *βιοθάνατοι* oder *βίαιοι*[9]) gleich: sie weilen in

---

Cycl. 363), so ist dies natürlich — auch abgesehen von der Aufschrift — eine noch jüngere Form. Wahrscheinlich ist der Gebrauch ein Nachklang aus dem klassischen Altertum, wie er sich auch im heutigen Griechenland, in Makedonien, Thrakien, Kleinasien und bei den Albanesen findet (Rennell Rodd, *Cust. and lore* 126). Innerhalb der altgriechischen Vorstellungen ordnet sich aber der Gebrauch in einen anderen Zusammenhang *[405]* ein, was freilich nicht ausschliesst, dass er in letzter Linie doch hierher gehört.

[1]) Vgl. z. B. Plat. *Phaid.* XXX 81 d.

[2]) Vgl. Sikes, *Class. rev.* VII 1893 392 f., der hierauf auch Hsd. *ἐ κ ή* 750 *μηδ' ἐπ' ἀκινήτοισι* (= Grabmal) *καθιζέμεν* bezieht.

[3]) Soph. *Tr.* 1201. — Oidipus droht (Soph. *OK* 93), den Thebanern Ate zu senden. Vgl. auch Eur. *Herakleid.* 1034; 1044.

[4]) Die übrigen Seelen halten nach *Ψ* 72 f. die Seele des unbeerdigten Patroklos ab, über den Fluss zu fahren und sich unter sie zumengen. Aber in der kleinen Nekyia der Odyssee unterreden sich die von Hermes zum Hades geleiteten Seelen nicht Begrabener (*ω* 187) ohne weiteres mit den übrigen. Die Seele des unbeerdigten Elpenor ist *λ* 51 ff. im Hades, aber nahe dem Eingange.

[5]) S. z. B. Ov. *M* 7_{611}; Tertull. *an.* 56 u. s. w. Nach *VA* 6_{329} müssen die Seelen der Unbeerdigten 100 Jahre irren. — Auf Vb. schwebt öfters die Psyche um den aufgebahrten Leichnam (z. B. Benndorf, Gr. sic. Vb. XXXIII S. 65 f.) oder fliegt vom Grabmal zum Himmel (ebd. XIV S. 33).

[6]) Vgl. z. B. Liebrecht, Zur Volksk. 398 f. — Namentlich die semitische Vorstellung stimmt auch hier ganz zu der griechischen. Jeremias, Babyl.-assyr. Vorstell. S. 54.

[7]) Vgl. bes. *Miss* Macdonald, *Inscr. relat. to sorcery in Cyprus* (*proceed. of the soc. of biblic. archaeol.* XIII 1890/1 160). S. auch Heliod. *Aith.* 2_5; Luk. *Philops.* 29; Kaibel, *Ep.* 624; Plut. *Cim.* 1. Anderes bei Rohde, Ps. I² 264_1; II 363_1; 412; 424.

[8]) Bei Aisch. *Eum.* 98 droht die gemordete Klytaimestra, sie werde furchtbar umgehen; der von Sohnes Hand getötete Laios ist nach Stat. *Theb.* 1_{297} noch nicht jenseits der Lethe; er geht noch um. Nach Val. Fl. 3_{383} ff. kehren die Gemordeten mit Erlaubnis des Zeus (ursprünglich des chthonischen?) zur Oberwelt zurück und quälen den Mörder. — Bei *VA* 6_{426} ff. wohnen die vorzeitig gestorbenen Kinder *[s. u. 761₈]*, die unschuldig Verurteilten, die Selbstmörder, die aus Liebe Gestorbenen und die im Kampfe Gefallenen zwar schon im Hades, aber, wie in der Odyssee Elpenor, an dessen Eingang. Vgl. Norden, Herm. XXVIII 1893 360 ff. u. (gegen Dieterich, Nek. 151 ff.) XXIX 1894 313—316.

[9]) *βιοθάνατος* im Berl. Zauberpap. I (bei Parthey, Abh. BAW 1865 $127)_{248}$; II $(151)_{430}$ (die Stelle gehört trotz Dilthey, Rh. M. XXVII 1872 388 ohne Frage in diesen Zusammenhang); Paris. Zauberpap. 1950; *βίαιος* ebd. 333; 1394; 1885; 2208; 2887; Berl. Zauberpap. II $(154)_{145}$; $(155)_{171}$. Auf den kyprischen Defixionen (*Miss* Macdonald, *Proceed. of the soc. of bibl. arch.* XIII 1890/1 werden öfters (z. B. S. 178_{20} f.) *πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κὲ ἄποροι τάφης* genannt; vgl. ebd. S. 169 und über die ganze

der Nähe des Körpers[1]), schweifen aber auch als *ἀλάστορες*[2]) umher und werden nach einem im heutigen Griechenland[3]), in Italien[4]) und auch in Mitteleuropa[5]) fortlebenden Aberglauben zu allerhand Zauber beschworen[6]). Endlich werden auch die vor der Zeit Gestorbenen, die *ἄωροι* oder *ἀωροθάνατοι*[7]), im Volksglauben von dem Eingang in den Hades ausgeschlossen und können daher dem Willen des Zauberers dienstbar gemacht werden[8]). Ausserdem aber glaubte man, dass an gewissen Tagen des Jahres die Unterwelt offen stehe und die Toten an die Oberwelt heraufkommen[9]). Ferner standen viele Orte in dem Rufe, dass an ihnen die Toten durch die Pforten der Unterwelt aufstiegen und durch geheimnisvolle Riten dem menschlichen

---

Vorstellung A. Dieterich, Phil. Jbb. Suppl. XVI 1888 792_2. Einzelne Fälle derartiger Schrecknisse durch Seelen Gemordeter sammeln Lobeck, *Agl.* I 302 k.; Leop. Schmidt, Eth. d. Gr. I 116 ff. Auch in der Kurpfuscherei wurde mancherlei Zauber mit den *βιοθάνατοι* getrieben; so sollte z. B. das Haar eines Gekreuzigten Fieber heilen: Plin. *n h* 28_{41}. Vgl. u. *[§ 273]*. — Dass die Kreuzwege nach einem weit verbreiteten Aberglauben (Oldenberg, Rel. d. Ved. 267 ff.; Wuttke, Deutsch. Volksabergl.^{2} 86 = ^{3} 89; vgl. den griech. Hekatekult) als Stätte der Geister galten, dürfte damit zusammenhängen, dass die Todesurteile häufig an solchen Stellen vollstreckt wurden.

1) Porph. *abst.* 2_{47}.

2) Die Grundbedeutung dieser Wesen ist allerdings zw.; Usener, Göttern. 293 sieht in ihnen vielleicht m. R. Dämonen, deren Beruf es sei, nicht zu vergessen. Aber bei Aisch. *Eum.* 98 sagt Klytaimestra doch wohl mit Rücksicht auf den Alastor *αἰσχρῶς ἀλῶμαι*, und unter den vielen Stellen, wo das Wort später erscheint (Aisch. *Ag.* 1501 f.; Soph. *OK* 788; Eur. *Phoin.* 1556; 1559; *Med.* 1047; 1322 K.; Paus. VIII 24_1 u. aa.) sind wahrscheinlich viele, allerdings nicht in jedem Fall sicher zu bestimmende, in denen es die irrende Seele bezeichnet. Vgl. Rohde, Rh. M. L 1895 12_2 und über die Bedeutung von *ἀλάστωρ* bei Aisch. Klausen, *Theol. Aesch.*, Berl. 1829 Diss. S. 56 f. In der ausführlichsten Stelle bei Plut. *def. or.* 14 f. scheint allerdings *ἀλάστορες* Gesamtbezeichnung der bösen Dämonen. Ueber Zeus Palamnaios s. u. *[§ 275]*.

3) Schmidt, Volksl. der Neugr. 169_2.

4) Ueber die Zauberei mit den *Decollati* s. Trede, Heident. in der röm. Kirche III 337—350.

5) Selbstmörder finden keine Ruhe im Grabe; viel Zauber wurde bekanntlich mit Gehängten getrieben, was Wuttke, Deutsch. Volksabergl.^{2} 128 = ^{3} 138 ff. fälschlich aus alten Menschenopfern erklärt.

6) Vgl. z. B. die *ἀγωγὴ ἐπὶ ἡρώων ἢ μονομάχων ἢ βιαίων* im Pariser Zauberpap. Z. 1391 ff.

7) Bekker, *Anecd.* I 24_{22}.

8) Plaut. *Mostell.* 499 f.; eine Beschwörung aus Karthago (*bull. corr. hell.* XII 1888 297_1) beginnt: *ἐξορκίζω σε νεκυδαίμων ἄωρε.* — Anderes im Paris. Zauberpap. bei Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 322 ff.; 342 f.; 1401; 2215; 2220; 2295; 2578; 2731: *τὰν Ἑκάταν σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἀώροις κεἴ τινες ἡρώων ἔθανον ἀγύναιοί τ' ἄπαιδες.* — *Hymn. in Hec.* (Abel, *Orph.* S. $289)_{12}$; vgl. Dilthey, Rh. M. XXVII 1872 387 f. S. auch Kaibel, *ep.* 376 a. E.; *IGSI* 1047. Jungfräuliche *ἄωροι* werden im Par. Zauberp. 2646; 2877 genannt. Vgl. u. *[769_6]* über Gello. Nach Tertull. *an.* 56 müssen die *ἄωροι*, wie nach den *physici* bei Serv. *VA* 4_{386} die *Biothanatoi*, die Zeit, die ihnen an ihrem vollen Leben fehlt, umherirren. Was Platon über die *ἄωροι* in seiner Quelle fand, ergibt sich aus *rep.* X 13 S. 615 c nicht; nach Luk. *Katapl.* 5 f. scheinen sie in den Hades zu kommen; vgl. auch Norden, Herm. XXIX 1894 313—316. — Nach einem modernen Aberglauben müssen die Kinderseelen als Irrlichter herumfliegen: Wuttke, Deutscher Volksabergl.^{2} 447 f. = ^{3} 478.

9) Die *πιθοίγια*, das Oeffnen des Fasses durch Hermes und das Herausfliegen der Seelen stellt ein rf. Vb. dar: J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XX 1900 101. Die Verfasserin, die auf das Oeffnen von Pandoras *πίθος* auch Soph.' Satyrdrama *Πανδώρα ἢ σφυροκόποι* (*TGF*^{2} 237 *fr.* 441 ff.) und die vielumstrittenen Vbb. mit dem gehämmerten Frauenkopf *[u. § 267]* bezieht, hat ganz im Sinne der obigen Darlegungen *[94_2]*, aber, wie es scheint, ohne von ihnen zu wissen, den Zusammenhang der *πιθοίγια* mit Pandoras *πίθος* erkannt. — Ueber das römische *Mundus patet* s. Fest. $142a_{21}$; Paul. 156_1; Macr. *s* I 16_{16} ff nach Varro. Ueber die Lemuria vgl. Ov. *F* 5_{421} ff. Auch in Indien ist die Vorstellung nachweisbar, jedoch erst in späterer Zeit, Oldenberg, Rel. d. Ved. 566. Andere Parallelen bei Rohde, Ps. I^2 239. — Alt scheint die Befristung des Umgehens der Toten auf 10 Tage, Spiegel, Eran. Per. 239. Oft wird die Zeit, in der die Toten zurückkehren, in den Teil des Jahres verlegt, in der die neue Saat und die Blumen aus der Erde aufspriessen, z. B. in Athen in den Anthesterion *[33]*. Die Germanen setzen die Gespensterzeit teils ebenfalls in den Frühling

Willen dienstbar gemacht werden könnten. Im öffentlichen Kult des historischen Griechenlands ist die Totenbeschwörung fast verschwunden; wir werden aber sehen (§ 276), welche Bedeutung sie an den grossen Heiligtümern während der Blütezeit der mittelgriechischen Kolonialstaaten besass. Ausser zur Weissagung bediente man sich der Totengeister zu mancherlei Zauber: es gibt wohl kaum ein Gebiet in der Natur oder in der Thätigkeit des Menschen, auf das sich die Macht der Seelen nicht erstreckt hätte. Entsprechend dem Gesamtcharakter des Dämonenglaubens (o. S. 758 f.) galten die Geister im allgemeinen als übele, den Menschen feindliche Wesen[1]). Wenn der abergläubische Bauer unserer Gegenden in dem Sturmesbrausen die wilde Jagd der Seelen zu hören wähnte, so folgte er damit nur einem Wahn, der sich direkt aus dem Altertum herleitet. Ebenso glaubte man, wenn Dürre das Land heimsuchte, den Einfluss der durstigen Seelen zu erkennen, welche Regenwolken aufsogen und die Quellen austranken. Trat Misswachs ein, brach eine Seuche unter Vieh oder Menschen aus, den Geistern der Toten konnte man sie zur Last[2]) legen. Aber auch dem einzelnen erscheinen sie, sei es im Schlafe, sei es im Wachen. Oft sind Abzehrungen und andere Leiden die Folge; namentlich geistige Erschütterungen[3]), übermässige Affekte[4]) werden ihrer Einwirkung zugeschrieben. In allen diesen Fällen handelt es sich nicht um gelegentliche Vorstellungen einzelner, sondern um Anschauungen, die in einer nicht gar fern zurückliegenden Zeit die grösste praktische Bedeutung hatten und die uns das Verständnis für viele wichtige Erscheinungen der griechischen Religionsgeschichte erschliessen werden.

261. Sind von dem Glauben an die Wirksamkeit der Totengeister zwar an sich beträchtliche, aber im Verhältnis zu der einstigen Bedeutung dieses Glaubens doch sehr wahrscheinlich nur geringe Reste übrig geblieben, so hat die spätere Zeit dagegen die andere, ebenfalls in die ältesten uns erreichbaren Schichten des griechischen Gottesglaubens hinaufreichende Vorstellung gepflegt, wonach die Geister nicht die Toten selbst sind, sondern göttliche Wesen, die im Dienste der Unterwelt stehen. Obwohl begrifflich streng unterschieden, werden diese beiden Klassen von Geistern doch thatsächlich fortwährend vermengt, und wie wir es bereits von den *προστρόπαιοι* und *ἀραῖοι* gesehen, sind auch andere Bezeichnungen, wie *κῆρες*, *ἀλάστορες*, den Toten und den von ihnen ge-

---

(Saupe, *Indic. superstit.* S. 9) teils — nach Pfannenschmidt, Germ. Erntef. 129 wegen des Aufgehens der Wintersaat — in den Herbst.

[1]) Unter dem Einfluss der Kunst sind auch die Heroen zu Wohlthätern der Menschheit geworden, die man zum Schutz gegen alle Uebel (Hippokr. *ἐνύπν.* II S. 10 Kühn) anfleht; im Volksglauben haben sich aber viele Spuren der ursprünglichen Auffassung erhalten: *κακοῦν ἕτοιμοι μᾶλλον ἢ εὐεργετεῖν* nennt sie z. B. jemand bei Menandr. (Zenob. 5_{60}; *fr.* 459 Ko.). Vgl. Chamail. bei Athen. XI 4 S. 461 c; Hsch. *κρείττονας· τοὺς ἥρωας οὕτω λέγουσι· δοκοῦσι δὲ κακωτικοί τινες εἶναι· διὰ τοῦτο καὶ οἱ παριόντες τὰ ἡρῷα σιγὴν ἔχουσι, μή τι βλαβῶσι.* Sehr charakteristisch ist Babr. *f.* 63.

[2]) So werden z. B. Val. Fl. 3_{453} die Toten angefleht, Saaten und Vieh zu verschonen und keine Pestilenz zu erregen (bei Kaibel, *ep.* 1034_{22} werden die *ὑπουδαῖοι θεοί* zur Abwehr von Seuchen angerufen).

[3]) Aisch. *Choeph.* 286 *τὸ γὰρ σκοτεινὸν τῶν ἐνερτέρων βέλος | ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων καὶ λύσσα καὶ μάταιος ἐκ νυκτῶν φόβος κινεῖ, ταράσσει.* Vgl. Sch. Arstph. *ὄρν.* 1490 (von den Toten) *ἀποπλήκτους ποιεῖν δύνανται.* S. auch Rohde, Gr. Rom. 387 A. 1.

[4]) Z. B. Liebe *[§ 269]*.

sonderten Geistern der Unterwelt gemeinsam; ja es gibt unter diesen letzteren nur wenige, die nicht gelegentlich als Totengeister betrachtet wären.

Unter dem Namen der Erinyen[1]) werden später mehrere Wesen zusammengefasst, die, wie sich wohl vermuten, aber nicht beweisen lässt, von Haus aus gleichartig waren: die Eumeniden[2]) von Sikyon[3]) und Keryneia[4]), die Semnai vom Areopag[5]) und von Phlya[6]), die Maniai von Megalopolis[7]), vielleicht auch die Potniai von der gleichnamigen Stadt in Boiotien[8]) und die Ablabiai (Ablabieis?) von Erythrai[9]). Erinyes in der Mehrzahl, die schon im alten Epos ziemlich häufig genannt werden[10]), kommen, was leicht Zufall sein kann, im Kult wohl nicht vor; wenigstens können die bisher dafür beizubringenden Zeugnisse nicht als völlig zuverlässig gelten. Dagegen stand am boiotischen Tilphossion[11]) und zu Thelpusa[12]) in Arkadien neben dem Fluchross Ar(e)ion als dessen Mutter von

[1]) Kampe, *Erinnyes*, Berl., Diss. 1831; Alex. de Prusinowski, *De Erin. relig. apud Graecos*, Berl. 1844; Aschenbach, Erin. bei Homer, Hildesh. 1859 Progr.; Rosenberg, Die Erin. Ein Beitr. z. Relig. u. Kunst d. Griech., Berl. 1874; Voigt, Leipz. St. IV 1881 287 ff.; Cesareo, *De Eumenidum specie ab Aeschylo adumbrata, riv. filol.* XXVII 1899 260—276; J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XIX 1899 206—225. — v. Wilamowitz-Möllendorff, Griech. Trag. übers. II[6] 225 ff. — Ueb. Kunstdarst. s. Rosenberg 45—87; J. Harrison a. a. O.; üb. die Kultstätten Rosenberg 34—45.

[2]) Hartung, Rel. u. Mythol. d. Gr. III 69 sucht zwischen Erinyes und Eumenides zu scheiden.

[3]) Paus. II 11_4. Voigt a. a. O. 306 erinnert an das Furienbad im Elissos (Helisson). Stat. *Th.* 4_{52}.

[4]) Paus. VII 25_7. Man erzählte hier von Orestes. — Nach Soph. *OK* 42 müsste man schliessen, dass die Erinyen als Eumeniden auch von den Koloniaten verehrt wurden; vgl. aber Rosenberg S. 43. — Eumeniden in Thespiai, *CIGS* I 1783.

[5]) Thuk. I_{126}; Arstph. *Ἱππ.* 1312; *Θεσμοφ.* 224; Plut. *Sol.* 12; Paus. I 28_6; VII 25_2. Ungenau sprechen Plut. *Thes.* 27 u. aa. von einem Eumenidenheiligtum. Ueber den Kult der Erinyen am Kolonos Hippios s. o. *[S. 39]*, über den Dienst der Semnai überhaupt O. Müller, Eum. 178 ff.

[6]) S. o. *[S. 41]*.

[7]) Paus. VIII 34_1 ff.

[8]) S. o. *[S. 82_8]*.

[9]) Dittenberger, *Syll.* II[2] 600_{67}. Rohde, Rh. M. L 1897 20 identifiziert sie mit den *Βλαβαί*, Soph. *Ant.* 1104; Aisch. *Eum.* 491.

[10]) *O* 204; *T* 259; 418; *Φ* 412; *β* 135; *λ* 280; *ρ* 475; *υ* 78. Dagegen in der Einzahl, was namentlich Kampe S. 10 für ursprünglich hält, *I* 571; *T* 87; *ο* 234. In der folgenden Litteratur schwankt die Zahl der Erinyes, die hier von den Eumeniden u. s. w. nicht zu trennen sind, lange: bei Aisch. ist sie bekanntlich viel umstritten, unsicher auch die von Eur. *IT* 944 gemeinte Zahl, neun Eumeniden kennt die orphische rhapsodische Theogonie (*fr.* 218). Zwei Eumeniden wurden nach Phylarchos *FHG* I 356_{76} in Athen verehrt; das ist nach Stan. Witkowski, *De patria Phylarchi* (*Księga pamiątkowa*, Festschr. der Lemb. Univ. für das Jubil. d. Univ. Krakau 1900) ein Versehen, entstanden aus der Angabe, dass von den drei athenischen Erinysstatuen Skopas (der Grossvater oder der Enkel?) zwei, Kalamis eine gefertigt habe (Polem. *FHG* III 127_{41}; Klem. Alex. *protr.* 4_{47} S. 41 Po.; vgl. Wellmann, *Istr. Callim.* 14). Da Demosth. 21_{115} drei *ἱεροποιοί* der Semnen kennt und da die 3 monatlichen Gerichtstage des Areopags mit den drei Göttinnen in Beziehung gesetzt werden, so kann nicht bezweifelt werden, dass im späteren athenischen Kult die bei chthonischen und weiblichen *[u. § 290]* Wesen so beliebte Dreizahl auch für die Erinyen galt. Das kann alt sein, aber sicher ist dies nicht; die Angabe über die Anfertigung der Statuen könnte einen Hinweis auf einen Moment des V. oder IV. Jh.'s enthalten, in welchem die Dreizahl eingeführt wurde. In der Litteratur erscheinen die 3 Erinyen (Eumeniden u. s. w.) zuerst Eur. *Or.* 400; 1660; *Troad.* 459. Von den N. begegnet Teisiphone (griech. nicht Tisiphone) zuerst V*A* 6_{571}; Alekto V*A* 7_{324}, Megaira V*A* 12_{846}; alle zusammen nennen erst Spätere wie Korn. 10; Apd. 1_3; Orph. *h* 69_2; *A* 968; Tz. *L* 406; Hyg. *f.* 1 S. 27_5 Bu. Die N. selbst scheinen trotzdem alt, aber ihre Zusammenstellung erfolgte wohl erst in der Litteratur. — Wie diese hat auch die bildende Kunst lange geschwankt: drei Erinyen erscheinen zwar schon im V. Jh. (z. B. Rlf. aus Argos, Ath. Mitt. IV 1879 S. 174 T. IX; rf. Vb.), daneben aber, wie noch auf jüngeren Vbb., je nach dem Bedürfnis der künstlerischen Gruppierung zwei oder eine.

[11]) S. o. *[78]*. Mit Unrecht wird die tilphossische Ueberlieferung angezweifelt von v. Wilam.-Möllend., Gr. Trag.-übers. II[2] 225_2.

[12]) S. o. *[200_1]*.

Poseidon Demeter Erinys[1]). — Dass die Erinys ursprünglich ein schrecklicher aus[2]) und in[3]) der Unterwelt wirkender Rachegeist war, kann als sicher betrachtet werden. Allerdings werden sie später gelegentlich, wie die meisten chthonischen Wesen, auch um Erntesegen angefleht[4]); bisweilen verkörpert sich in ihnen die heilige Ordnung der Welt[5]); die jüngeren Künstler haben den Typus des Grässlichen zu einem sanften Ernst gemildert[6]). Aber selbst in späterer Zeit herrscht die ursprünglich allein bezeugte Auffassung der Erinyen als Rachegöttinnen vor. Mit den Poinai werden sie öfters verwechselt[7]). Vielleicht bezeichnet sie als solche schon ihr Namen, wenn derselbe, wie das Altertum[8]) annahm, 'die Zürnende'

---

[1]) Das Alter der Verbindung zwischen Demeter und Erinys haben namentlich G. Hermann, *Op.* VI 2 200; Welcker, Gr. Götterl. II 491; H. D. Müller, Myth. gr. St. II 414; Rosenberg a. a. O. 25—34 (s. dagegen Milchhöfer, Anfänge der Kunst in Griechenl. 204; Wobbermin, Religionsgesch. St. 56) bestritten. Welcker nimmt an, die tilphossische Erinys sei M. des Ar(e)ion geworden, weil dieser den Helden im Flug zur Rache trägt, und da man in Thelpusa Demeter zur M. des Ar(e)ion machte, sei auf sie äusserlich der N. Erinys übertragen. Allein eine nahe Beziehung zwischen dem Tilphossion und Thelpusa ist klar, und die Uebertragung des boiotischen Kultes nach Arkadien wird auch von Welcker nicht bestritten; aber gewiss erfolgte diese Uebertragung früh, und es ist um so wahrscheinlicher, dass schon die tilphossische Erinys eine Demeter war, weil gerade in der euboiisch-boiotischen Kultur die Paarung Demeter, Poseidon (u. Apollon) häufig ist. Das Richtige hat hier O. Müller, Eum. 168 ff. gesehen. Freilich kann die Gleichung Demeter-Erinys, auch wenn sie alt ist, sekundär sein. Dagegen ist der Zusammenhang zwischen der Fluchgöttin Erinys und dem Fluchross Ar(e)ion gewiss alt, nicht von einem Dichter erfunden, wie noch Rosenberg S. 27 glaubt. Tümpel, Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 706 ff. (Voigt a. a. O.) will aus Sch. Soph. *Antig.* 126 (117) nachweisen, dass neben Demeter Erinys ursprünglich Ares stand, und dass aus dieser Paarung die spätere von Ares und Aphrodite hervorging. Indessen beruht jene Notiz auf einer nachträglichen Kultvermischung *[o. 89₅]*. Aber allerdings gehört Ares zu demselben Vorstellungskreis wie Ar(e)ion und Erinys, und so erklärt es sich, dass er am Areiopag und vielleicht am Grabe des Menoikeus, wo die Erinyen die Granatbäume gepflanzt haben sollten (Philostr. *im.* 2₂₉; II 384₁₆ K.; s. Tümpel a. a. O. 712) neben den Erinyen stand. — Breyer, Dem. Mel., Sprottau, Progr. 1895 will Ares' S. Arion von Erion, dem S. der Erinys trennen; aber (trotz Hoffmann, Gr. Dial. I 144) kann die auch von Meister, Gr. Dial. II 89 empfohlene Gleichsetzung von Ἐρίων und Ἀρ(ε)ίων *[o. 200₈]* m. E. für sicher gelten.

[2]) Vgl. o. *[411₄]* u. unten *[767₂]*.

[3]) Auch die Toten werden von ihnen gestraft, *T* 259, wo *ὑπὸ γαῖαν* nicht mit Iwanowitsch, *Opin. Hom.* 32 zu *αἵ*, also auf die Erinyen, sondern auf die büssenden Seelen zu beziehen ist; V *A* 6₅₅₅; vgl. auch *Γ* 278 (wo Iwanowitsch 33 für *καμόντας* nicht überzeugend *ἐόντες* vorschlägt; Aisch. *Eum.* 268 ff.; 340; *hik.* 230 ff.

[4]) Vgl. Aisch. *Eum.* 895; 904; 938 ff.; 1009. S. auch u. *[766₁]*.

[5]) Als Hera dem Ross des Achilleus menschliche Rede gegeben, lassen es die Erinyen nicht weiter sprechen, *T* 418; Helios, sagt Herakleitos (Plut. *exil.* 11), wird seine Masse nicht überschreiten, sonst werden die Erinyen, Zeus' Wächter, ihn ahnden. Mit den Göttern streiten die Erinyen gegen die Giganten auf dem von Visconti, *Bull. comm. arch. comm. di Roma* XV 1887 245 f. herausgegebenen Marmorrlf. der august. Zeit; schon auf dem rf. Vb. bei Minervini, *Mon. ant. ... da Barone* 1852 T. XXI bekämpft eine Erinys vor den auf einem Wagen stehenden Göttern Zeus und Hermes einen Giganten, der auf einem von Panthern gezogenen Wagen steht.

[6]) Wichtig für den Sieg dieser Vorstellung waren wohl die athenischen Statuen des Skopas (Paus. I 28₆; Urlichs, Skop. S. 48; Collignon, *Hist. de la sc.* II 241).

[7]) Vgl. z. B. Aisch. *Eum.* 323; Aischin. 1₁₉₀; Orph. *A* 982; jüngere Vbb. Vgl. Kampe S. 21; v. Wilamowitz-Möllendorff, Her. II² 200 zu v. 889; d. Opf. am Grabe zu v. 935. — Ueber die Poinai vgl. u. *[§ 290]*.

[8]) Paus. VIII 25₆ erinnert an ein arkadisches Verbum *ἐρινύειν* 'zürnen'; vgl. *EM* s v 374₁. Dass dies Wort erst aus *ἐρινύς* sekundär gebildet oder gar frei erfunden sei, ist nicht anzunehmen; aber die Wurzel ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen (Neuere, wie Hoffmann, Gr. Dial. I 102 ff., denken an *vīr, vīr* 'eifern' [vgl. *vīralis*], sodass also *ἐρινύω* für **ἐ-ρῑϝ-νύ-ω* stehen würde), und auch die Ableitung ist nicht unbedenklich (wenn man nicht *ἐλινύες* von *ἐλινύω* vergleichen will). Der Sinn passt jedoch: Erinys ist Kultgenossin des 'zürnenden' *[§ 293]* Poseidon, auch ist ihr N. dann synonym mit Nemesis *[vgl. o. 45₃]*, die gerade wie

bedeutet. — Die Macht solcher Rachegeister pflegt sich nach der primitiven Auffassung oft in Naturerscheinungen zu äussern. So hat man denn auch die Erinys gedeutet, sie z. B. auf die Erde, die das dunkele Blut trinkt [1]), auf den Winter [2]), auf die dunkele [3]) Wetterwolke, ihre Fackeln [4]) auf den Blitz, ihr Gebrüll [5]) oder Gebell [6]) auf den Donner bezogen und an die homerische *ἠεροφοῖτις Ἐρινύς* [7]) sowie daran erinnert, dass die Erinyen, wie die Sturmwolken in der Vorstellung von der wilden Jagd, als Jägerinnen oder auch als Hunde gedacht werden [8]). Auch mit den Gorgonen und namentlich mit den Harpyien [9]), die sicher als Wetterstürme aufgefasst wurden, berühren sich die Erinyen mannichfach; sie werden bisweilen geflügelt vorgestellt [10]) und den Harpyien gleich entführen sie die ihnen Verfallenen [11]). Die Harpyie Kelaino bezeichnet sich bei Vergil sogar als Gewaltigste der Furien [12]). Aber dies letztere Beispiel zeigt gerade, wie leicht die verwandten Vorstellungen von diesen Dämonen in einander übergehen und von einander Züge entlehnen konnten [13]); dass die

---

Er. Tote rächt, wenn ihnen von Lebenden Unrecht geschieht (Soph. *El.* 792), und daher ebenfalls bei Gräberverletzungen angerufen wird (Kaibel, *ep.* 119 u. 367). Jedenfalls ist diese von O. Müller, Eum. 165; v. Prusinowski 18; Welcker, Gr. Götterl. III 75 f.; J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XIX 1899 211 u. aa. gebilligte Ableitung weit besser als die anderen antiken (*EM* 374_2 ff.; vgl. Rosenberg S. 33 f.): a) von *ἐν ἔρᾳ* [= *γῇ*] *ναίειν* (ähnlich Kampe a. a. O. S. 43 u. Bachofen, XVI. Philol.-versamml., Stuttg. 1856 53 f., die *Ἐρινύς* als 'chthonisch' deuten; s. dagegen Aschenbach S. 11) oder b) *παρὰ τὸ τὰς ἀρὰς ἀνύειν* oder c) *παρὰ τὸ ἔρι καὶ ἀνύειν* oder d) *παρὰ τὸ ἐλινύειν . . . κατὰ ἀντίφρασιν* (ähnlich G. Hermann, *Op.* VI 2_{200} f., jedoch im Sinne von 'die langsam Strafenden'); vgl. auch e) Kornut. c. 10 p. 152: *Ἐρινύες ἐρευνήτριαι τῶν ἁμαρτανόντων οὖσαι*; und auch von den modernen Etymologien kommt keine in Betracht, weder die lange Zeit herrschende (s. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 100_{15}) Zusammenstellung mit Saranyú, für die selbst Buecheler, Rh. M. XXXIII 1878 6 und noch Schröder, Gr. Gött. u. Her. I 1887 115 und M. Müller, *Sc. of myth.* II 537 ff. eintreten, noch die Verbindung von *Ἐρι-(ε)νύ-ς* mit *Ἐννώ anus*, die Tümpel, Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 706* (vgl. O. Crusius, Phil. Jb. CXXIII 1881 295) zweifelnd vorschlägt.

1) So bes. Kampe S. 4; Voigt a. a. O. 293.

2) Schroeder, *De dracon. Graec.* 31_{11}. Vgl. Preller-Robert I 834.

3) Die schwarze Farbe der Erin. wird oft hervorgehoben, z. B. Aisch. *ἑπτ.* 977 (vgl. 699 *μελάναιγις*); Eur. *Or.* 313 *μελαγχρῶτες*; Ov. *h* 11_{103}. Ueber ihre schwarzen Gewänder s. Hense, Poet. Personif. 129.

4) Arstph. *pl.* 425; Aisch. 1_{190}; Orph. *A* 969; Enn. *Alcum. fr.* 3; V*A* 7_{457}; Ov. *h* 11_{103}; *M* 4_{483}; Sen. *H f* 982. Auch feuriger Odem (Aisch. *Eum.* 139; Qu. Sm. 5_{33}; Stat. *Th.* 1_{107}) und feurige Augen (V*A* 7_{448}; vgl. Orph. *h* 70_6; *fr.* 274 nach Maass, Orph. 187) werden den Er. zugeschrieben. — Dieterich, Nek. 199_2 meint, dass die Fackeln ursprünglich ausgesprochen sakrale Bedeutung hatten. Ueber den wahren Grund s. u. *[§ 269]*.

5) Eur. *IT* 286.

6) Aisch. *Eum.* 131.

7) *T* 87; *I* 571; *ἠέριαι*, Orph. *h* 69_9. Aschenbach S. 3 denkt an das Dunkel des Orcus; noch leichter bezieht man den Ausdruck auf das unsichtbare Walten der Erin.

8) Vgl. Aisch. *Eum.* 112; 146f.; 231; 246; Eur. *Or.* 827; Hsch. *κύων . . . οἱ δὲ τὴν Ἐρινύν.* Vgl. o. *[406_3]*. Bei Aisch. *[s. u. A. 13]* schlürfen sie Blut; bei Nonn. *D* 32_{100} streifen sie in den Wäldern umher. — Von Hunden der *Λύσσα* spricht Eur. *Bakch.* 970. — Vgl. über die Hundegestalt der Er. Roscher, Abh. SGW 1896 48 ff.

9) Mit beiden vergleicht sie die Pythia, Aisch. *Eum.* 48 ff. Vgl. Hsch. *Ὄρπα* (= *Ἅρπη*? Meister, Gr. Dial. I 49)· *Ἐρινύς* und im allgemeinen über Beziehungen zwischen Harpyien und Erinyen Dieterich, Nek. 56_1; Dümmler, Delph. 18_1. S. auch u. *[§ 268]*.

10) Eur. *Or.* 309; *IT* 281. Wohl aus scenischen Gründen stellt Aisch. (*Eum.* 51; 250) sie ungeflügelt vor; später scheint man ihnen auch auf dem Theater Flügel gegeben zu haben (rf. Vb., Millin, *Mon. inéd.* I 29).

11) Selbst die Ausdrücke für die Entführung stimmen, z. B. *ξυναρπάζειν*, Soph. *Ai.* 840; vgl. Nonn. *D* 10_{33} *ἥρπασαν ὁρμαὶ Εὐμενίδων*, und Plut. *ser. num. vind.* 22 *ἅπαντας ἠφάνισε καὶ κατέδυσεν εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον.* Harpyie M. des Ar(e)ion von Poseidon, Eust. *Ψ* 344 S. 1304_{58}; s. Rosenberg 27 f. Die den Eum. nächststehende Lyssa wird Gorgon genannt, Eur. *Ἡρ. μαιν.* 872.

12) V*A* 3_{252}.

13) So werden z. B. die Er. blutschlürfend vorgestellt, wie die Striglen (Aisch. *Ag.* 1188 ff.;

Erinyen dieselben Naturerscheinungen bezeichneten, ergibt sich ebensowenig daraus als aus den wenig einleuchtenden Deutungen ihrer Attribute und Funktionen. Eher könnte das Wirken der Erinyen den Misswachs bezeichnet haben, wie ja auch die zürnende Demeter, mit der sich die Erinyen in der That frühe berührt zu haben scheinen, Unfruchtbarkeit verursacht. Diese wird in der That unter den mannichfachen verderblichen Wirkungen der Erinyen besonders hervorgehoben[1]). Allein sie erscheinen gelegentlich überhaupt als verderbliche Wesen[2]). Viel besser wäre es begründet, wollten wir als ihre ursprüngliche Wirkung den Wahnsinn betrachten, welcher so oft als von ihnen erregt bezeichnet wird[3]), unter anderem in der alten Alkmaion- und Orestessage. Die letztere wird auch in den Kultlegenden zur Erklärung von Erinyenkultstätten herangezogen[4]), und zwar scheint dies auf einer wenn auch später durch die Dichtung beeinflussten, doch im Kerne sehr alten Überlieferung zu beruhen[5]). Gewöhnlich heissen die den Wahnsinn verhängenden Göttinnen in den Oresteslegenden Eumeniden, gewiss nicht, weil in der Entwickelung der Orestessage aus den Unholdinnen Huldinnen geworden waren[6]), sondern weil seit alter Zeit an den Artemis- und Dionysoskultstätten, wo von Orestes erzählt wurde, die Rachegöttinnen unter diesem Namen verehrt wurden. Aber eben deshalb ist es bedenklich, eine Funktion, die nur von einer Gattung der später in den Erinyen zusammengefassten göttlichen Wesen gilt, auf alle auszudehnen. In einem

---

Ch. 577 f.; *Eum.* 264; vgl. 183 f.; Rohde, Rh. M. L 1897 19), und Aisch. *ἑπτ.* 1054 spricht von *Κῆρες Ἐριν.*

1) Z. B. Aisch. *Eum.* 782 ff.; 802. Vgl. o. *[764 4]*.

2) Pestilenz erregen sie V *A* 12_{851} (vgl. 7_{455}); *sitis morbique famesque et populis mors una* ist ihre Wirkung nach Stat. *Th.* 1_{108}.

3) Wie z. B. V *A* 7_{346} f.; Ov. *M* 4_{499}; Nonn. *D* 21_{106}; 44_{261}. An den letzteren beiden Stellen schwingt die Göttin die Peitsche, wie schon bei V *A* 6_{570}. Das ist keine römische Erfindung, wie Belling, Kompositionsk. d. Verg. S. 53_1 meint; vgl. Aisch. *Choeph.* 290. S. auch Wieseler, GGA 1891 608 ff. Im Kult heissen die Erinyen Maniai *[u. A. 5; vgl. o. 763 7]*; ihnen zunächst steht die aus Eur. bekannte, nach ihm auch in der späteren Kunst (vgl. z. B. das rf. Vb. mit dem rasenden Lykurg, Jatta, *Ann. d. i.* XLVI 1874 198 f.) dargestellte Lyssa, die ebenfalls Sprössling der Nyx heisst (Eur. *Ἡρ. μαιν.* 814 f.; vgl. 824). S. über sie Panofka, *Bull. Nap.* V 1847 92; Dilthey, Arch. Ztg. XXXI 1874 80 u. unten *[§ 265]*.

4) Kampe S. 46.

5) In den Zaubereien im boiotischen Dienst des Dionysos und der Artemis Tauropolos, aus dessen Legenden Orestes stammt, muss von Wahnsinn die Rede gewesen sein. Den Verstand verlieren z. B. nach spartanischer Legende Astrabakos und Alopekos, als sie das von Orestes gebrachte Bild der taurischen Artemis *[161 14 ff.]* gefunden; Eurypylos, der wahnsinnig wird, als er das Bild des Dionysos erblickt (Paus. VII 19_7), stammt sicher aus einer Legende desselben Kulttypus; in Keryneia, wo ebenfalls Dionysos neben Artemis Tauropolos stand *[139 f.]*, sollte jeder Schuldige wahnsinnig werden, der den von Orestes gestifteten Eumenidentempel betrat (Paus. VII 25_7). In diesen Fällen ist Zufall und auch Beeinflussung durch die Dichtung ausgeschlossen. Es ergibt sich daraus mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass schon die alte Legende vom Wahnsinn des Orestes und vielleicht von seiner Heilung erzählte, dass aber die geistige Umnachtung ganz anders begründet war als in der späteren Sage. Dass erst die letztere die Eumeniden in den Kult von Keryneia und den Orestes in die Legende des Manienkultes *[A. 3]* eingeführt habe, ist unwahrscheinlich: der Dienst jener scheint an dem achaiischen Heiligtum uralt, und Orestes könnte zwar im VII. oder VIII. Jh. von Argos aus ohne Rücksicht auf den Kult nach Arkadien übernommen sein, wo ihn Pherek. *FHG* I 94_{97} und Eur. *El.* 1269 f. nennen und der ON. *Ὀρέστειον* (*Ὀρέσθειον*) in alte Zeit hinaufrückt *[703 2]*, aber die Maniailegende weicht doch von allen bekannten Formen der in der Dichtung gestalteten Orestessage, durch die sie freilich beeinflusst ist, in so wichtigen Einzelheiten ab, dass auch ihr wahrscheinlich eine alte Kultlegende mit zu Grunde liegt.

6) Wie selbst O. Müller, Eum. 177 meint.

anderen, ebenfalls der altboiotischen Kultur angehörigen Legendenkreis, dem Kreise des Oidipus, der zu den Erinyen kaum in minder enger Beziehung steht[1]), scheinen sie nicht Wahnsinn erregt zu haben; wenigstens hat sich in den aus der Legende fortentwickelten Sagen keine Spur davon erhalten. Gerade die Semnen, wie die Rachegöttinnen in diesem Kreis genannt zu sein scheinen, stehen nun aber der Erinys besonders nahe; gehört doch Oidipus zu demselben boiotischen Demeter- und Poseidonkreis, in dem seit alter Zeit erstere Göttin unter anderem auch den Namen Erinys geführt hat. Unter diesen Umständen ist es am vorsichtigsten, das Wirkungsgebiet dieser Klasse göttlicher Wesen sich nicht als beschränkt vorzustellen, ihnen vielmehr eine allgemeine strafende Bedeutung zuzuerkennen. Leicht möglich, wenn auch nicht eigentlich erweislich ist es, dass man die Wirkung dieser Unholdinnen, bevor sie von der Dichtkunst in den Dienst sittlicher Mächte gestellt und insbesondere zu Schützerinnen der Familienordnung erhoben wurden, durch Verwünschungsformeln, *ἀραί*, herbeiführen zu können glaubte; ein Rest dieser Vorstellung, die sich durchaus in den Rahmen der ältesten griechischen Religionsvorstellungen einfügen würde, wäre dann, dass auch später noch die Erinyen häufig synonym mit *ἀραί*[2]) gebraucht werden. Aber gewiss hat sich auch in der älteren Zeit die Wirksamkeit der Erinys hierin nicht erschöpft. Vielmehr war sie ein Wesen der Unterwelt[3]), bestimmt die Seele, der

---

[1]) O. Müller, Eum. 170. Infolge eines Kindersterbens bauen die Aigeiden in Sparta *ἐκ θεοπροπίου Ἐρινύων τῶν Λαΐου τε καὶ Οἰδιπόδεω ἱρόν* (Hdt. 4_{149}). Daraufhin hat Kern auf einer theraiischen Inschrift *IGI* III 367 *Ἐρι[νύ]ες* ergänzt, was Hiller v. Gärtringen (vgl. Thera I 150) billigt.

[2]) Aisch. *Eum.* 417; vgl. *Ch.* 406; *ἑπτ.* 70; 953 f.; Soph. *OT* 417 f. u. auch *Il.* 9_{453}; $_{566}$; *β* 135, sowie die *εὐκταία ἐρινύς*, Aisch. *ἑπτ.* 721. — S. auch Hsch. *Ἀρᾶς ἱερὸν ... Ἀθήνησιν.* (Ob aber Hsch. *Ἀράντισιν· Ἐρινύσι. Μακεδόνες* sich vergleichen lässt, ist zw.) Mit Rücksicht auf diese Flüche heisst es, dass Demeter Erinys Ar(e)ion, das Fluchross, geboren. Dass die Erin. ursprünglich die Verwünschungsformel sei, scheint mir trotz alledem eine zu weit gehende Folgerung M. Bréals (*compte rendu AIBL* IV xxi 1893 295) aus einer Stelle der Inschrift von Mantineia. Der Eid ist nach altgriechischer Vorstellung eine Selbstverfluchung für den Fall des Meineids, den daher die Erinyen rächen: *T* 260; Hsd. *ἔ κ ἡ* 803 u. aa. Ueb. die Fluchgöttin Ara s. u. *[§ 290]*.

[3]) *Χθόνιαι*, Soph. *OK* 1568; Orph. *h* 69_{8}; in den kyprischen Defixionen (*Miss* Macdonald, *Proc. of the soc. of bibl. arch.* XIII 1890/1 174_{26} u. ö.) heissen die *Ἐρινύες ὑποχθόνιοι*, Orph. *h* 69_{3} *μύχιαι* (vgl. *Ἄιδος μυχός*, *AP* VII 213_{6}; anderes bei Rohde, Ps. I² 135_{1}, der auch an Phaethon, Hsd. *Θ* 991 f. erinnert), *ὑπὸ κεύθεσιν οἰκί' ἔχουσαι | ἄντρῳ ἐν ἠερόεντι παρὰ Στυγὸς ἱερὸν ὕδωρ.* (vgl. Qu. Sm. 5_{484}). In der Unterwelt wohnen sie auch nach *I* 572; *T* 259; Aisch. *Eum.* 72; 115; 395; V*A* 6_{280} (vgl. Stat. *Th.* 1_{597}); 7_{324}, was Korn. 10 *διὰ τὸ ἐν ἀσαφεῖ κεῖσθαι τὰς τούτων αἰκίας* erklärt. An Unterweltseingängen scheinen sie auf dem Areopag, dem Kolonos Hippios und am Tilphossion verehrt gewesen zu sein. *Ἅιδου καὶ θεῶν Ἐρινύες* nennt sie Soph. *Ant.* 1075. Von der *Ἅιδου δράκαινα* spricht Eur. *IT* 277, von *famulae Ditis* Sen. *H f* 100. Maass, *Arat.* 367 f. erklärt Polyxo, die nach Paus. III 19_{10} Helena ihre Dienerinnen als Erinyen verkleidet zusendet, für die über die Erin. gebietende Hadeskönigin. Auch die meisten Genealogien (vgl. v. Prusinowski 58 ff.) verknüpfen die Erin. mit den Unterirdischen. Töchter des Hades und der Persephone sind sie bei Orph. *h* 69_{8} (vgl. 29_{6}; 70_{2}) und in der rhapsodischen Theogonie (*fr.* 218 Ab.), während sie in dem *fr.* 274 Töchter der Persephone von Apollon und bei Eudemos T. des Acheron und der Nyx heissen (*fr.* 218 Ab.). Die Nacht gilt auch sonst als M. der Erin., Aisch *Eum.* 322; 416; 745; 792; V*A* 12_{846}; Ov. *M* 4_{452}: Rosenberg a. a. O. 23 hält dies mit ungenügender Begründung für die ältere Genealogie. Auch T. der Erde heissen sie von Skotos (Soph. *OK* 40; vgl. 106) oder von Aither (?Hyg. *f.* 1 S. 27 Bu.); als Erde deutete Istros (*FHG* I 419_{9}; vgl. Wellmann, *Istr. Callim.* 14_{1}) auch die Eumenidenmutter Euonyme. Bei Hsd. *Θ* 183 ff. entstehen die Erinyen (als Vertreter des elterlichen Fluches) aus den Blutstropfen des Uranos. Nur die Genealogie Euphor. (Mein., *An. Alex.* S. 93; *fr.* 52), der sie zu T. des

nicht ihr Recht geschehen war, an denen zu rächen, welche dem Toten die Pflicht nicht erfüllt: eben weil diese Pflicht zunächst den jüngeren Verwandten obliegt, richtet sich der Fluch der Erinys auch in der späteren Vorstellung besonders gegen Verwandte[1]). Weil die Erinys den Toten rächt, war es möglich, dass man in ihr — wie in so viel anderen Gespenstern — die beleidigte, zürnende Seele selbst zu erkennen glaubte[2]).

262. Die Erinyen sind durch den Einfluss der Heldendichtung weitaus die berühmtesten unter den Schreckgestalten des Hades geworden; sie allein sind zu sittlichen Mächten ausgestaltet worden, ohne ihre ursprüngliche Bedeutung zu verlieren[3]). Von den vielen verwandten Gestalten haben in ihrer ursprünglichen Bedeutung eigentlich nur noch die bisweilen den Erinyen angeglichenen[4]) Keren[5]) einige Bedeutung in der ernsten Litteratur und im Kultus; sie erscheinen wie die meisten dieser Wesen bald als Geister der Toten selbst[6]), bald als eigene höllische Wesen[7]).

Phorkys macht, entfernt sich aus dem chthonischen Kreis. Als chthonische Wesen werden die Erinyen *δράκαιναι* genannt (Eur. *IT* 277) und mit Schlangen im Haar oder in den Händen geschildert (Aisch. *Ch.* 1049 f.; Eur. *IT* 279; *Or.* 246; Sen. *H f* 985; V *A* 6_{381}; über Kunstdarstellungen s. J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XIX 1899 213 ff.): gewiss nicht zunächst ein bloss ästhetisches Motiv, wie Aschenbach S. 15 glaubt, auch nicht infolge einer Neuerung des Aischylos, wie Paus. I 28_6 anzunehmen scheint, sondern nach alter Vorstellung. In einer Schlange auf einer Kunstdarst. will C. Smith, *Class. rev.* IX 1895 279 die Erinys der Polyxo erkennen.

[1]) Dies ist nicht nur in beinahe allen älteren Mythen der Fall, in denen sie auftreten, sondern bei Aisch. *Eum.* 212; 605 heisst es auch ausdrücklich, dass sie Agamemnons Tod an Klytaimestra nicht rächen, weil sie nicht blutsverwandt sei. Vgl. auch *O* 204 (*πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται*) und Eur. *Ἡρ. μαιν.* 1063. Bei Hsd. *Θ* 185 (Apd. 1_3; Tz. *L* 406 u. aa.) entstehen die Erinyen, als das erste Blut durch einen Verwandten vergossen wird, bei der Entmannung des Uranos.

[2]) Die äusseren Beweise in der Litteratur (Rohde, Rh. M. L 1895 14 f.) sind aber zweifelhaft. Bei Ap. Rh. 3_{703} f. kann *Ἐρινύς*, wie später oft, abgeblasst sein; der Text bei Aisch. *ἑπτ.* 977; 989 beruht auf unsicherer Konjektur, Aisch. *Agam.* 1190 hätte R. nicht anführen sollen; er selbst stellt in der Anm. der unmöglichen Deutung von Crusius eine weit bessere entgegen.

[3]) Wie dies z. B. bei Adrasteia und Nemesis der Fall ist, die ursprünglich wahrscheinlich ebenfalls Rachegeister waren.

[4]) *Κῆρες Ἐρ.*, Aisch. *ἑπτά* 1055; vgl. Soph. *OT* 471; Eur. *El.* 1248; *Ἡρ. μ.* 862.

[5]) Vgl. die ausführliche Zusammenstellung bei Crusius in Roschers ML II 1136—1166; s. auch Philol. LIII 1894 399.

[6]) Z. B. Orph. *h* 12_{16}; (Linos) Stob. *flor.* V 22_3 u. aa. In der Koroiboslegende, Paus. I 43_7 (vgl. *AP* VII 154; Weisshaupt, Grabged. S. 93), wird die von dem Helden getötete Poine eine *Κὴρ τυμβοῦχος* genannt. Ueb. den Anthesterienruf *θύραζε κῆρες* u. s. w. s. o. *[33_{11}]*. Die aufgeklärten Dichter unserer Epen, die keine umherirrenden Seelen anerkennen, haben die Ker als ein der Seele bei ihrer Geburt (*Ψ* 79) zuerteiltes, ihr Schicksal, insbesondere auch den Tod bestimmendes Wesen aufgefasst; und auch später noch findet sich diese, dem römischen Genienglauben verwandte Vorstellung; ja es werden die Keren zu allgemeinen Schicksalsgöttinnen erhoben, z. B. von Mimn. *fr.* 2_5 ff. *Κῆρες δὲ παρεστήκασι μέλαιναι· ἡ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου· ἡ δ' ἑτέρη θανάτοιο.* Dass diese Sonderung der Ker von der Seele in Griechenland sekundär ist, ergibt sich mit Sicherheit schon aus *Θ* 70 (wo 73 f. aus falschen Erwägungen verdächtigt werden) und *X* 209, wo die ältere *[o. S. 681_6]* Seelenwägung durch das Wiegen der *Κῆρε* ersetzt ist. Ein weiterer entscheidender Beweis ergäbe sich aus der Etymologie, wenn Crusius a. a. O. 1160, wie dies nicht unwahrscheinlich ist, *τὸ κῆρ* und *ἡ Κήρ* m. R. gleichsetzt. Schon von einzelnen antiken Gelehrten scheint dies geschehen zu sein (Hsch. *Κῆρα*).

[7]) Als höllische Ungeheuer mit Krallen und weissen Zähnen schildert die Keren Hsd. *Ἀσπ.* 249 ff. Dem entspricht die Darstellung auf dem Kypseloskasten, Paus. V 19_6; H. St. Jones, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 51. Als Todesgötter werden die Keren sehr oft bezeichnet (z. B. Ap. Rh. 4_{1665}); in diesem Sinn heisst die männermordende Sphinx eine *ἁρπαξάνδρα Κήρ* (Aisch. *ἑπτ.* 776); ein Vb. scheint darzustellen, wie eine Ker die Seele eines gefallenen Kriegers herausnimmt (Hartwig, *Journ. Hell. stud.* XII 1891 340). Aber auch anderen Spuk treiben sie, wie die Seelen überhaupt; sie schaden den Saaten, Orph.

Andere dieser Dämonen lebten zwar später ebenfalls noch fort, aber in ganz veränderter Gestalt, unkenntlich. Sie wurden teils wirkliche Gottheiten, indem sie entweder selbst, wie Ares, zu grossen Göttern des Olympos erhoben oder doch, wie Hekate, mit Olympiern ausgeglichen wurden, teils lebten sie in grossen Helden fort, wie Adrastos und Leophontes oder Bellerophontes[1]), oder auch, wie Antaios, in Riesen, mit denen die Helden zu kämpfen hatten. Waren die dämonischen Wesen, wie so oft, fabelhafte Missgestalten, so verwendeten die Dichter sie gern, um die Sage romantisch auszuschmücken: so sind die Kentauren, Seirenen, Harpyien, die Sphinx, Kerberos und viele andere Ungeheuer in die Heldendichtung gekommen. Die in einfacher Tiergestalt gedachten Dämonen liess man teils ebenfalls von den Helden bezwungen werden, wie den nemeischen Löwen, teils aber in den Besitz der Helden übergehen, wie Pegasos und Ar(e)ion, die Fluchrosse. So zahlreich nun alle diese Reste des alten Dämonenglaubens im späteren Mythos und auch im Kult sind, so haben doch wahrscheinlich weit mehr Gestalten dieser Art beim abergläubischen Pöbel oder in der Kinderstube fortgelebt. Hierzu gehören z. B. Mormo[2]), Mombro, Mommo[3]), ursprünglich wahrscheinlich Mormolyke[4]), d. h. vielleicht 'Schreckewolf' genannt, die kinderraubende Gello[5]), die später als Seele einer *παρθένος ἄωρος* bezeichnet wird[6]), die Empusa[7]), die einen Fuss von Erz[8]) und einen Eselsfuss[9]) haben sollte. Alle diese

---

Lith. 272; vgl. Eust. *I* 527 S. 772_8 *Στησίχορος* (*fr.* 93) *δὲ τὰς κῆρας καὶ τὰς σκοτώσεις τελχῖνας προσηγόρευσε.* Ueber Herakles *Κηραμύντης* s. o. *[453_6]*.

[1]) S. o. *[S. 123_{11} ff.]* Nicht mit Recht deutet Usener, *De Il. carm. Phoc.* 40 den N. Leophontes auf die Tötung der löwenköpfigen Chimaira. Aus dem Lykischen will den N. ableiten M. Niedermann, Rh. M. LII 1897 506 ff.

[2]) Arstph. *Ἀχ.* 574; *εἰρ.* 474; Xenoph. *hell.* IV 4_{17}; Theokr. 15_{40}; Hsch. *μορμόνας.* An den letzten beiden Stellen werden mehrere Wesen dieses N.'s vorausgesetzt. Als Bein. der Hekate nennt M. der von Hipp. *ref.* IV 35 S. 102 Du.-Schn. mitgeteilte Hymnos.

[3]) Mombro ist Metathesis für Mormo, Mommo stammt aus der Kinder- und Ammensprache. S. zuletzt Solmsen, Zeitschr. f. vgl. Sprf. XXXIV 1897 19.

[4]) Str. I 2_8 S. 19; Arstph. *Θεσμ.* 417; Plat. *Phaid.* XXIV 77e; Luk. *Zeux.* 12; *Phaar. pr.* 8; *Tox.* 24; *Philops.* 23. Sophron bei Apd. *fr.* S. 393 Heyne (*fr.* 9 K.) hatte sie Amme des Acheron genannt. — Vgl. über sie Rohde, Ps. II² 408.

[5]) Sapph. *fr.* 47; Sch. Theokr. 15_{40}; Hsch. *Γελλώ* und *Γέλλως.* Rohde, Ps. II 410; Waser, Arch. f. Religionsw. II 1899 63.

[6]) Zenob. 3_3; Suid. *Γελλοῦς παιδοφιλωτέρα* u. s. w.

[7]) Suid. *Ἔμπουσα . . . παρὰ τὸ ἑνὶ ποδίζειν* (also *Ἔμπ.* = *Ἐμ-πουσ-α*! Vgl. Sch. Arstph. *βάτρ.* 293 u. aa.), *ἤγουν τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν· ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μυουμένοις* (das bezieht sich auf die M. des Aischines, s. Bekker, *An.* I 250_2). Sie wurde der Hekate gleichgestellt, wofür sich Sch. Arstph. *βάτρ.* 293 auf Arstph. *Tagenistai* (Kock, *CAF* I 521_{500} f.) beruft, oder galt als von ihr geschickt. — Vgl. Sch. Ap. Rh. 3_{861}; *EM* 336_{38} ff. und im allgem. Lobeck, *Agl.* 121. Ihr von Feuer glänzendes Gesicht hebt Arstph. *βάτρ.* 293 hervor; derselbe nennt sie *ἐκκλ.* 1056 *αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη.* Am Indus erscheint sie, verschwindet aber wieder, pfeifend wie die Schatten der Toten, als Apollonios ihr Schmähworte zuruft (Philostr. *v. Ap.* 2_4); in der Geschichte von der Braut von Korinth (ebd. 4_{25}) ist sie zwar nicht lüstern, lockt aber die Menschen durch Liebeslust, weil sie nach ihrem Fleisch trachtet (vgl. ebd. VIII 7_9). — Der N. Empusa bedeutet nicht die Wegegöttin (= *ἐμ- πουτjα* = *ἐνοδία*: Laistner, Räts. d. Sph. II 299), sondern wahrscheinlich (s. Solmsen, Zs. f. vergl. Sprachf. XXXIV 1897 552 ff.) die 'Packende'. — Ihr oder der Hekate verwandt ist die von Zeus und Persephone gezeugte Meilinoe, Orph. *h* 71.

[8]) Arstph *βάτρ.* 294.

[9]) Daher *Ὀνοκώλη*, Suid. *Ἐμπ.*; Bekker, *Anecd.* I 249_{29}; vgl. *ὀνοσκελὴς γυνή.* Luk. *v h* 2_{46}; Cook, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 95. Vgl. u. *[798_8]*. Einen Fuss von Kuhmist *βόλιτος* gibt ihr Arstph. *βάτρ.* 295, woraus Suid. u. aa. einen Fuss aus Eselsmist machen.

Gestalten werden teils untereinander, teils aber der Lamia[1]) gleichgesetzt, deren Namen daher die Gesamtbezeichnung für diese Gespenster gewesen zu sein scheint[2]). Auch an Bedeutung überragt Lamia die bisher genannten Gespenster des Volksglaubens: die Stadt im Lande der Malier heisst wahrscheinlich nach ihr[3]), und es finden sich sogar — freilich schwache und später wieder aufgegebene — Ansätze zu echter Legenden- und Mythenbildung[4]). — Eine ferner stehende, aber doch noch in diesen Kreis gehörige Gestalt ist die der Rheia[5]) oder auch der Hekate[6]) gleichgesetzte

---

[1]) Ueber die Lamia handelt gründlich ein gelehrter Schriftsteller, dessen Auseinandersetzung am ausführlichsten bei Schol. Arstph. *εἰρ.* 758; *σφήκ.* 1035, auszugsweise bei Suid., Hsch., Phot. *s v* und bei den Paroimiogr. (s. Leutsch-Schneidewin zu Apostol. 10_{44}) erhalten ist. Als Quelle wird Duris (*FHG* II 478_{35}) genannt. Vgl. auch das von Spiro, Herm. XXIX 1894 145 herausgegebene Pausaniasscholion. Kunstdarstellungen will M. Mayer, Arch. Ztg. XLIII 1885 119—130; Ath. Mitt. XVI 1891 300—318 auf Vbb. nachweisen. — Die Lamia verwahrte nach Plut. *curios.* 2 ihre Augen in einem Gefässe, konnte sie aber, wie die Graien ihr eines, einsetzen und dann sehen. Nach Sch. Arstph. *εἰρ.* 758 hatte ihr Zeus das verliehen. In der Litteratur wird sie sonst nicht gerade häufig erwähnt: z. B. Arstph. *σφ.* 1177; Hor. *epist.* II 3_{40}; Str. I 2_8 S. 19; Philostr. *v. Ap.* 4_{25}. Vgl. auch Lachmann's Vermutung zu Lucr. 4_{1168}. Stesich. *fr.* 13, wo aber Bergk einen anderen Text vorschlägt (s. dagegen Waser, Skylla 25_{21}), scheint sie als T. der Skylla zu bezeichnen, der sie Lewy, Phil. Jb. CXLV 1892 184 gleichsetzt. — Die Gestalt lebt als *Λάμια, Λάμνια* im heutigen Volksglauben fort: B. Schmidt, Gr. Märch., Sag. u. Volksl. S. 142; Volksl. d. Neugr. 131—135; Politis, *Μελ.* I 192—204; Bent, *Cycl.* 98 (Anaphi); Rodd, *Cust. and lore* 185. — *Λάμια* leiten die antiken Gelehrten von *λαιμός* ab. Fick, Personenn.[2] 397 vergleicht das abgeleitete *λαμυρός*. Ueber *Λάμος* s. o. *[708 zu 707_4]*.

[2]) Rohde, Ps. II 410. Auch Karko (Hsch. *s v*) wird als Lamia bezeichnet.

[3]) Es wäre denkbar, dass diese Stadt direkt nach einem Erdschlund (vgl. *EM* 555 54; bei Hsch. *λάμβαι*, verbessert v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXIX 1894 145 *λάμ[ι]αι τὰ [χ]άσματα*) hiesse. Indessen sind die Beziehungen der Lamia zu der malischen Stadt schwerlich sekundär. Sie soll die T. des Poseidon und von Zeus M. der delphischen Sibylle sein (Paus. X 12_1 *[105_8]*; vgl. den hier wahrscheinlich verderbt überlieferten Sibyllinenkatalog [Lact. I 6_8; Sch. Plat. S. 315 Bk. u. s. w.] Varros, der auf Eurip. *fr.* 922 N.[2] Bezug genommen zu haben scheint): eben von dieser erzählt Klem. Alex. *str.* I 15_{70} S. 358 Po.: *ἔνιοι δέ φασιν ἐκ Μαλι[έ]ων ἀφικέσθαι Λαμίας οὖσαν θυγατέρα τῆς [Πο]σ[ε]ιδῶνος,* wonach auch Plut. *Pyth. or.* 9 *εἰς Μαλεῶνα* in *ἐκ Μαλι[έ]ων* zu verbessern ist (vgl. Alexandre, *Excurs. ad Sib.*, Par. 1856 S. 42). Wahrscheinlich ist, was sich hier im Mythos ausdrückt, am Anfang des VI. Jh.'s wirklich geschehen: eine Sibylle von Lamia ist nach dem neuaufblühenden Delphoi gezogen. Auch Lamia erscheint in einer delphischen Sage: so oder Sybaris hiess das Ungeheuer, dem Alkyoneus, Diomos' S., geopfert werden sollte, das aber durch Eurybatos fällt (Nik. *fr.* 53 bei Anton. Lib. 8). Hier kann freilich Lamia als allgemeine Bezeichnung nachträglich eingeführt sein, und jedenfalls sind in die ursprüngliche Erzählung Elemente aus der Volkssage eingedrungen.

[4]) Nach dem o. *[A. 1]* genannten ausführlichen Bericht, mit dem auch Diod. 20_{41} verglichen werden kann, ist Lamia eine Libyerin (T. des Belos und der Libye), deren Kinder von Zeus Hera getötet hat und die deshalb fremde Kinder tötet. Das ist eine Ausgleichung zwischen der malisch-delphischen Sage und der Volksvorstellung: jene lieferte die Liebschaft mit Zeus (der ihr als Wiedehopf genaht sein soll, Klem. Rom. *homil.* 5_{13} II S. 184 Mi.) und bereitete die Abstammung von Libye vor, da diese gewöhnlich Gemahlin Poseidons, des Vaters der malischen Lamia, heisst; die Volksvorstellung lieferte den Zug des Kindermords. Im übrigen lässt sich die Kombination nicht rein auflösen; dass Hera schon in der malischen Sage, aber in anderem Sinne, vorkam, lässt der Namen Herophile, den die T. der Lamia führt, erraten; woher Libyen stammt, ist zw.; zur Laistrygonenkönigin macht sie Sch. *Theokr.* 15_{40}, was natürlich irgendwie mit *κ* 81 zusammenhängt. Diese kombinierte Sage ist auch schon verhältnismässig alt; Eur. hat sie gekannt (vgl. *fr.* 922 N.[2]) und vielleicht geschaffen; dass er eine *Lamia* schrieb, folgt zwar nicht mit Sicherheit, aber m. E. doch mit einiger Wahrscheinlichkeit aus dem varronischen Sibyllenkatalog. Vgl. aber v. Wilamowitz-Möllendorff, *An. Eur.* 159 und Nauck, *TGF*[2] S. 507.

[5]) Sch. Ap. Rh. 1_{1141} *Ἀνταία· ἡ Ῥέα οὕτω λέγεται διότι ἐναντία τοῖς Τελχῖσιν ἐγένετο …* Vgl. *EM* (*Ἀντία*) 111_{46}.

[6]) Hsch. *ἀνταία . . . σημαίνει δὲ καὶ δαίμονα· καὶ τὴν Ἑκάτην δὲ Ἀνταίαν λέγουσιν,*

Mutter Antaia[1]), die in dem eleusinischen Mysteriendrama vorgekommen zu sein scheint[2]). Es kann sich für uns nicht darum handeln, alle diese höllischen Dämonen des späteren Aberglaubens zu nennen[3]); viele andere nur zufällig in die Litteratur eingedrungene des ältesten Volksglaubens werden wir noch gelegentlich kennen lernen. — Zu den Dämonen der Unterwelt im weiteren Sinne[4]) sind endlich auch diejenigen Geister zu rechnen, die den Menschen im Schlaf heimsuchen, ihm Alpdrücken und wollüstige Träume verursachen[5]). Ihre Wirksamkeit spürt man am Morgen durch Abspannung und Übelkeit; daher man einem Teil dieser Dämonen die Neigung zuschrieb, den Schlafenden das Blut oder die Milch auszusaugen, wogegen andere als buhlerische Wesen betrachtet wurden, die mit den Männern und Frauen im Schlafe Unzucht treiben. Die erstere noch jetzt, besonders in slavischen Gegenden, sehr verbreitete Vorstellung findet sich, durch slavische Zuwanderer vielleicht beeinflusst, aber nicht erst neu eingeführt, auch im heutigen Griechenland, und es ist dort z. T. noch heute der Name Striglen[6]) in Gebrauch, entsprechend der altgriechischen Bezeichnung Stringes[7]). Sie galten als Nachtvögel[8]). Die Vorstellung von den buhlerischen[9]) Mahrten, die vielleicht auch auf die Seirenen und Sphinges übertragen wurde[10]), ist auch beim Incubo, Incubus bezeugt[11]), welcher dem Faunus oder Silvanus gleichgestellt wird.

ἀπὸ τοῦ ἐπιπέμπειν αὐτά.

[1]) Vgl. über sie DIETERICH, *H. Orph.* 14 f.

[2]) Vgl. Orph. in dem an sie gerichteten *h* 41₂ *ἥ ποτε μαστεύουσα πολυπλάγκτῳ ἐν ἀνίῃ νηστείην κατέπαυσας Ἐλευσῖνος γυάλοισιν.*

[3]) Auch Gorgyra, Acherons Gattin (Apd. *fr.* 393 H.), dem sie den Askalaphos gebiert (Apd. *ep.* 1_{33}), und Baubo (Hekate, *hymn. mag.* bei ABEL, *Orph.* 289 v. 2; *Βαβώ* Inschr. aus Paros *Ἀθην.* V 1876 15; vgl. Orph. *fr.* 216 u. o. *[50₂]*) werden ursprünglich in diesen Kreis gehört haben.

[4]) Eine Totenseele als Alp erscheint z. B. Hor. *epod.* 5_{91} ff.; vgl. DILTHEY, Rh. M. XXVII 1872 400; ROHDE, Rh. M. XXXVII 1882 467. Es kommt allerdings auch vor, dass Hexen als Nachtmahrten auf dem Schläfer reiten: Hor. *epod.* 17_{74}. Vgl. RIESS, Rh. M. XLVIII 1893 310.

[5]) Dieser ganze Vorstellungskreis ist neuerdings gründlich von ROSCHER, Abh. SGW XX 1900 'Ephialtes, eine pathol.-mythol. Abh. über die Alpträume und Alpdämonen des klass. Altert.' behandelt worden. — Vgl. auch WUTTKE, D. Volksabergl.² 255 ff.; 267 f. = ³ 275 ff.; HÖFLER, Arch. f. Religionsw. II 1899 86 ff.

[6]) BERNHARD SCHMIDT, Volksl. d. Neugr. 136—138; POLITIS, *Μελ.* I 172 ff.; RODD, *Customs and lore* 187 f.; BENT, *Cyclad.* 44. Die *Vurkolákas* sind nicht gerade immer blutsaugend, aber immer raubsüchtig.

[7]) Fest. 314a 22 (BERGK, *PLG* III⁴ 664); Petron. 134. Vgl. HEIM, Phil. Jbb. Suppl. XIX 1893 501. *Striges* als Totengeister, Prop. III 6 (IV 5)$_{29}$; RIESS, Rh. M. XLVIII 1893 310; schlechte Frauen (Apul. *M* 5_{15}) und besonders Hexen als *Striges*, KEHR, *Quaest. mag.* 8; SAUPE, *Indicul. superstit.* 34; vgl. u. *[A. 8]* und im allgemeinen GRIMM, DM II³ 1035.

[8]) Ov. *F* 6_{141} ff. (HEIM a. a. O. 511 f.); Plin. 11_{232}. Vgl. Plaut. *Pseud.* 820; Prop. IV 5 (III 6)$_{20}$; V (IV) 5_{17}; Tib. I 5_{52}; Ov. *a* I 12_{20}; *M* 7_{269}; Dracont. 10_{306} ff. v. DUHN.; KUHN, Herabk. 90 f. — Hexen des Nachts als Vögel umherfliegend: Ov. *a* I 8_{13} f. — Der Striglenvogel heisst bei Hsch. *s. v.* *στρίγλος* 'Nyktoboas'. Uebrigens erzählte man auch von Hexen, die in natürlicher Gestalt den Menschen das Blut abzapfen: Apul. *M* 1_{11}.

[9]) Vgl. über sie KUHN, Zs. f. vgl. Sprachf. XIII 1864 125.

[10]) S. o. *[345₆ ff.]*. WEICKER, *De Sirenibus qu. selectae*, Leipz., Diss. 1895 versucht die Seirenen als Totenseelen zu erweisen.

[11]) Am ausführlichsten Aug. *civ. dei* XV 23_1 *multi se ... audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe exstitisse mulieribus et earum appetisse ac peregisse concubitum, et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere ...* Vgl. Tertull. *an.* 44. Als Satyrn bezeichnet sie z. B. der *Liber monstror.* I 46 (*Ind. lect.*, Berl. 1863 S. 14). Vgl. Myth. Vat. II 49 *Fauni ... sunt, qui vulgo incub*[i] *vel pilosi appellati sunt, et a quibus, dum a paganis consulerentur, responsa vocibus dabantur.* Vgl. ROSCHER, Abh. SGW XX 1900 63.

Er entspricht vielleicht dem griechischen Ephialtes[1] (Èpiales, Epialos, Epiales[2]), Epioles[3])), der auch Tiphys[4]), Opheles, Epopheles[5]), Pnigalion[6]), Epheles(?)[7]), Epaphos(?)[8]) genannt und dem Pan[9]) (Faunus oder Silvanus) gleichgesetzt wird. Unzucht wird freilich dem Ephialtes nicht ausdrücklich zugeschrieben.

b) Die Stätte des Geisterkultus.

1. Die Wohnsitze und Erscheinungsformen der Dämonen. Fetische.

263. Steinfetische. Dass die Opferstätte nicht von Menschen gewählt, sondern von der Gottheit selbst bestimmt sei, hatte man schon in der Zeit gelehrt, als das ewige Opferfeuer im Mittelpunkt der religiösen Phantasie stand: wir sahen, es galt als Nabel oder Zentrum der Erde. Durch ein Wunder hatte man es sich entzünden, durch andere Wunder sich forterhalten lassen[10]). Wie fast alle späteren Perioden[11]) hat auch

---

[1]) *Ἐφιάλτης* ist doch wohl von *ἄλλομαι* abzuleiten; zu der unregelmässigen Aspirate vgl. *φροίμιον, φρουρός, φροῦδος ἐφίορκος*. Kretschmer, der (Gr. Vaseninschr. 229) unter Anführung dieser Beispiele die Ableitung von *ἄλλομαι* für möglich erklärt, denkt ebd. 61 minder gut an *ἰάλλω*. Die Namensformen *Ἠπίαλος, Ἠπιόλης* (vgl. *EM s v* 434_6; Eust. *E* 387 S. 561_{18}; *λ* 315 S. 1687_{53}; Phot. *Ἠπιάλης*; Lobeck, *Proll. path.* 130; Boeckh, *Expl. Pind.* 271; Roscher, Rh. M. LII 1898 178 ff. u. bes. Abh. SGW XX 1900 48 ff. des S.-A.), die Meister, Gr. Dial. I 117 für ursprünglich hält, scheinen mir wie Roscher eher volksetymologische euphemistische Umdeutungen (vgl. *ἤπιος*). — *Ἐπίγειος θεός* heisst Ephialtes bei Artemid. 2_{34} S. 131_3 H. Vgl. über ihn auch Mayer, Gig. u. Tit. 197.

[2]) Vgl. auch *Ἡρακλῆς Ἠπιαλῆτα πνίγων*, Sophr. 70 K. Das ist vielleicht wieder ein Rest der alten Vorstellung von Herakles, dem Heilgott *[o. 452 ff.]*; m. R. vergleicht Roscher, Abh. SGW XX 1900 52 des S.-A. Her.' Kampf mit Geras *[454_8]* u. Thanatos *[488_8]*. — Ganz fernzuhalten ist wahrscheinlich Porph. zu Hor. *s* II 6_{12} f. (*Hercules*) *thesauris praeest; et sunt qui eundem Incubonem quoque esse velint*; obgleich auch der Alp bisweilen als Schätzezeiger bezeichnet wird (Roscher a. a. O. 61), scheint hier überhaupt nicht an ihn gedacht werden zu dürfen.

[3]) Sophr. *fr.* 68 K.; vgl. o. *[A. 1]*.

[4]) Hsch. *Τῖφυς ὁ ἐφιάλτης· *νεάλυς*. Für letzteres Wort vermutet Rohde, Rh. M. XXXVII 1882 467_1 *ἠ ἐπιάλης*. Roscher, Abh. SGW XX 1900 54 stellt *Τῖφυς [519_4]* m. E. nicht m. R. zu *τῦφος* 'Qualm'. Nach Usener, Sintfluts. 258 ist Tiphys ursprünglich der Führer des Totenschiffs gewesen.

[5]) Hsch. *Ἐπωφέλης ὁ καλούμενος Ἐφιάλτης*. Roscher, der a. a. O. S. 92 ff. aus dem N. Mephistopheles eine verwandte Form *Μεγιστωφέλης* erschliesst, bezieht S. 44 diese N. darauf, dass der Alp auch als segnender Hausgeist betrachtet wurde.

[6]) Phot. *lex. Ἠπιάλης*.

[7]) Hsch. *Ἐφέλης. ἐπίαλτος*. Roscher a. a. O. 55 denkt an *ἐφελεῖν*; der N. kann aber im Volksmund oder im Text verderbt sein.

[8]) Epaphus ist bei Hyg. *f.* S. 26_5 B. überliefert. Bunte vermutete schlecht *Phantasus*; Wünsch, Rh. M. LV 1900 77 erinnert an den in Schwurformeln erscheinenden Schadendämon Epaphos. Diesen setzt aber Roscher a. a. O. 52_{149} dem *ἔποψ* 'Wiedehopf' gleich, und vermutet für Epaphus bei Hyg. 'Epialus'. An Epialtes hatte schon Bursian gedacht.

[9]) Artemid. 2_{37}; vgl. Serv. *VA* 6_{776}. Von *Faunorum in quiete ludibriis* spricht Plin. *n h* 25_{29}; üb. Aug. *c d* XV 23_1 s. o. *[771_{11}]*. Vgl. Roscher a. a. O. S. 66.

[10]) Die brennende Kerze im Heiligtum der Aphrodite zu Argyrus wurde, obwohl im Freien brennend (Ampel. 8_{16} S. 8_{31} Woelffl.; Aug. *c d* XXI 6_1), weder durch Wind gelöscht noch durch Regen getroffen. Wenn die Heiligtümer der Artemis Kindyas (vgl. über Kindya Paton und Myres, *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 196) und Astias in Bargylia und Iasos (Polyb. XVI 12_3; ein ähnliches Wunder wird von Ampel. 8_{15} von *Rosus berichtet) und die heilige Quelle auf Kreta, in der sich Europa gebadet (Antig. Kar. 163; vgl. Kallim. *fr.* $100^{f}{}_{37}$), nicht von Regen und Schnee, das paphische Aphroditeheiligtum (Intp. Serv. *VA* 1_{415} nach Varro; Plin. *n h* 2_{210}; Tac. *hist.* 2_3; vgl. Eur. *Bakch.* 401) nicht von Regen getroffen wird, wenn in dem lakinischen Herahain (Liv. XXIV 3_7), am *Ἄν-αυρος* (Luc. 6_{369}; Usener, Sintfluts. 199), auf dem Kyllene (Gem. 17 S. 180 Man.) dauernde Windstille herrscht, so sind dies teils ebenfalls Legenden vom ewigen Opferfeuer, teils Nachbildungen solcher Legenden.

[11]) Viele Beispiele sammeln Welcker, Gr. Götterl. II 130—135; Usener, Sintfluts. 200. Gewöhnlich will man an der Kultstätte Beweise für die der Gottheit besonders zugeschriebene Macht sehen, so sollte z. B. Tau den Altar der Aphrodite auf dem Eryx (Ail. *n a* 10_{50}) be-

die der sich vordrängenden chthonischen Kulte die Vorstellung, dass die Opferstätte durch ein Wunder geheiligt sei, bewahrt. Aber natürlich nimmt die Vorstellung jetzt ganz andere Formen an. Nicht mehr im Opferfeuer offenbart sich das Göttliche, sondern im Fetisch. Der Übergang ist in manchen Fällen noch deutlich zu erkennen, besonders beim Steinfetisch[1]). Hatte die Legende einst erzählt, wie das heilige Feuer vom Himmel gefallen sei, so knüpfte sich jetzt Verehrung besonders an Steine, die als Meteore[2]) vom Himmel gefallen waren oder doch gefallen sein sollten; bisweilen glaubte man auch, dass der Blitz ein auf die Erde niederschiessender glühender Stein sei[3]) oder dass es im Gewitter Steine regne[4]). Von den sehr zahlreichen Steinfetischen, die sich noch in den späteren Gottesdiensten der antiken Kulturwelt im Gebrauch erhalten hatten, gehörten mehrere orientalischen Kulten an[5]); bei den vorislamiti-

---

netzen, weil die Göttin als Spenderin des befruchtenden Nasses galt. Die vegetabilischen Spenden an Demeter in Mykalessos bleiben ein Jahr lang *τεθηλότα*, Paus. IX 19₅. — Die Schattenlosigkeit derer, die das *Abaton* ([Erat.] *Kat.* 1 und die Parallelquellen bei Robert, *Cat.* 52 f.) oder *Sekoma* (Eur. *El.* 1270) des Zeus Lykaios betraten (Theop. bei Polyb. XVI 12₇; Plut. *qu. Gr.* 39; Paus. VIII 38₆; Sch. Kallim. *h* 1₁₃; Roscher, Phil. Jbb. CXLV 1892 701—709; Lewy, ebd. CXLVII 1893 863), gehört m. E. nicht in diesen Kreis: nicht bloss die Erscheinung selbst, sondern auch etwas, was den Glauben an sie hätte hervorrufen können, ist ja physikalisch unmöglich. Man könnte an die rächenden Dämonen denken, welche dem Mörder folgen wie sein Schatten, ihn aber in dem Abaton verlassen; aber obwohl das Lykaion eine Sühnstätte war, ist es doch unbezeugt und unwahrscheinlich, dass die zu Entsühnenden das Abaton betraten. Vielmehr wird dieses als Gespensterstätte gegolten haben; *ψυχαί* werfen keinen Schatten (*Πυθαγόρειοι* bei Plut. *qu. Gr.* 39), der Ausdruck besagt also, dass, wer die Stätte betritt, sterben und selbst als schattenloses Gespenst im *τέμενος* umherirren muss; vgl. Paus. VIII 38₆ *ἐσελθόντα ἀνάγκη πᾶσα αὐτὸν ἐνιαυτοῦ πρόσω μὴ βιῶναι.* Aehnlich vom Sinai *Exod.* 19₁₂.

[1]) Hoelling, *De baetyliis veterum*, Gron. 1715; M. G. Sillig, *De lapidibus deo positis ac dedicatis*, Leipz., Diss. 1729; Rosenmüller, Das alte und neue Morgenld. I 1820 126; VI 56 ff.; Münter, Ueber die vom Himmel gefallenen Steine der Alten, Antiqu. Abh. 257 ff.; F. v. Dalberg, Ueber den Meteork. der Alten, vorzüglich in Bezug auf Steine, die vom Himmel gefallen, Heidelb. 1811; Hoeck, Kreta I 166 ff.; Grimmel, *De lapidum cultu apud patriarchas quaestio*, Diss., Marb. 1853; Boesigk, *De baetyl.*, Diss., Berl. 1854; Hartung, Rel. d. Griech. S. 34 - 43; Ph. Berger, Gratulat. der Pariser protest. Fak. an Reuss, Paris 1879 S. 43 ff.; Lenormant, *Les bétyles. Rev. de l'hist. des rel.* III (1881) 31—51; Keller, Tiere d. cl. Altert. 263 ff.

[2]) Noch in historischer Zeit sehen wir einen solchen Kult entstehen: ein im J. 405 herabgefallener Stein ward von den Chersoniten verehrt, Plut. *Lys.* 12.

[3]) Eine verwandte Vorstellung ist die talmudische vom Stein der Lilith, der in Gestalt eines Pfeiles mit dem Blitze auf die Erde fällt, Grünbaum, ZDMG XXXI 1877 251. — Ein Stein vertritt den Blitz beim römischen Bündnisritual: wahrscheinlich galt er ursprünglich als ein 'Blitzstein', d. h. ein im Blitz niedergefahrener Stein.

[4]) Plin. *n h* 37₁₇₆; vgl. Porph. *v. Pyth.* 17.

[5]) Der Steinfetisch erscheint zunächst in einigen kleinasiatischen Kulten, die, obwohl früh hellenisiert, doch wohl zu denen des barbarischen Orients gerechnet werden müssen. Ueber den Stein der grossen Göttermutter, von dessen Fallen (*πεσεῖν*) später der N. von Pessinus abgeleitet wurde (Hdn. I 11₁; Amm. Marc. XXII 9; Diod. u. Dion bei Tz. *L* 355, der das Kybelebild mit dem Palladion verwechselt), s. App. *Hann.* 56; Liv. XXIX 11₇; Klausen, Aen. u. Pen. I 164₃₀₉; üb. den Stein der Artemis Pergaia s. o. [332₁₁]; über Paphos vgl. Tac. *h* 2₃₁; Max. Tyr. *diss.* VIII 8 S. 143 R.: *Παφίοις ἡ μὲν Ἀφροδίτη τὰς τιμὰς ἔχει τὸ δὲ ἄγαλμα οὐκ εἰκάσαις ἄλλῳ τῷ ἢ πυραμίδι λευκῇ* (Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 269 f. meint, dass das phoinikische Steinidol ein älteres Pfahlidol verdrängt habe[?]). — Auf Mzz. der Kaiserzeit von Seleukeia mit der Aufschrift *Ζεὺς Κάσιος* oder *Κεραύνιος* erscheint ein konischer Stein, Head *h n* 661. — Sicher orientalisch sind der Kult des Ela(ia)gabal, dessen Stein (Hdn. V 3₅) A. Dieterich, Grabschr. des Aberk. S. 32 in v. ₉ der Inschr. erwähnt findet, der 'vom Himmel gefallene Stern', den Astarte in Tyros weihte (Phil. bei Euseb. *pr. ev.* I 10₂₁ H.), und der *λίθος μέλας τετράγωνος, ἀτύπωτος, ὕψος ποδῶν δ', εὖρος β'*, den die Araber von Petra dem Dusares zu Ehren mit dem Blut von Opfertieren beschmierten (Suid. *Θεὺς Ἄρης*; Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 49).

schen Arabern ersetzt der Steinfetisch vollständig das hier fehlende Opferfeuer[1]), und selbst wenn es nicht schon die ursprüngliche phoinikische Bezeichnung dieser Fetische (S. 775) bewiese, könnte es keinem Zweifel unterliegen, dass die Griechen diese Art des Kultus aus dem Orient erhalten haben. Dass der verehrte Stein vom Himmel gefallen sei, ist von mehreren Kultstätten überliefert; die Vorstellung war oft so fest gewurzelt, dass sie auf die künstlichen Bilder[2]), die seit dem VII. Jahrhundert die Fetische allmählich ersetzten[3]), überging. Auch ist es vorgekommen, dass künstlich behauene Steine Gottesbilder vertraten[4]), wobei doch zunächst

---

Ein kegelförmiger Stein des Gottes erscheint ferner auf den Votivstelen des Heiligtums von Thugga in Afrika, A. Shulten, Berl. ph. Wschr. XVII 1897 S. 995 nach Carton, *Le sanctuaire de Baal Saturne a Dougga* (*Extr. des nouv. arch. des miss. sc.*, VII. Par. 1896). Vgl. über semit. Steinfetische auch Schreiber, Brunnenrlfs. aus Palazzo Grim. 1888 56.

[1]) Das Opfertier wird hier nicht im Feuer verbrannt, sondern sein Blut an den Stein geschmiert.

[2]) Z. B. auf das Bild der taurischen (Eur. *IT* 87; 952) und ephesischen (*Act. Apost.* 19_{35}) Artemis, auf die der orchomenischen Charites (Paus. IX 12_{4}), besonders aber auf das Palladion, dessen N. schon Pherekydes (*FHG* I 95_{101}) von *πάλλειν* ableitete. Es wird dies zunächst von einem der ilischen behauptet (z. B. Dion. *AR* 2_{66}; alte Interpol. zu Apd. 3_{145}; Kon. *f.* 34 [Plut.) *parall. min.* 17; das andere sollte aus Pelops' Knochen gefertigt sein, Klem. *protr.* IV 47 S. 42 Po.), und zwar vielleicht schon in der lokrischen Heldensage, die wahrscheinlich vom Palladionraub erzählte; später ist es auf die übrigen Palladien, die sich meistens dem troischen gleichsetzten, übertragen. Vgl. z. B. Sch. Arstd. (bei Dindorf III 320_{5} ff.) nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXIV 1899 607_{8} *λέγοι δ' ἂν καὶ περὶ πολλῶν ἄλλων Παλλαδίων τοῦ τε κατ' Ἀλ[αλ]κομενὸν τὸν αὐτόχθονα [o. 439_{2}] καὶ τὸν περὶ αὐτῶν(?) γεφυρῶν καλούμενον, ὡς Φερεκύδης* (*FHG* I 95_{101}) *καὶ Ἀντίοχος ἱστοροῦσι, καὶ τῶν κατενηνεγμένων ἐν τῇ τῶν Γιγάντων μάχῃ, ὡς ἐν ἀναγραφ[α]ῖς ὁ Φύλαρχός* (*FHG* I 356_{79}) *φησι.* Vgl. das Schol. Veron. zu Serv. *VA* 2_{165} S. 86_{3} ff. Keil: *duo Palladia traduntur [exstitisse, alterum in] Attices regione, alterum in Troade, atque illud, quod Athenis repertum est, videbatur ponti inlapsum, unde apud illos tum colebatur dea Γεφυρῖτις [o. 404_{4}] Ἀθηνᾶ*; Serv. u. Intp. Serv. *VA* 2_{166} *unum simulacrum caelo lapsum, [quod nubibus advectum et in ponte depositum] apud Athenas tantum fuisse [unde et Γεφυρ(ῖ)τ(ι)ς dicta est]*. Zu dieser Ueberlieferungsgruppe gehört auch Io. Lyd. *mens.* 3_{21} ... *ἐν Ἀθήναις τὸ πάλαι γεφυραῖοι πάντες οἱ περὶ τὰ πάτρια ἱερὰ ἐξηγηταὶ καὶ ἀρχιερεῖς (διοικηταὶ τῶν ὅλων) ὠνομάζοντο διὰ τὸ ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῦ Σπερχειοῦ ποταμοῦ ἱερατεύειν τῷ Παλλαδίῳ.* Hier scheint manches verwirrt zu sein (vgl. auch Zosim. 4_{36}); aber die Verbindung des Palladions mit der Brücke könnte zu den mannichfachen Verknüpfungen zwischen stadtathenischen und eleusinischen Kulten *[52]* gehören. — Mit dem Kultbild in der Cella der Polias identifizieren das Palladion Paus. I 26_{6} u. aa.; meist wird es nach Xypete *[o. 22_{12}]* versetzt, das wahrscheinlich eben nach dem *ξυμπίπτειν* eines Bildes oder Steines heisst: ein N., der mit dem boiotischen *Πετεών* beweist, dass die Vorstellung von dem *διοπετὲς ἄγαλμα* mindestens der ältesten mittelgriechischen Schicht angehört. Vgl. über das athen. Pall. im allgemeinen Heyne, *Exc.* IX zu *VA* II und zu Apd. III 12_{3} S. 295 f. — Sozom. 2_{5} spricht von den *διοπετῆ ἀγάλματα* als von einer allgemeinen Institution; schliesslich war die Sage vom Fall aus dem Himmel sogar auf Holzbilder übertragen worden, wie auf eines der athenischen *ξόανα* (Stephani, *Compte rendu* 1872 8) und das thebanische Dionysosbild, Paus. IX 12_{4}.

[3]) Reichel, Vorh. Götterc. 75_{35} meint, dass der Bilderdienst aus Votivgeschenken hervorgegangen sei, nicht aus Fetischdienst, der zwar vor und neben dem Bilderdienst hergegangen sei, aber diesen nicht veranlasst habe. Mindestens aber sind viele Vorstellungen vom Fetisch auf das Kultbild übertragen worden.

[4]) Die bekanntesten Beispiele sind der *κιὼν μακρός* (*Phoron. fr.* 4 Ki.), den die Priesterin Kallithoe der argivischen Hera errichtete, und die sikyonischen Pyramiden des Zeus Meilichios und der Artemis Patroa (Paus. II 9_{6}, wo Hitzig-Bluemner anderes vergleichsweise heranziehen), vor allem aber der berühmte kegelförmige Apollon Agyieus, der in Athen vor den Häusern stand; vgl. über ihn Arstph. *ἱππ.* 1320; *ὄρν.* 1233; Demosth. 21_{51}; 43_{66}; Korn. *c* 32 S. 200 Os.; Luk. *Prom.* 19; *bis acc.* 2; Gerhard, Ges. Abh. II 523_{54}. Als konischer Stein ist Apollon auf Mzz. von Anchiale (Six, *Num. chron.* III xiv 1894 326), von Ambrakia (Head *h n* 218; 270; die Legende dazu bei Plut. *qu. Gr.* 13), von Orikos, Apollonia (Head 265) und von Megara (Head 330), wo Apollon Karinos als Pyramide verehrt wurde (Paus. I 44_{2}), dargestellt;

der Gedanke an eine Nachahmung des alten missverstandenen Kultgebrauches sich aufdrängt. In anderen Fällen vergass man die ursprüngliche Bedeutung des alten Symboles; dann rechtfertigte man die Verehrung manchmal damit, dass die Frommen der Vorzeit die Steine noch nicht besser zu behauen verstanden[1]), oder es wurden neue Legenden erfunden, wie bei dem Steine des Enalos[2]) oder bei dem Stein *σωφρονιστήρ*[3]) oder dem der Alkmene[4]) oder der Iodama[5]) oder bei dem delphischen, den Rheia dem Gatten statt des eben geborenen Zeus zum Verschlingen gereicht haben sollte[6]). Ein anderer delphischer Stein galt als Nabel oder Zentrum der Erde[7]); es hatte sich also auf ihn die eigentlich auf das Opferfeuer bezügliche Vorstellung übertragen: ein neuer Beweis dafür, dass diese ganze Anschauung sich sekundär aus der älteren von dem Opferfeuer entwickelt hat. Wie in diesem ist auch in dem Stein das göttliche Wesen lebendig[8]); die Phoiniker haben daher, wie wir aus den Schriften der Hebraier[9]) wissen, die den abergläubischen Gebrauch nicht ganz aufgaben, dem Stein den Namen Bet-El, d. h. 'Haus des Gottes', gegeben, woraus die Griechen Baitylos machten[10]). Der im Steine wohnende Gott

---

ein derartiger von Mys errichteter Stein ist in Korkyra gefunden (Six, Ath. Mitt. XIX 1894 340—345). Ap. Agyieus ist noch für Argos (Paus. II 19_{8}), Megalopolis (ebd. VIII 32_{4}), Tegea (ebd. VIII 53_{1}) und Halikarnass (Kaibel, *Ep.* 786) bezeugt, für Delphoi und Kreta *[S. 103]* sowie wegen des Monats Agyeios für Aitolien zu vermuten. Dass er auch an diesen Orten als Spitzsäule dargestellt war, ist zwar nicht zu erweisen, aber doch nicht unmöglich; es scheint mir wenigstens der Frage wert, ob nicht der N., der allerdings schon im V. Jh. auf die Strasse, *ἀγυιαί*, bezogen wurde, nicht ursprünglich den 'Gliederlosen' bedeutete. — Dass der Gott dorisch sei, hätte O. Müller, Dor. I 299_{6} dem parteiischen Dieuchidas bei Sch. Arstph. *resp.* 875 nicht glauben sollen. — Als Sinnbild der Höhe (Schwenck, Sinnb. d. alt. Völk. 341 ff.) ist die Spitzsäule gewiss nicht zu fassen; eher ist denkbar, dass man, wie vielleicht der sonst unerklärbare N. andeutet, in der Pyr-amide die Form des Feuers in Stein nachbildete.

[1]) Klem. Alex. *protr.* 4_{46} S. 40 Po.; vgl. über die *ἀργοὶ λίθοι* Paus. VII 22_{4}; Overbeck, Ber. SGW 1864 140—147; 157—165. Ueber den so verehrten Herakl. von Hyettos s. Paus. IX 24_{3} *[778_{10}]*, über den thespischen Eros, mit dem sich der bekannte Stein des Terpon in Amphipolis (Heuzey, *Mém. des antiqu. de France* XXXV 1874 99—119; vgl. *bull. corr. hell.* VIII 1884 162; Reinach, *Rev. arch.* III xxxiv 1899 335 ff.; *IGSI* 2424) vergleichen lässt, Paus. IX 27_{1}.

[2]) Polypen sollten ihn zu einem lesbischen Poseidontempel getragen haben, Plut. *conv.* 20; vgl. F. Dümmler, Philol. LVI 1892 22.

[3]) Paus. IX 11_{2}; s. o. *[486 zu 485_{9}]*.

[4]) S. o. *[457_{1}]*. Vgl. Holland, Philol. LIX 1900 359.

[5]) S. o. *[77_{2}]*.

[6]) Hsd. *Θ* 485; Apd. 1_{5}; Hyg. *f.* 139; Serv. u. Intp. Serv. *VA* 3_{104}; Lact. zu Stat. *Ach.* 387 S. 498 J.; myth. Vat. II 16. Ebd. III 15_{10} heisst der Stein Abidir, bei Prisc. 7_{32} (vgl. 6_{45}) Abaddir; myth. Vat. I 104 beschreibt ihn als *gemmam in similitudinem pueri celsam, quam Abidir vocant.* Vgl. *eph. epigr.* VII 1892 no. 529.

[7]) Overbeck, Ber. SGW 1864 160 ff.; Wenigeb, Rel. Seite der Pyth., Bresl. 1870 Progr. 33 f.; J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XIX 1899 225—251; vgl. o. *[103_{4}]*. Hängt die Bezeichnung von Paphos als *γῆς ὀμφαλός* (Hsch. *s v*) mit dem dortigen Steinfetisch (Tac. *h* 2_{3}) zusammen? *Ἐν λίθῳ ὀμφαλοῦ* für *ὀφθαλμοῦ* schlägt Wieseler, GGA 1860 173 bei Malal. X 233 Ddf. vor; dadurch wird ein Nabelstein für Antiocheia gewonnen.

[8]) *ἔμψυχοι* heissen also solche Steine bei Euseb. *pr. ev.* I 10_{18} He. = $_{23}$ Gaisf. *Viri lapides* im Artemistempel zu Laodikeia erwähnt Lamprid. *Heliog.* 7. — Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. glaubt auf einer Mz. von Caesarea im Libanon (bei Ohn.-R. T. LXXXIII 5) die Göttin in einem Steinfetisch sitzend zu erkennen. Aus dieser Vorstellung konnten sich dann Mythen von Versteinerungen entwickeln, wie dies z. B. bei der arabischen Sage von Isāf und Nāila (Wellhausen, Reste arab. Heident. 77) und bei der griechischen Iodamalegende *[77_{2}]* der Fall gewesen zu sein scheint.

[9]) *Gen.* 28_{17}. Die Bezeichnung 'Haus Gottes' für Steine will Fr. Lenormant, *Compte rendu AIBL* 1868 319 auf Medaillen des Königs Val von Edessa gefunden haben. Auch der alte N. der Kaaba soll das bedeuten.

[10]) Hsch. (vgl. *EG*[102_{47}]) *s v* nennt so

wird ebenso verehrt, wie man zuvor den im Feuer lebenden verehrt hatte: wie in den Veden immerfort von dem *ghṛta*, dem Fett oder der Butter die Rede ist, die Agni gespendet wird, so erhalten jetzt die Steingeister ihre Fettspenden[1]). — Schon dem Opferfeuer werden gewisse magische Wirkungen zugeschrieben; es sollte nach dem vedischen Glauben die 'Feinde', die bösen Dämonen, vertreiben. Unter der Herrschaft des Dämonenglaubens wurde natürlich diese Seite der Vorstellungen vom Steinfetisch besonders ausgebildet; nur trat insofern eine vollständige Änderung ein, als die Dämonen umgekehrt den Stein bewohnen und eben aus ihm heraus wirken sollten. Wie sich diese Umwandelung vollzog, können wir wenigstens in einem Falle noch deutlich sehen, beim Blitzstein. Man glaubte, dass in diesem die den Regen und das Gewitter erregenden Dämonen herabgefahren seien und dass es mit Hilfe der in dem Steine noch weiter fortwirkenden Geister möglich sei, Regen und Gewitter je nach Wunsch heraufzuzaubern[2])

---

den delphischen Stein; nach Sotacus bei Plin. *n h* 37_{135} ist *baetulus* Bezeichnung der schwarzen runden 'Blitzsteine' (*ceraunia* s. o. *[773_4]*), mit denen man Städte und Flotten erobern könne. — Ueber Baityle im Orient s. Dam. *v. Isid.* bei Phot. *bibl.* 342 b_{26}; 348 a_{26}; Sanchun. bei Euseb. *pr. ev.* I 10_{18} He. (vgl. ebd. $_{23}$, wo *Βέτυλος* überliefert ist); Pietschmann, Gesch. d. Phön. 206. — Im Arab. bezeichnet *Batil* einen der hohen viereckigen Türme, die zwar in historischer Zeit nicht mehr zum Kult benutzt wurden, aber früher sicher diesem Zweck dienten; vgl. Wellhausen, Reste ar. Heid.[2] 103. — Die Ableitung von בית־אל ist m. E. sicher; andere dachten freilich an בטל (z. B. Grimmel, *De lapid. cultu* S. 33) u. aa. hebräische Wörter oder leugneten semitischen Ursprung.

[1]) Jakob salbt den Stein Betel, auf dem er geträumt, *Gen.* 28_{18}; üb. den Kronosstein in Delphoi vgl. Paus. X 24_6 *[o. 103_6]*. Auch sonst sind gesalbte Steine als Opferstätten häufig; ob freilich das oft erwähnte *κνισᾶν* des Agyieus (? s. o. *[774_4]*), mit dessen N. Boio (Paus. X 5_8) den delphischen Apollon nennt, hierher gehört, ist eine vielumstrittene Frage. U. aa. haben sich Welcker, Gr. Götterl. I 497_3 und Six, Ath. Mitt. XIX 1894 344 dafür ausgesprochen, dass der *κιὼν εἰς ὀξὺ λήγων* (z. B. Bekk., *Anecd.* I 331_{30}) und der *βωμὸς ἀγυιεύς* (Soph. *fr.* 341; Hsch., Suid. *ἀγυιεύς*; Poll. 4_{123}; Dieuchid. bei Sch. Arstph. *vesp.* 875 nach der Ergänzung von Ddf.; Nigid. bei Macr. *s* I 8_6 u. aa.) identisch seien, wohl m. R.; umgekehrt urteilen Wieseler, *Ann. d. i.* XXX 1858 222 ff. u. Reisch bei Pauly-Wissowa I 910. — Aehnlich wie mit dem delphischen Steine wird mit dem im Heiligtum der Ainianen verfahren (*θύουσιν αὐτῷ καὶ τοῦ ἱερείου τῷ δημῷ περικαλύπτουσιν*, Plut. *qu. Gr.* 13; vgl. Head *h n* 248), mit welchem der Ainianenkönig Phemios den König der 'Inachier' Hyperochos getötet haben sollte. Ob das Fest *ἐλαιοχρίστιον*, *Journ. Hell. stud.* IX 1888 188 u. 231 15_1 sich auf die Salbung des heiligen Steines in Paphos bezieht, ist zw. — Vgl. über gesalbte Steine noch Apul. *flor.* 1_1 S. 111 *ed. Bip.* (*lapis unguine delibatus*); *de mag.* II S. 62 *ed. Bip.*; Klem. Alex. *str.* VII 4_{26} S. 843 Po.; Theophr. *ch.* 16; Babr. *f.* 48; Luk. *Charon* 22; *Alex.* 30; *deor. conc.* 12; Arnob. 1_{39}; Babick, *De deisidaem. veter. quaest.*, Diss., Leipz. 1891 S. 8 f. Pietschmann, Gesch. d. Phön. 166 hat das Richtige nicht gesehen, wenn er meint, man habe das langsam sich verflüchtende Oel deshalb gewählt, um dem göttlichen Wesen einen besonders lange vorhaltenden Schmaus zu bereiten. — Im heidnisch-arabischen Kult kommt Oel zwar nicht mehr vor, aber es werden in Medina Oelsteine erwähnt, Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 114.

[2]) S. Plin. *n h* 37_{176}. Die Vorstellung stammt aus dem Orient (Liebrecht zu Gervas. S. 148); in der griechischen Welt wird sie nur gelegentlich erwähnt (über den Regenzauber auf dem Latmos s. Usener, Rh. M. L 1895 147), lässt sich aber als weiter verbreitet erschliessen: über den Stein der Alkmene vgl. o. *[457_1]*; über den Zeuskult von Kynaitha s. Lykophr. 400, wo der *δίσκος* trotz v. Holzinger u. Ciaceri z. d. St. wohl auf einen Lokalkult, nicht bloss auf die Kronossage zu deuten ist, da das von der Stadt gestiftete olympische Bild des Zeus mit dem Blitz durch den Blitzstein von Kynaitha eine bessere Beziehung erhält; vgl. u. *[833_3]*. — Wahrscheinlich von Griechenland aus hat sich die Sitte nach Italien (über *lapis Manalis* s. Fest. *ep.* 2_{12} *aquaelicium*; 128_4 *manalem lapidem*; Non. 547_{10}; Intp. Serv. V *A* 3_{175}; E Hoffmann, Rh. M. L 1895 484 ff.) und dann zu den Germanen (Dillestein, Grimm, DM II[3] 766; Kuhn, Westf. Sag., Gebr. u. Märch. I 1859 S. 332) verbreitet. Die Vorstellung ist später auf die Gottesbilder *[§ 267]*, die die Fetische allmählich ersetzten, und ebenso auf die künstlichen Steinpyramiden

oder unschädlich zu machen[1]). Aber bei dieser Umformung blieb man nicht stehen: wie fast das gesamte Ritual wurden auch die Steinfetische in den Dienst der chthonischen Mächte gezogen. Diese galten als Herren über Regen und Blitz; der Regenstein, lapis Manalis, wird zum Stein der Manen, der Totengeister, die herausströmen, wenn der durch ihn verdeckte Zugang zur Unterwelt geöffnet wird. Das ist auch altgriechische Vorstellung gewesen; häufig[2]) und gewiss nicht zufällig werden solche Punkte, wo man einen Eingang zur Unterwelt annahm, als Nabel bezeichnet, weil man über oder neben der Hadespforte ein solches Baityl zeigte[3]). Schon im Orient war diese Umdeutung erfolgt: El, nach dem die Baityle hiessen, ist in jener Zeit nicht Gott schlechthin, sondern chthonischer Dämon gewesen. Es werden daher die Baityle so benutzt, wie die anderen Fetische, in denen man Totengeister lebendig wähnt. Sie dienen zu Orakeln[4]). Weissagend zeigen sich die Mächte der Unterwelt dem Menschen im Traum. Die jüdische Stiftungslegende von Bet-El deutet fast ohne Verhüllung an, dass man sich hier einst zum Zwecke von Traumorakeln niederlegte[5]). Und in diesem Sinne ist auch die orientalische Sitte zuerst nach

---

übertragen; Apollon Agyieus erscheint in der argivischen Linos- oder Krotopos- (Paus. II 19_8; vgl. I 43_7; *AP* 7_{154}; Kallim. *fr.* 127; 315; 424; 13e; 276; 473; 308; *anon.* 383; *fr.* 534; 4; 14; vgl. o. *[96_2; 174_{28}]*) sowie in der tegeatischen Skephroslegende (Paus. VIII 53_{1-4}).

[1]) Diese Vorstellung, die an den Blitzbäumen *[u. S. 785_4]* eine genaue Entsprechung hat, ist wenigstens im modernen Aberglauben (Grimm, DM I[2] 164; II[2] 1170 f.; Wuttke, Deutscher Volksabergl.[2] 88 = [3] 91) weit verbreitet. Es hängt damit zusammen, dass der Blitzstein auch gegen andere Feuersgefahr schützt (Grünbaum, ZDMG XXXI 1877 251), wie umgekehrt Feuer gegen Blitzgefahr (Grimm, DM I[3] 568); ebenso scheint man geglaubt zu haben, dass der im Nest des Blitzvogels, des Adlers gefundene Stein *ἀετίτης*, in dem man auch die Blitzeskraft lebendig wähnte, ein Schutzmittel gegen Feuerschaden sei (dies ist wahrscheinlich der Sinn der vielleicht verdorbnen Stelle bei Plin. *n h* 10_{12}; vgl. auch Keller, Tiere des cl. Altert. 269 u. unt. *[793_6]*). Die Koralle, die ebenfalls gegen Blitzgefahr (Orph. *Lith.* 604) und auch gegen Trockenheit (ebd 597) schützt, galt sehr wahrscheinlich, worauf die rote Farbe führen mochte, ebenfalls als 'Blitzstein'; wie die meisten auf den Blitz zurückgeführten Gegenstände hatte sie überhaupt im Zauber grosse Wichtigkeit (s. z. B. *Geopon.* 15_{31}). Oppert, Presb. Joh. 204 glaubt sogar, aber irrig, dass aus der Koralle die Vorstellungen vom Gral erwuchsen. — Auf einer verwandten Anschauung beruht auch der moderne Aberglauben, die Felder würden gegen Hagel durch Weihwasser geschützt, in die man Hagelkörner habe fallen lassen, Pfannenschmidt, Germ. Erntef. 373_{33}a.

[2]) So heissen die Stätte, wo Persephone geraubt ward, Nabel Siciliens (Cic. *Verr.* IV 48_{106}; Diod. 5_3), das kampanische Hadesheiligtum (Serv. *V A* 7_{563}) und der kutilische See (Plin. *n h* 3_{109}), wo ebenfalls Hades verehrt wurde (vgl. das Orakel bei Varro, Macrob. *S* I 7_{28}; Dion. *AR* 1_{19}; vgl. u. *[§ 266]*), Nabel Italiens. Stammt Ogygia, der Nabel des Meeres *[o. 393_6]*, aus einer Legende des Tilphossions, wie es wahrscheinlich ist, so werden wir auch hier auf ein Heiligtum geführt, bei dem der Eingang zur Unterwelt gezeigt wurde. Der delphische *ὀμφαλός*, der natürlich ein wirklicher Nabel, nicht, wie Korn. 32 S. 196 Os. meint, nach der *ὀμφή* genannt war, stand am *χάσμα* *[o. 103_4]*. Gewiss haben auch Omphalion und die Nabelebene auf Kreta ihren N. von solchen Hadeseingängen empfangen. Der N. der letzteren wird zwar anders erklärt *[103_8]*, aber sie ist das Vorbild für Delphoi; wahrscheinlich erzählte man dort zuerst vom Nabelstein, den Kronos, hier ein chthonischer Gott, wie in Kreta meist, verschluckt habe.

[3]) Dieselbe Vorstellung ist wahrscheinlich auch im vorislamitischen Arabien vorauszusetzen, wo sich in der Nähe des *nuçb* eine Höhle *Ghabghab* zu befinden pflegte: Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 103.

[4]) Vgl. Damask. *v. Isid.* Phot. *bibl.* 348 a_{27} —b_{29}; dort auch die ausführlichste Beschreibung eines Baityls.

[5]) Auch am orakelnden Stein des Al Galsad, bei dem arabische Priester schliefen (Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 55), suchte man wohl Traumorakel. Bei Plin. *n h* 37_{167} heisst es von dem Stein *Hammonis cornu*, er solle *prardivina somnia repraesentare*; wäre Ammons Nabelstein (s. o. *[725_4]*; vgl. Overbeck, Km. II_1 272d) besser beglaubigt, so läge es nahe, auch diesen Gott

Kreta gelangt. El wurde hier teils durch Arkeisios, d. i. Arkesilaos[1]), teils, wie in der kretischen Kultur meistens, durch Kronos, Elohim, wie die von El beherrschten Totengeister hiessen, durch Titanes übersetzt. Die älteste derartige Stätte scheint die idaiische Höhle zu sein, aus deren Legende der spätere Zeusmythos schöpft: hier legte man sich zum mantischen Schlafe nieder. Eine in späten Ausläufern erhaltene Legende scheint erzählt zu haben, wie Kronos selbst hier geschlafen habe[2]); auch die Legende vom Schlafe des Epimenides[3]) knüpft an diese Inkubationen an. Solcher Steine, bei denen man Traumorakel einholte, muss es einst noch viele gegeben haben; doch sind nur dürftige Spuren erhalten. Auch in Delphoi, also am Omphalos, scheinen Inkubationen üblich gewesen zu sein[4]), ebenso bei dem Stein der Alkmene[5]) und beim Stein *σωφρονιστήρ*[6]). — Diese Träume der Unterirdischen bezogen sich eigentlich nicht auf die gesamte Zukunft, sondern auf die Abwehr der Leiden, die die Mächte der Finsternis selbst hervorrufen, auf die Mittel, durch die sie entsühnt werden können; daher ist denn dieser Kult vorzugsweise ein Sühnedienst, der ursprünglich wie die Sage von Kronos andeutet, bisweilen Menschenopfer forderte. Oft erzählen die Legenden solcher Heiligtümer von Blutsühnen: so sollte Orestes am heiligen Stein des Zeus Kappotas[7]) nahe Gytheion, ferner bei dem steinernen Finger zu Megalopolis[8]) und bei dem heiligen Stein zu Troizen[9]) entsühnt sein. Dem weissen Stein des Herakles[10]) zu Hyettos ward Heilkraft zugeschrieben, und die hesiodeische Legende von

---

zu denen zu zählen, die in Steinfetischen verehrt wurden.

[1]) S. o. *[253_8]*.

[2]) S. o. *[392_4]* u. unten *[A. 4]* und auch das o. *[253_4]* über Minos Bemerkte.

[3]) 40 Jahre schläft Epim. bei Paus. I 14_4; die Zahl entspricht der in alter Zeit für ein Menschenalter angenommenen und kann echt sein; in einer mittelalterlichen Legende (Hirzel, Ber. SGW 1885 50_2) schläft so lange Josef von Arimathia. Von den übrigen Angaben über die Schlafdauer des Epim. (Schultess, *De Epim. Crete*, Bonn, Diss. 1877 53) entsprechen die 57 Jahre des Plin. *n h* 7_{175} und Diog. Laert. 1_{109} drei metonischen Cyklen; die aus der späteren Mystik stammende Zahl begegnet mehrfach auch in der jüngeren orientalischen Mystik (s. Windischmann, Zor. Stud. 242, der aber auf falsche Erklärungen verfällt), die von der griechischen abhängig ist. Die fünfzig Jahre bei Plut. *an seni resp. sit. ger.* 1 und Varro *l l* 7_3 sind durch Abrundung hervorgegangen. — Vgl. über den Schlaf des Epim. auch Max. Tyr. *diss.* XVI 1 S. 285 f.

[4]) Eur. *IT* 1234. Es ist dies die zweite Inkubationskultstätte, wo von Kronos erzählt wurde; eine dritte ist Lebadeia, wo dieser Gott ein *ἄγαλμα* neben Zeus und Hera hatte, Paus. IX 39_4; eine vierte ergäbe sich, wenn M. Mayer bei Roscher, ML II 1483_{48} die Angabe des Timaios über sardinische Menschenopfer an Kronos (*FHG* I 199_{28}) richtig mit der Thespiadensage *[368_9]* und den Inkubationen bei sardinischen Heroen (Arsttl. *φυσ. ἀκρ.* IV 11 $218b_{21}$) vergleicht. Hier kann jedoch leicht der Zufall mitspielen.

[5]) O. *[457_1]*.

[6]) Paus. IX 11_2.

[7]) Paus. III 22_1; Overbeck, Km. II 1 4. Der N. ist nicht ganz sicher gedeutet. Paus. denkt an eine dialektische Form von *καταπαύω*, was Skias, *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 55—60 (bes. 55_3) und, in dem Sinne einer die Stürme beruhigenden Gottheit, Bursian, Geogr. v. Griech. II 145 acceptieren. S. Wide, Lak. Kulte 21, dem sich Farnell, *Cults of Gr. stat.* I 46 anschliesst, vermutet einen Zusammenhang mit *πετ-*, *πωτ-*; er stellt sich also diesen Zeus 'Niederflieger' als ähnlich dem Zeus Keraunos *[s. o. 727_5]* vor. Man könnte endlich den N. auch als den 'Verschlucker' (*καταπίνω*, vgl. Hsd. *Θ* 467; 497) deuten und auf die verschlungenen Sühnopfer (vgl. Zeus Laphystios) beziehen.

[8]) Paus. VIII 34_1. Chr. Belger (Wschr. f. kl. Ph. 1892 387; die myk. Lokalsage, Berl. Progr. 1893), dem sich S. Reinach (*Rev. arch.* 1892[2] 408) anschliesst, meint, der 'Finger' sei ursprünglich ein gar nicht auf Or. bezügliches Phallossymbol des arkadischen Hermes gewesen.

[9]) Paus. II 31_4.

[10]) S. o. *[454_5; 775_1]*. In Hyettos auch Kult des Asklepios (Soter: Inschr. bei P. Girard, *Bull. corr. hell.* II 1878 502_{11}), der hier,

dem Mörder Hyettos[1]) lässt auch hier an Blutsühnungen denken. Entsühnt wird ferner durch den Blitzstein, wer in die idaiische Grotte hinabsteigt[2]); zu Zaubereien diente wahrscheinlich der Stein der Iodama zu Koroneia[3]). — Da, wie bereits bemerkt, die ursprüngliche Vorstellung an manchen Stellen früh vergessen war, dass das göttliche Wesen sich dem Stein von seinem himmlischen Ursprung her mitgeteilt habe, war es möglich, dass auch natürliche Felsen bisweilen als Sitz von Geistern betrachtet wurden, namentlich wenn sie seltsame Gestalt hatten. Eine Pest unter Antiochos Epiphanes ward in Antiocheia durch das Hinausschneiden des Charonion, eines die Stadt überragenden kopfähnlichen Steines bezwungen[4]). Wir werden in einem anderen Zusammenhang sehen, dass die angeblichen Hadeseingänge oft durch einen — meist weissen — Felsen bezeichnet waren[5]), der demnach dieselbe Bedeutung hat, wie der Omphalos in Delphoi und sonst.

264. Pflanzenfetische[6]). Das Wunder, durch welches eine Stätte als heilig gekennzeichnet wurde, bestand häufig in seltsam erscheinenden oder mit seltsamen, heilenden oder schädlichen, Wirkungen begabten Pflanzen, in denen man dämonische Wesen wirksam glaubte. Die heilige Myrte der Aphrodite zu Troizen hatte durchlöcherte Blätter[7]), die Platane, unter der Zeus mit Europa geruht, verlor ihr Laub nicht[8]). Die heilige Weide[9]) oder Pappel[10]) an der idaiischen Zeusgrotte soll als eine von wenigen ihrer Gattung in Griechenland Früchte hervorgebracht haben. — Hat in diesen und zahllosen ähnlichen Fällen die Sage das Wunder von einem bestimmten äusseren mythischen Vorgang, von einer ausserhalb des Baumes lebenden Gottheit hergeleitet, so kann doch nicht bezweifelt werden, dass man sich die Erscheinungen, die den Anlass zu solchen Sagen gaben, ursprünglich als Ausfluss der Macht eines in dem Baume waltenden Numens[11]) dachte. Mehrere ägyptische Darstellungen zeigen eine aus der Krone eines Baumes

---

wie so oft, zu einem älteren Heilgott hinzugetreten sein wird.

1) Hsd. *fr.* 155_1 Rz.

2) Porph. *v. Pyth.* 17.

3) S. o. *[77_2]*. — Spuren derartigen Heilzaubers leben vielleicht noch an manchen Stellen fort. Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 170 erwähnt die Sitte, kränkelnde Kinder durch die grossen 'Masseben' bei Paphos zu heben, was sich freilich auch mit dem weitverbreiteten Gebrauch, den zu Heilenden durch einen Spalt, ein Astloch u. dergl. (Marc. Burd. bei Grimm, Abh. BAW 1847 452_{91}; DM II² 1118 f.; Wuttke, Deutscher Volksabergl.² 93 f.; 317 = ³ 97; 329) zu ziehen, berührt; anderwärts springen unfruchtbare Weiber durch Steinlöcher, um gesegneten Leibes zu werden.

4) Malal. VIII 205 Ddf.

5) Vgl. auch über die *ἀγέλαστος πέτρα* O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1899 46 ff.

6) K. Bötticher, Der Baumkultus der Hellenen, Berl. 1856; Overbeck, Ber. SGW 1864 128—140; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte S. 4—38; Murr, Die Parusie der Gottheit in vegetativer Substanz, vom Standp. der griech. Mythologie betrachtet. Innsbr. 1893 (vgl. desselben Verfassers Pflanzenwelt in der griech. Mythol., Innsbr. 1890). Grant Allen, *The Attis of C. Valerius Catullus*, Lond. 1892 S. 31—125; Frazer, *Golden bough* I 56 ff.; Jevons *Introduct.* S. 206—225. — Ueber Baumgeister im neugriech. Volksaberglauben s. Politis, *Μελ.* I 129.

7) Paus. I 22_2; II 32_3. Die Myrte ist sonst meist der mit Hermes gepaarten Aphr. heilig.

8) Plin. *n h* 12_{11}.

9) Plin. *n h* 16_{110}. Vgl. Bötticher, Baumk. 27.

10) Theophr. *h. pl.* II 2_{10}; III 3_4.

11) Es wird dies auch gar nicht selten ausgesprochen, namentlich bei späteren Dichtern. Vgl. z. B. Sil. Ital. 3_{691} von der Eiche des Zeus Ammon *prisco inde pavore arbor numen habet coliturque tepentibus aris.* Von alten Wäldern sagt Ov. *a* III 1_2; 13_8, man könne glauben *numen inesse loco.* Vgl. Ov. *F* 3_{296}.

herauswachsende Göttin[1]); auch Osiris soll in einem Baume gewohnt haben[2]): gewöhnlich werden Sykomoren oder Tamarisken als seine Bäume bezeichnet, aber nach einer Legende von Byblos hatte eine Erīka die Lade, in der er lag, umschlossen[3]). Sehr wahrscheinlich gehört zu diesem Kreise auch die Sage von der Geburt des Adonis durch die in die Myrrhe verwandelte Myrrha[4]). — Reste dieser uralten Vorstellung finden sich auch in altgriechischen Mythen. So viele Sagen von der Verwandlung von Menschen in Bäume und andere Pflanzen auch um eines Namensanklangs oder anderer zufälliger Umstände willen, ja selbst aus blosser Lust am Fabulieren nachträglich erfunden sein mögen, so müssen doch andere auf Legenden zurückgehen, in welcher das Numen in der Pflanze wohnhaft gedacht wurde. Die Zahl der Verwandlungsmythen, für die dies sicher gilt — sie werden im folgenden zur Sprache kommen —, ist nicht gross; da indessen der Nachweis fast immer nur durch einen Zufall ermöglicht wird, liegt die Vermutung nahe, dass die Vorstellung ursprünglich weiter reichte. Selbst ausserhalb des Kreises der Verwandlungsmythen dürfen Reste solcher Legenden vermutet werden; es ist ein zwar bis jetzt nicht zu beweisender, aber doch beachtenswerter Gedanke, dass z. B. die auf kretischen Münzen dargestellte Sage von Europa auf der Platane[5]) und die Sage von dem zum Schutz gegen Kronos an den Baum gehängten Zeus[6]) an Legenden anknüpfen, welche die Erfüllung des Baumes mit dem göttlichen oder dämonischen Geist erklären wollten. Die Heiligkeit der

---

1) Vgl. Joret, *Les plantes dans l'antiqu. et le moy.-age* I 262. Abbild. z. B. bei Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib. u. Hom. (T. LXXI f. S. 105 f.), der (ebd. 172) das anthropomorphe Bild einer aus einem Baum herauswachsenden Göttin auf einer griech. Mz. vergleicht.

2) Vgl. dazu Frazer, *Golden bough* I 308.

3) Plut. *Is.* 15.

4) Kinyras zeugt ihn unwissentlich mit seiner Tochter Myrrha: am ausführlichsten erzählt das und die Geburtslegende Ov. *M* $10_{298-502}$, und ähnlich hatten wohl schon Panyas. (*fr.* 25 K. */s. aber unten/*) und die Tragödie eines unbekannten Verf.'s, die am Tage von K. Philipps Ermordung aufgeführt wurde, berichtet; vgl. *TGF*² 838. Diese bekannteste Sagenversion wird mit zahlreichen Varianten erzählt: bei Anton. Lib. 34 wird das Kind im Auftrag des Zeus auferzogen (wohl durch die Nymphen, s. u. */§ 267/*), die kuppelnde Amme heisst Hippolyte, Smyrnas M. ist eine Nymphe Oreithyia, der V. Theias (*qui Histriam Arabiamque tenuit imperio, ut Antimachus* (*fr.* 103 Ki.) *ait*: Prob. *VE* 10_{18}; Theias heisst der V. auch bei Panyas. a. a. O.); bei Apd. 3_{184} thut Aphrodite das aus der sich spaltenden Myrrhe hervorkommende Kind in eine Lade, die sie der Persephone übergibt, woran sich die Sage von der Teilung des Adonis zwischen Persephone und Aphrodite */u. § 270/* schliesst. Bei Hyg. *f.* 164; Intp. Serv. *VA* 5_{71} öffnet der V. mit seinem Schwerte den Baum, nach einer anderen Sage bei Intp. Serv. *VA* 5_{71}; *VE* 10_{18} ein Eber. Vgl. über Adonis' Geburt auch Hyg. *f.* 58; Intp. Serv. *VE* 8_{37}; Kyrill. *Ies.* 18 (Migne LXX 440); Fulg. 3_8; Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib. u. Hom. 108. — Dass diese Sage an die Vorstellung anknüpft, dass Adonis in der Pflanze wohne, ist um so wahrscheinlicher, da man ihn vermutlich auch in den Adonisgärten */u. § 278/* leben und sterben sah und da auch der dem Adonis so nahe stehende Attis in einem Baume, der Pinie (Ov. *M* 10_{103}; Frazer, *Golden bough* I 297), fortlebt; indessen gibt es auch ganz abweichende Ueberlieferungen von seiner Geburt (s. Apd. 3_{182} f.): von Kinyras und Pygmalions T. Metharme sollten er, Oxyporos, Orsedike, Laogore und Braisia gezeugt sein, oder (Hsd. *fr.* 57 Rz.) seine Eltern hiessen Phoinix und Alphesiboia. Philosteph. nannte ihn (bei Prob. *VE* 10_{18}) *libro, quo quaestiones poeticas reddidit, ex Iove sine ullius feminae accubitu procreatum.*

5) Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib. u. Hom. 105.

6) Hyg. *f.* 139. Nach Welcker, Götterl. II 218 (Farnell, *Cults of Gr. st.* I 37) bezieht sich der Mythos eigentlich auf phrygische Gottheiten; aber selbst wenn dies richtig sein sollte, gehört er seit uralter Zeit zu den griechischen.

Platane im alten Dionysoskult von Magnesia am Lethaios wird in der rationalistisch umgeformten Stiftungslegende, wie sie inschriftlich erhalten ist[1]), damit erklärt, dass ein *ἀφίδρυμα* des Gottes in einer vom Sturm umgeworfenen Platane gefunden sei: sehr glaublich, dass ursprünglich der Gott selbst in dem Baume gewohnt hatte wie der boiotische Endendros[2]). Demselben boiotischen Dionysoskult gehört Helena an, welcher in Lakonien die Platane heilig war[3]); die rhodische Sage von dieser Heroine, die hier Dendritis hiess, weil sie an einem Baum aufgehängt sei[4]), scheint mit Benutzung des in diesem Kultkreis bezeugten Rituals der Aiora ebenfalls die Heiligkeit eines solchen Baumes erklären zu sollen. Es sind dies übrigens nicht die einzigen Spuren dafür, dass in der boiotischen Kultur Dionysos oder die mit ihm gepaarte Göttin als Geister eines Baumes oder einer anderen Pflanze vorgestellt werden konnten: abgesehen von manchem anderen, was besser erst später zur Sprache kommt, lässt sich auch das dafür geltend machen, dass der Zweig des Mysten wie der Gott hiess[5]); es erklärt sich dies doch am leichtesten, wenn man ihn in dem Zweige lebendig wähnte. Wenn ferner den Korinthiern von der Pythia geboten wird, den Baum, auf dem Pentheus gesessen, *ἴσα τῷ θεῷ σέβειν*, was in der Weise ausgeführt wird, dass aus dem Holze des Baumes Dionysosbilder gefertigt werden[6]), so wird jeder, der sich der ursprünglichen Wesensgleichheit des Pentheus und Dionysos[7]) erinnert, zugeben, dass das Gottesbild gerade aus diesem Holze deshalb gefertigt werden musste, weil man das letztere für die Stätte des Dionysos oder vielmehr — wie wir korrekter sagen müssen — eines Dionysos hielt. Es ist demnach in diesem Fall und in anderen, die später zu besprechen sind, das hölzerne Schnitzbild genau so an die Stelle des Baumfetisches getreten, wie wir das Steinbild allmählich den Steinfetisch vertreten gesehen haben. Wie in der Entwickelung des letzteren zur Statue der behauene Stein eine Zwischenstufe darstellte, so scheint man auch zunächst den lebendigen Bäumen eine künstliche Form gegeben zu haben[8]). In anderen Fällen wurde zwar ein ganz neues Gottesbild geschaffen, aber doch die Beziehung zu dem alten

---

[1]) Maass, Herm. XXVI 1891 178 ff.; bes. 187; O. Kern, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Relig. 1895 79—101; Jevons, *Introd.* 209. Auf diesen Kult bezieht Imhoof-Blumer, *Num. chron.* III xv 1895 285 f. eine Mz. mit einem *δενδροφόρος*. — Möglich ist, dass der rätselhafte Zeus *Φηγοναῖος*, der, wie es nach allerdings verworrenen Berichten scheint, in Dodona verehrt und von einigen als *Φηγωναῖος* auch *Π* 233 (s. Sch. BL z. d. St. S 450a₁₀ Bekk.; Kin. *FHG* II 463₄) eingesetzt wurde, eigentlich ein *Φηγο-ναῖος* (vgl. *ἔνδενδρος παρὰ Ῥοδίοις Ζεύς*, Hsch.), ein 'in der Eiche wohnender' war, und dass die Kurzform seines N.'s im Naios *[354₃]* sich erhalten hat. Dagegen sind die Naides (hom. *Νηίδες*), Naiades *[827₃]*, obwohl ihr N. oft auch von Baumnymphen gebraucht wird (Mannhardt, WFK II 14₃), entweder von Haus aus Wassernymphen (vgl. *νάω*, *νᾶμα*) gewesen oder man hat doch ihren N. sehr früh in diesem Sinne umgedeutet.

[2]) Hsch. *s v [A. 1]*.

[3]) Theokr. *id.* 18₄₆; Kaibel, Hermes XXVII 1892 249—259.

[4]) Paus. III 19₁₀.

[5]) Sch. Arstph. *ἱππ.* 408. Aehnlich heisst der Lorbeerzweig nach Apollon *αἴσακος [90₄]* und die Aoabäume (Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 131) nach Adonis *[336₁₀ ff.; unt. § 277]*. — Overbeck, Km. III 4 erschliesst aus dem von StB. *Δωδώνη* 248₆ zitierten V. Euphorions *ἵκτο μὲν ἐς Δωδῶνα Διὸς φηγοῖο προφῆτιν* einen Zeus Phegos.

[6]) Paus. II 2₇.

[7]) S. o. *[733₁]*.

[8]) So lässt sich vielleicht doch das Aphroditebild *ἐκ μυρσίνης τεθηλυίας [654₁₀; 657₈]* erklären.

Baumfetisch aufrechterhalten, indem man das Kultbild in oder unter demselben errichtete[1]). An anderen Stellen hatten sich aber die heiligen Bäume selbst erhalten, oder sie waren durch jüngeren Nachwuchs ersetzt worden. Von vielen Bäumen ist überliefert, dass sie verehrt wurden. Ein solcher Baum war z. B. eine Myrte in Boiai: die Legende erzählte, dass Artemis, die hier später als Soteira einen Kult hatte, den Kolonisten, die nach der Stätte der neuen Ansiedlung suchten, einen Hasen geschickt habe, der in diesem Baum verschwunden sei[2]). Nach der Analogie zahlreicher anderer Sagen von weisenden Tieren (S. 792) kann nicht bezweifelt werden, dass der Hase eigentlich die Gottheit selbst, der Baum also die Stätte war, in der das göttliche Wesen — wenngleich nicht festgebannt — wohnte. Die Bäume, in welche Philemon und Baukis verwandelt waren, werden mit Kränzen behangen[3]): wahrscheinlich waren nach der alten Vorstellung die im Liebeszauber angerufenen Gottheiten, die den Gestalten dieser anmutigen Erzählung zu Grunde liegen, in den Bäumen wirksam gewesen. Nicht anders darf dann über die anderen Bäume geurteilt werden, die mit heiligen Bildern[4]) oder Kränzen[5]) und Tänien behängt wurden[6]). In anderen Fällen verrät sich die ursprüngliche Vorstellung von einem in dem Baume wohnenden Numen in der ihm zugeschriebenen Wirkung. Zwar konnte zauberhafte Kraft wohl auch nachträglich einem Gewächs angedichtet werden, das an heiliger Stätte stand; wunderbare Heilkraft z. B. konnten Teile eines Baumes auch dann besitzen, wenn die Gottheit ihn nur gepflanzt hatte, nicht ihn erfüllte. Aber e i n e Äusserung der göttlichen Macht scheint im Altertum immer oder doch vorzugsweise an die Anwesenheit der Gottheit gebunden gewesen zu sein: die prophetische. Nun gab es wie im Orient[7]) so auch bei den Griechen zahlreiche Bäume, die für befähigt galten, den göttlichen Willen kund zu thun, sei es durch vernehmliche Worte, die man zu hören glaubte[8]), sei es durch das Rauschen ihrer Blätter wie die dodonaiische Eiche und im apollinischen Kult der Lorbeer[9]), sei es durch Träume, die den unter ihnen Schlafenden zu teil

[1]) Allgemein sagt Plin. *n h* 12_{3} von den Bäumen *haec fuere numinum templa.* Man hat sogar das Wort *delubrum* (vgl. *liber* Rinde) und in neuerer Zeit (vgl. z. B. O. SCHRADER, Sprachvergl. u. Urgesch. 403) *ναός* (vgl. *ναῦς*, eigentl. 'der Einbaum'?) mit diesen Heiligtümern in Baumstämmen in Verbindung gebracht. Die bekanntesten Beispiele solcher Baumheiligtümer sind das ephesische (Dion. *Per.* 827 *ἔνθα θεῇ ποτε νηὸν Ἀμαζονίδες τετύχοντο πρέμνῳ ἐνὶ πτελέης [vgl. o. S. 748_{8}]*; ähnlich Kallim. *h* 3_{239} *φηγῷ ὑπ' εὐπρέμνῳ*) und das orchomenische (Paus. IX 13_{2} *ἵδρυται δὲ ἐν κέδρῳ μεγάλῃ, καὶ τὴν θεὸν ὀνομάζουσιν ἀπὸ τῆς κέδρου Κεδρεᾶτιν*) der Artemis. Andere Beispiele werden im folgenden erwähnt werden.

[2]) Paus. III 22_{12}. WIDE, Lak. Kulte 121 erinnert daran, dass Hase und Myrte der Aphrodite heilig sind, und meint, dass der Kult dieser Göttin für Boiai zu erschliessen sei, weil von den drei Gemeinden, aus denen die Stadt gebildet wurde, Aphrodisias nach ihr heisst und Etis durch seine Eponyme, Etias, die T. des Aineias (Paus. a. a. O.) ihr ebenfalls nahegerückt wird; s. u. *[792_{8}]*.

[3]) Ov. *M* 8_{724}.

[4]) Die Sitte ist sehr verbreitet; vgl. z. B. MINERVINI, *Mem. d. i.* II 1865 166_{2}.

[5]) Auch dies ist sehr verbreitet. Ueber die heilige Platane in Lydien vgl. Hdt. 7_{31}; Ail. *v h* 2_{14}. Bei den Arabern wurden Bäume mit Weihgaben, Waffen, Kleidern, Straussen-eiern u. dergl. behängt, WELLHAUSEN, Reste ar. Heid.[2] 104.

[6]) BÖTTICHER hat diesen Gebrauch an vielen Stellen seines 'Baumkultus' behandelt; vgl. z. B. 39 ff.; 76; 80. S. auch OVERBECK, Ber. SGW 1864 139.

[7]) JORET, *plant. dans l'ant. et le m. a.* I 466.

[8]) *Arbores locutae*, Plin. *n h* 17_{243}; vgl. LIEBRECHT zu Gerv. Tilb. *ot. imp.* S. 63.

[9]) Hom. *h* 2_{215}; vgl. ROBERT, Arch. Jb.

wurden, wie die Platane in Smyrna[1]) und wahrscheinlich ebenfalls die dodonaiische Eiche, sei es endlich durch den begeisternden Saft, der den gekäuten Blättern entfliesst, wie der delphische Lorbeer[2]). — Schon das bisher Gesagte, in dem doch nur zum Zweck einer vorläufigen Übersicht einige wenige Erscheinungen behandelt sind, wird zum Nachweis genügen, dass die Baumfetische in alter Zeit in grosser Zahl Objekte des griechischen Kultus gewesen sein müssen, und es wird nun wohl nicht mehr befremden, wenn wir diesen Glauben auch in einer der reizendsten Gestalten der späteren, durch die Kunst geschaffenen Götterlehre wiederfinden. An vielen Kultstätten von dem Typus der zuletzt besprochenen glaubte man, dass in den weissagenden Bäumen Nymphen wohnten[3]), die ja überhaupt oft als Vermittler der göttlichen Ratschlüsse erscheinen. Noch im VI. Jahrhundert muss es in den heiligen Hainen vieler grösserer Kultstätten solche Nymphenbäume gegeben haben[4]), die, weil das Leben der Nymphe an den Baum gebunden war, für unverletzlich galten. Den Dichtern und bildenden Künstlern sind diese Nymphen meist ein anmutiger Ausdruck für landschaftliche Schönheit; doch schimmert ziemlich häufig die ursprüngliche religiöse Bedeutung noch durch. Die orchomenische Erzählung von den Töchtern des Königs Eteokles, welche bei einem Tanze zu Ehren der Demeter und Kore in einen Brunnen fielen und in Cypressen verwandelt wurden[5]), knüpft wahrscheinlich an Bäume, unter denen heilige Reigen getanzt wurden, weil man in ihnen das Numen einer jener beiden Gottheiten wirksam glaubte; die Cypressen am Grabe des Sehers Alkmeon, hiessen 'Jungfrauen'[6]) vermutlich deshalb, weil Baumnymphen die von diesem Heildämon in der Tiefe gegebenen Orakel verkündeten. Eine Schwarzpappel sollte nach einer Legende an der Stelle gewachsen sein, wo Dryope, die nach dem sprechenden Baum heisst, zur Nymphe geworden war; eine Dryas bewohnt die heilige Pappel der Demeter am Dotion, welche Erysichthon umzuhauen sich erfrecht[7]). In beiden Fällen handelt es sich um uralte Heiligtümer, und es kann kaum bezweifelt werden, dass in den erhaltenen alexandrinischen Erzählungen Reste des alten Glaubens — wenngleich natürlich den jüngeren Vorstellungen angepasst — vorliegen.

Versuchen wir uns nun nach dieser ersten Übersicht den Ursprung und die Bedeutung dieses Vorstellungskreises klar zu machen, so werden wir am besten von den zuletzt besprochenen Gestalten, den Nymphen, ausgehen, weil diese am genauesten bekannt sind. Hinsichtlich des Verhältnisses dieser Nymphen zu den Bäumen treten uns im klassischen Griechenland zwei Vorstellungen entgegen. Nach der Ilias und Odyssee sind die Baumnymphen zwar minder mächtige, aber den oberen Göttern sonst ganz gleichartige Wesen, deren Walten zwar ebenso vorzugsweise auf das Wachs-

---

XIII 1888 60.

1) S. u. *[S. 792 1]*.

2) Hom. *h* 2_{214}; vgl. Rohde, Ps. II^{2} 58; Weniger, Die rel. Seite der gr. Pyth., Bresl. 1870 Progr. 35 ff., aber auch u. *[§ 272]*. — Nach Fulgent. *mit.* 1_{14} träumt man wahr, wenn man Lorbeer unter den Kopf legt. — Auch der antiochenische Apollon Daphnaios orakelte, Sokr. 3_{18} (LXVII 425 Mi.) u. aa.

3) Reste des Dryadenglaubens existieren noch heute (Rodd, *Cust. and lore* 171).

4) Ganz allgemein Hom. *h* 4_{266}.

5) Geopon. 11_{4}; vgl. Sch. *B* 519 A; Theokr. 16_{104} (v. Wilam.-Möllend., GGN 1894 194_{1}).

6) Paus. VIII 24_{7} f.

7) S. o. *[119_{5} ff.]*.

tum der Bäume gerichtet ist, wie z. B. das des Helios und Poseidon auf die Bewegungen der Sonne und des Meeres, die sich aber ebenso wie diese Götter von ihrem eigentlichen Wirkungskreis entfernen können[1]). Nach der später vorherrschenden, aber wahrscheinlich ebenfalls in die Zeit des Heldenliedes hinaufreichenden Vorstellung ist dagegen der Baum ihre eigentliche Stätte, die Bedingung ihres Daseins; sie entstehen und vergehen mit dem Baum[2]), dessen Vegetationsdämon oder dessen Psyche sie sind. Diese letztere Vorstellung wird jetzt gewöhnlich als die ursprüngliche angesehen[3]); aber genauere Betrachtung lehrt, dass im Kultus und auch in den mutmasslich ältesten Mythen die Zauberkraft ganz unabhängig von der Vegetation des Baumes ist. Einerseits wohnt nach der ursprünglichen Vorstellung keineswegs in jedem Baum eine Dryas, wie man später allerdings konsequenter Weise annahm, andererseits wird statt des grünen Baumes oft ein Baumstumpf genannt: die phoinikische Aschera, in der offenbar ein Geist wohnhaft gedacht wird[4]), ist gewöhnlich ein rohbehauener Baumstamm, und dieser Kultgebrauch findet sich auch in Griechenland[5]). Holzbilder der griechischen Götter werden oft aus dem Holz bestimmter, heiliger Bäume geschnitzt; man glaubte demnach hier ebenfalls, dass das göttliche Wesen auch in dem toten Baume fortlebe. Noch bestimmter sprechen dies einige alte Mythen aus, wie der von dem der Argo eingesetzten Holze der dodonaiischen Eiche, welches den Argonauten weissagte, also offenbar noch von dem göttlichen Geist besessen gedacht wurde. Es muss demnach der Ausgangspunkt dieser Vorstellungen ein ganz anderer sein.

Um es kurz zu sagen: Wie der Kult des Steinfetisches, so hat sich auch die Holzfetischanbetung aus dem alten Feuerdienst entwickelt: dieser ist zwar wahrscheinlich nicht der Anfang der ganzen Vorstellung überhaupt, aber doch der Punkt, aus dem dieser Teil der griechischen Religionsvorstellungen unmittelbar hervorging. Hätte die religiöse Phantasie der ältesten Griechen wie die der Inder sich mehr auf das Wunder der

---

[1]) Sie kommen in den Olymp, *Y* 8, pflanzen die Ulmen an Eetions Grabhügel, *Z* 419. Dass die Dienerinnen der Kirke aus den Flüssen und Hainen entstehen (*κ* 350), ist jedenfalls eine singuläre Vorstellung, wie Lehrs, Pop. Aufs 95* m. R. bemerkt. Anders Mannhardt, WFK II 33.

[2]) Nach Ov. *M* 8_{771} ist das Leben einer Nymphe an den von Erysichthon gefällten Baum gebunden. Dass die Nymphe mit dem Baum stirbt (Ov. *F* 4_{232} *fatum Naidos arbor erat*; Charon v. Lamps. *FHG* I 35_{12}), findet sich zuerst bei Pind. *fr.* 165 (Plut. *am.* 14[15]; *def. orac.* 11; Sch. Ap. Rh. 2_{477}; *EM* 75_{44} *Ἁμαδρυάδες*); aber schwerlich hat er den bei Plut. *def. or.* 11 genannten Ausdruck Hamadryades gebraucht, der sonst erst in alexandrinischer Zeit vorkommt: Ap. Rh. 2_{477} (bei dem aber die Nymphe, wie es scheint, den Baum überlebt; anders Mannhardt, WFK I 63); Moiro *AP* VI 189_1 (wo Stadtmüller nicht Ungers Vermutung *Ἀνιγριάδες* hätte aufnehmen sollen; als Töchter des Flusses sind Baumnymphen in dieser Zeit nicht anstössig); Platon ebd. IX 823_4. *Ἀδρυάδες* (schwerlich zu *ἄδρυον*, s. Hsch., zu stellen, wie Bloch bei Roscher, ML III 515 zweifelnd vorschlägt) heissen diese Nymphen bei Prop. I 20_{12}; Paul. Silent. *AP* IX 664 u. aa.

[3]) Namentlich von Mannhardt, der nach seiner Methode in diesem entscheidenden Punkt das Richtige ebensowenig finden konnte, wie in allen den gar nicht wenigen Fällen, wo die spätere Volksvorstellung selbst durch das Epos modifiziert ist.

[4]) Vgl. Pietschmann, Gesch. d. Phoen. 213; Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib. und Homer 144 ff.

[5]) Ganz allgemein sagt Max. Tyr. 8_1 S. 129 R. *γεωργοὶ Διόνυσον τιμῶσι πήξαντες ἐν ὀρχάτῳ αὐτοφυὲς πρέμνον, ἀγροικικὸν ἄγαλμα.* Vgl. Gerhard, Ges. Abh. II 125 (T. LX 8).

künstlichen Feuerentzündung durch Reibung gerichtet, so würde bei den Baumfetischen der Zusammenhang mit den älteren Vorstellungen vom Opferfeuer sich noch weit leichter ergeben haben und deshalb vermutlich auch leichter zu erkennen sein als bei den Steinfetischen. Da sie aber das heilige Feuer meist nicht neu entzündeten, sondern aufbewahrten, verlegten sie den im Feuer sich offenbarenden Dämon gewöhnlich nicht, wie die Inder, in das zur Feuerzündung verwendete Holz, das daher in ihrer Mythologie nur geringe Bedeutung hat. Immerhin lassen bemerkenswerte Spuren erkennen, dass auch aus der Vorstellung des im Reibholz wohnenden Feuergeistes die von dem im Baume wirksamen Dämon entstehen konnte. Der Linde, dem Maulbeerbaum, dem Lorbeer[1]), dem Epheu und überhaupt den Pflanzen, deren Holz zum Feuerzeug verwendet werden konnte, schrieb man eine feurige Natur zu[2]). Damit hängt zusammen, dass der Blitz nach weitverbreitetem Aberglauben in die Linde und den Lorbeer[3]) nicht einschlägt; man stellte sich vor, dass der himmlische Feuerdämon den verwandten, in dem Baume sitzenden Dämon nicht beschädige[4]). Sehr wahrscheinlich gilt der Lorbeer später deshalb als averruncierend, weil jene ferne Vergangenheit in ihm einen göttlichen Feuerdämon voraussetzte. Aus demselben Grunde wird in der thebanischen Legende der Epheu entweder dem vom Himmel im Blitz herabgefallenen Dionysos Perikionios gleichgesetzt oder er soll doch diesen Fetisch, der gewiss als Sitz des Gewitterdämons im Regenzauber verwendet wurde, umrankt haben[5]). Vor allem scheint aber der Feigenbaum, den man ebenfalls für blitzsicher hielt[6]), als Lieblingstätte des Feuerdämons betrachtet

---

[1]) Ueber Lorbeer bei Feuerzündung s. Hom. *h* 3_{109}; Kuhn, HF 37. Er wurde nach Theophr. *h. pl.* V 9_7 (Plin. *n h* 16_{208}) zum *τρύπανον*, d. h. zum oberen Reibholz, verwendet, während Epheu zum unteren, der *ἐσχάρα*, diente.

[2]) Plin. *n h* 16_{207}. Vgl. Theophr. a. a. O. Vom Lorbeer heisst es in den Geopon. 11_2 *πυρὸς πλῆρες τὸ φυτὸν, καὶ Ἀπόλλων πῦρ. ἥλιος γάρ ἐστιν· ὅθεν καὶ ἀπεχθάνεται δαίμοσι καὶ ἔνθα ἂν ᾖ δάφνη, ἐκποδὼν δαίμονες.*

[3]) Pitré, *Arch. per lo stud. delle tradiz. popol.* V 1886 122. — Tiberius setzte sich aus diesem Aberglauben (den Plin. *n h* 2_{146} einschränkt) beim Gewitter einen Lorbeerkranz auf (Plin. *n h* 15_{135}). Nach Geopon. 7_{11} legte man auf die Weinfässer Lorbeerzweige, um (angeblichen) Blitz- und Donnerschaden abzuwenden. Aehnlich verwendeten die Germanen Weidenzweige gegen Blitz- und Hagelschaden, Pfannenschmidt, Germ. Erntef. 61.

[4]) Ueber dieselbe Vorstellung bei den Blitzsteinen s. o. *[S. 777_1]*. Aus gleichem Grund schlägt nach modernem Aberglauben kein Gewitter ein, wo ein Herdfeuer brennt (Grimm, DM I² 568); auch ein vom Blitz getroffener Baum soll gegen Wetterschlag (Oldenberg, Rel. d. Veda 480⁴; Wuttke, Deutsch. Volksabergl.² 93 = ³ 97) schützen, offenbar weil in ihm die Blitzkraft fortlebend gedacht wird. — Beim Feigenbaum scheint das spätere Altertum zwar den wirklichen Grund nicht mehr ganz verstanden zu haben, doch irrt Lyd. *ost.* 45 nicht gar weit vom Ziele ab, wenn er die Immunität solcher Bäume damit erklärt, dass sie dem Helios heilig seien. — Auf demselben Wege ist wahrscheinlich der Glaube entstanden, dass die Eberesche (Wuttke, Deutsch. Volksabergl.² 106 = ³ 109), das Farnkraut (Grimm, DM II² 1160; Kuhn, HF 222 o.) und die Hasel (Kuhn, HF 228) vom Blitz nicht getroffen werden.

[5]) S. o. *[S. 86 f.; 734_4]*. Kuhn, HF 244 versucht, Bötticher folgend, zu erweisen, dass Dionysos ursprünglich als Narthex niedergefahren sei; das ist jedoch nicht sicher. Nach einer seltsamen Geschichte (Geopon. 11_{29}) hat Kissos, der Geliebte des Bakchos, mit diesem getanzt; in Epheu verwandelt, umschlingt er die Weinrebe so, wie er einst den Gott umschlungen.

[6]) Plin. *n h* 15_{134} f.; Plut. *sympos.* 5_9; Joh. Lyd. *mens.* 3_{52}; 4_4; $_{96}$; *ostent.* 45 z. A.; Geopon. 11_2; Rohde, Ps. II 406. Die *ficus Ruminalis* nennt Plin. *n h* 15_{77} *fulguribus ibi conditis sacra*; die auch hier hervortretende Beziehung der Feige zum Blitz ist nicht ganz klar; vielleicht glaubte man sie durch einen Blitz entstanden. — In Indien wird zu einem der beiden *Arani* ein auf

worden zu sein; auch in ihm wähnte man den im Blitz niederfahrenden Dionysos, der deshalb Sykites[1]), Syk(e)ates[2]) hiess, gegenwärtig: denn das ist offenbar der Grund, warum die Naxier sein Bild aus Feigenholz fertigten[3]). — Die beiden Teile des Feuerzeugs, das obere, *τρύπανον*, und das untere, *ἐσχάρα* oder *στορεύς*, werden als männliches und weibliches Schamglied dargestellt[4]); die obscöne Bezeichnung des letzteren als *σῦκον*, italienisch fica, hängt vielleicht damit zusammen, jedenfalls aber der Gebrauch, die Phallen, deren Entstehung aus dem alten Feuerzeug sich auch hier bestätigt, aus Feigenholz zu bilden[5]). Es ist nach alledem sehr wahrscheinlich, dass der Feigenbaum zu den von Plinius nur allgemein, nicht namentlich bezeichneten Bäumen gehört, in denen man einen Feuergeist annahm und die man deshalb zur Feuerentzündung verwertete. Endlich hatte die Vorstellung von der feurigen Natur des Baumes wahrscheinlich auch bei dem letzten der von Plinius genannten Gewächse, dem Maulbeerbaum, zur religiösen Verwendung seines Holzes geführt und einen legendaren Ausdruck gefunden. Denn Pyramos, der in der ursprünglich wohl boiotischen[6]) Thisbesage sich unter ihm tötet, war eigentlich wahrscheinlich ein Feuerdämon[7]). — In alter Zeit scheint die Zahl der Hölzer, die man zum Reiben benutzte oder denen man doch wenigstens feurige Natur zuschrieb, noch grösser gewesen zu sein[8]); namentlich an Bäume von auffälliger roter Farbe knüpfte sich die Vorstellung. Die Eiche[9]),

einem *Çamî*baum gewachsener *Açvattha* (d. i. *ficus religiosa?* Zimmer, Altind. Leb. 57) genommen, in den sich Agni verborgen haben soll. Nachdem Kuhn in Zs. f. vergl. Sprachf. I 1852 467₁ diesen Baum mit dem *ἐρινεός* (dem wilden Feigenbaum *[s. u.]*) der griechischen Sage verglichen, setzt er ihn HF 246 der *συκῇ* gleich. Das kann mythologisch richtig sein, auch wenn die Worte botanisch verschiedene *Ficus*arten bezeichneten.

1) Lakonisch nach Sosib. bei Athen. III 14 S. 78c. Wide, Lakon. Kulte 166 fasst die Bedeutung chthonisch.

2) Hsch. *s. v.*

3) Athen. III 14 S. 78c.

4) Vgl. Kuhn, HF 70. Obwohl im Altertum nicht erwähnt, muss die Sitte, das *τρύπανον* als Phallos zu bilden, wie die vielen aus ihr abgeleiteten Gebräuche beweisen, sehr allgemein verbreitet gewesen sein; sie ist ins Mittelalter übergegangen. Kuhn, HF 45 (vgl. 100) führt aus der Chronik von Lanercost einen im J. 1268 geübten Zauber an: *ignem confrictione de lignis educere et simulacrum Priapi statuere et per haec bestiis succurrere.*

5) Nach der Prosymnoslegende, Klem. *protr.* 2₃₄ S. 30 Po. Ein Priaposbild aus Feigenholz erwähnt Hor. *s.* I 8₁. Aus der hebräischen Legende, *Genes.* 3₇, ergibt sich, dass man Feigenblätter zur Umhüllung der Genitalien verwendete; wahrscheinlich schrieb man ihnen die Wirkung zu, die Zeugungskraft zu stärken. Ist es ein Zufall, dass im hebräischen תַּאֲנָה 'Begattung' und תְּאֵנָה 'Feige' fast gleich klingen? Mit dieser Vorstellung hängt vielleicht auch die Benennung der buhlerischen Dämonen des Alpdrückens als Fauni Ficarii (Roscher, Abh. SGW XX 1900 62) zusammen. Dieselbe ist zwar erst aus dem spätesten Altertum bezeugt, doch kann dies bei einer derartigen Volksvorstellung leicht Zufall sein. — Wie die Feige, so scheint übrigens auch der Epheu nach dem Glauben der Alten ithyphallische Kraft besessen zu haben; daher wird Priapos mit ihm bekränzt *[o. 313₆]*.

6) S. o. *[228₁₂]*.

7) Die von Lewy, Sem. Fremdw. 196 f. vorgeschlagene Etymologie 'der Laufer' ist nicht wahrscheinlich.

8) So gehört wahrscheinlich dazu z. B. die Mistel, deren abergläubische Verwendung (Grimm, DM II⁴ 1156 ff.; R. Ewald, Philol. LIII 1894 S. 735) wohl eben daher stammt. Frazer, *Golden bough* II 367 will zeigen, dass die Mistel als Emanation des Sonnenfeuers oder vielmehr (ebd. 368), dass das Sonnenfeuer als Emanation der Mistel betrachtet wurde.

9) Ueber die Eiche in mythologischer Beziehung handelt ausführlich, aber unkritisch Constante, *Rev. arch.* III XXXIV 1899 341—357, der kosmologische Vorstellungen auffinden will. Weit gründlicher ist die ältere Untersuchung von Wagler, Die Eiche in alter und neuer Zeit I Wurzen, Progr. 1891; II Berlin. Stud. XIII 2. Ueb. die Eiche

deren lateinischer Namen fälschlich von der roten Farbe ihrer geschälten Rinde abgeleitet wird[1]), ist wahrscheinlich deshalb im Regenzauber wichtig[2]) und Baum des Blitzgottes Zeus geworden[3]), weil in ihr ein Blitzgeist zu walten schien. Auf demselben Grund[4]) beruht gewiss auch die Heiligkeit der **Mannaesche**[5]); doch kam hier noch hinzu, dass man aus dem von ihr träufelnden Honig Met gewonnen zu haben scheint. Schon in ältester Zeit nahm man nämlich mit Vorliebe zur Feuerreibung Holz von solchen Pflanzen, aus denen berauschende Getränke bereitet werden konnten[6]); es war dies auch ohne Frage mit der Grund dafür, dass die **Weinrebe**[7]) dem Gotte des Blitzfeuers zugeschrieben wurde. — Die Mythen, die sich einst an die Feuerreibung geknüpft hatten, mussten freilich mit dem Ritual selbst in Vergessenheit geraten; die griechischen Mythen von der Feuergewinnung knüpfen nicht an sie, sondern an die spätere Vorstellung von dem aus dem Himmel stammenden Feuer an[8]). Man erzählte von Bäumen, die an der Stelle entstanden, wo ein Blitz niedergefahren[9]); gewiss sollte so ihre vorausgesetzte feurige Natur erklärt werden. Der **Ölbaum**, dessen Holz nicht zum Feuerzeug verwendet wurde[10]), der aber doch wegen des feuernährenden Saftes seiner Früchte als feuerartig und deshalb als averruncierend galt[11]), hatte nach einem Mythos von Tyros, der von einem in Feuer strahlenden Ölbaum spricht, diese seine Kraft

als Sitz des Gottes und über ihre Verwendung bei der Feuerreibung s. Frazer, *Golden bough* II 291 ff.

[1]) Fest. *s v robum* 264_{10} M.; vgl. Kuhn, HF 47.

[2]) S. o. *[355_5; vgl. auch 75_{17} f.]*.

[3]) S. o. *[75_{17}; 355_5; 781_1]*. Zeus wird oft mit dem Eichenkranz dargestellt, z. B. auf Mzz. von Epeiros (IV./III. Jh.) und Thessalien (II. Jh.). Vgl. Overbeck, Km. II 1 231—246; Lenormant, *Gaz. arch.* III 1877 96.

[4]) Kuhn, HF 230.

[5]) Sie galt, wie es scheint, als schlangenabwehrend; s. Nik. *fr.* 31. Bei der überaus häufigen Vergleichung der Feuerzeugung mit der Menschenzeugung liegt die Annahme Kuhns, dass die Entstehung der Menschen aus der Esche *[o. 439_2]* mit der Verwendung ihres Holzes beim Feuerzeug zusammenhänge, in der That nahe.

[6]) Ueber Soma (*Asclepias acida*) s. Kuhn, HF 196 ff. — Auch Epheu galt als narkotisch: *mentem turbat*, Plin. *n h* 24_{75}; vgl. Plut. *qu. Rom.* 112.

[7]) Ueb. Rebe als Dionysos s. o. *[732_1]* und u. *[§ 290]*. — Die Beziehung des Weines und seines Gottes zum Feuer tritt auch in der späteren und spätesten Litteratur noch deutlich hervor. Von jenem sagt Korn. c. 30 S. 174 Os. *ὄντως γὰρ οἰνός τε πυρὶ ἴσον μένος ἔχει κατὰ τοὺς ποιητάς*; diesen benennen die Dichter oft mit Attributen, die mit *πῦρ* zusammengesetzt sind; vgl. *πυρίβρομος*, Nonn. *D* 14_{223}; *πυρίπαις*, Opp. *Kyn.* 4_{287}; *πυρίπνοος*, Orph. *h* 52_2; *πυρισθενής*, Nonn. *D* 24_8; *πυρίσπορος*, Opp. *Kyn.* 4_{304}; Orph. *h* 45_1; vgl. *πυροσπόρος*, ebd. 52_2; *πυριτρεφής*, Nonn. *D* 24_{13}; *πυριφεγγής*, Orph. *h* 52_9; *πυρογενής* (im Wortspiel), *AP* IX 368_6; *πυρόεις*, Nonn. *D* 21_{220}; 24_7. — Nach Nonn. *D* 12_{293} ff. entsteht die Weinrebe aus dem *Ὀλύμπιος ἰχώρ*: mythologisch hat das keine Bedeutung. Im Zauber wird die echte Rebe bisweilen durch die Waldrebe, *vitis alba* ersetzt; wenigstens soll nach Colum. 10_{346} Tarchon seine Güter zum Schutz gegen Blitzschaden mit diesen Reben umgeben haben. — Paton und Hicks, v. Prott (*Fasti sacri* S. 24) u. aa. deuten den Dionysos Skyllites (vgl. Paton und Hicks, *Inscr.* $37_{45; 58; 62}$), dem auf Kos *χοῖρος καὶ ἔριφος* geopfert wurden, nach Hsch. *σκυλλίς· κληματίς*.

[8]) Auch die Narthexstaude ist in der Prometheussage nicht gewählt, weil man sie als Zunder gebrauchte, um den durch Reiben erzeugten Funken aufzufangen, sondern weil man in ihr das heilige Feuer trug *[s. o. 94_9 ff.]*, wie dies auch später üblich war (Plin. *n h* 13_{126}) und selbst noch jetzt (Bent, *Cycl.* 1885 S. 365; A. Lang, *Mythol. trad. par* Parmentier, Paris 1886 188_1) üblich ist. Anders Kuhn, HF 40.

[9]) Z. B. vom Konnaros, Agath. von Kyzikos bei Athen. XIV 62 S. 649 f.

[10]) Theophr. *h. pl.* V 9_7.

[11]) S. o. *[29_{10}]*. — Eine Spur des alten Aberglaubens, dass der Blitz- und Wetterdämon im Oelbaum sitze, hat sich in dem mailändischen Brauche erhalten, gegen Wetterschaden Oelblätter zu verbrennen: Cherubini, *Archiv. per lo stud. delle trad. pop.* VI 1887 223.

wahrscheinlich durch einen Adler, also auch vom Himmel erhalten[1]). Indessen ist doch wenigstens ein auf das Opferholz selbst bezüglicher phoinikischer, auch für die altgriechischen Vorstellungen wichtiger Mythos in der rationalistischen Umformung eines Hellenisten erhalten. In dem Teil seines Berichtes, der die Erfindungen aufzählte, hat der falsche Sanchuniathon[2]) auch Phlox, Pyr und Phos und ihre Söhne Libanos, Antilibanos, Kasios und Brathy genannt. Der Antilibanos ist nur des Libanos wegen hierher gekommen; dieser letztere und die beiden anderen Brüder heissen nach Gebirgen und zugleich nach Bäumen, deren Holz beim Opfer verwendet wird[3]). Das ist natürlich kein zufälliges Zusammentreffen: der Namen der Berge wurde offenbar davon abgeleitet, dass die Brüder die von ihnen erfundenen und nach ihnen benannten duftenden Hölzer auf jenen Bergen zuerst zum Opfer verwendeten. Darum heissen sie auch Söhne von 'Licht', 'Feuer' und 'Flamme', die durch Reibung das Feuer zuerst entzündet hatten. Es lässt sich aus diesem durch Verbindung mehrerer Lokallegenden entstandenen Bericht wenigstens dies sicher entnehmen, dass phoinikische Sagen die Zauberkraft des Feuerdämons in die beim Opfer verbrannten wohlriechenden Hölzer legten. Eben diese oder die von den Griechen zu ihrem Ersatz verwendeten Hölzer spielen aber auch in griechischen Mythen eine wichtige Rolle. Das Brathy, d. h. der Sadebaum oder die 'kretische Cypresse', wurde teils ebenfalls beim Opfer benützt[4]), teils aber bei diesem durch die ihm ähnliche und wahrscheinlich schon im Orient mit ihm verwechselte Cypresse ersetzt. Daher wurde zum Phallos später neben dem Feigen- gern Cypressenholz genommen[5]). Die grosse Bedeutung, die die Cypresse im älteren griechischen Gottesdienst und in den sich in ihm entwickelnden Legenden hat[6]), geht wenigstens zum Teil sicher auf jene ursprüngliche Vorstellung zurück.

---

[1]) Ach. Tat. 2_{14}; Nonn. *Dion.* 40_{470} ff. Vgl. Stark, Ber. SGW 1856 52.

[2]) Euseb. *pr. ev.* I 10_9 [$_6$ He.].

[3]) Gruppe, Griech. Kulte u. M. I 354. — Von Libanos meldete die Sage, dass als er wegen seiner Frömmigkeit getötet war, die Erde (aus seiner Leiche) den den Göttern wohlgefälligen Baum hervorgehen liess: Geopon. 11_{15}.

[4]) Plin. *n h* 24_{102} sagt wenigstens *a multis in suffitus pro ture adsumitur.*

[5]) Mart. VI 49_4; 73_7.

[6]) Abgesehen von den Dionysoskultstätten, bei denen der Fetisch meist aus Wein-, Feigen- oder Epheuholz besteht, gibt es unter den älteren Typen von Kulten, wohl keinen, der nicht oft oder wenigstens gelegentlich die Cypresse als Eigentum und ursprünglich als Sitz der Gottheit gehabt hätte. Im kretischen Rheiadienst erwähnt sie Diod. 5_{66} (vgl. auch Prob. *VG* 2_{84} S. 47_1 K.), im nemeischen Zeusdienst Paus. II 15_2. Oft gehören sie zum Kult der Artemis, z. B. in Ephesos (Str. XIV 1_{20} S. 639), wo auch die Tempelthüren aus Cypressenholz waren (Plin. *n h* 16_{215}), in Lykone, wo Artemis Orthia verehrt wurde (Paus. II 24_5), in Oiantheia (Paus. X 38_9), endlich in Phigaleia (Paus. VIII 41_4), dessen Eurynome wenigstens von einigen der Artemis gleichgesetzt wurde. Ebenso häufig sind sie mit Apollonkult verknüpft, z. B. durch die Legenden von Kyparissos, dem Kreter (Intp. Serv. *VA* 3_{680}), der, um der Liebe des Apollon zu entgehen, nach dem Kassion auswandert (hier hat also eine nachträgliche Ausgleichung mit einer semitischen Legende, die sich auf die Kassia bezog, stattgefunden), und von Kyparissos von Keos, ebenfalls einem Geliebten des Apollon (Ov. *M* 10_{106} f.; Intp. Serv. *VA* 3_{64}; Serv. *VA* 3_{680}; Prob. *VG* 2_{84}; Nonn. *D* 11_{364}; vgl. o. *[236_{10}]*); Apollonias hiess Kyparissos (Sch. *B* 519 BL; StB. Byz. 106_7; 395_6 u. aa.); bei Karnasion am Heiligtum des Apollon Karneios und Hermes Kriophoros standen Cypressen (Paus. IV 33_4), und noch in Antiocheia verfehlten die Seleukiden nicht, den ihrem Stammgott heiligen Baum anzupflanzen (Philostr. *v. Apoll.* 1_{16}; Mordtmann, ZDMG XXXII 1878 560 glaubt, dass der Kult an einen altsyrischen anknüpft). Athena ward im messenischen Kyparissiai (Paus. IV 36_7)

Aber hier sehen wir nun, wie während der Zeit der kretischen und boiotischen Kultur die aus der Periode der überwiegenden Feueranbetung stammenden Vorstellungen völlig umgemodelt worden sind. Später hat die Cypresse eine entschieden chthonische Bedeutung[1]); auch hier hat also, wie beim Steinfetisch, der Kult der Unterirdischen ein ihm ursprünglich fremdes Gebiet okkupiert. Noch deutlicher ist dies bei dem Lebōnahbaum. Dieser Namen, 'die Weisse', bezeichnete ursprünglich den Weihrauch; nachdem man vielleicht schon in Phönizien diesen Strauch durch die Styrax, Libneh[2]), ersetzt hatte, wendete man statt seiner in Griechenland die *λεύκη*, die Silberpappel, an[3]). Dieser Baum[4]), der, wie der Weihrauch[5]), wegen der in ihm angenommenen feurigen Natur dem Sonnengott heilig war[6]),

---

und wahrscheinlich an dem gln. lakonischen Vorgeb.(?), von wo sie nach dem benachbarten Asopos gelangte (Paus. III 22$_{9}$; vgl. die Mz. *Journ. Hell. stud.* VII 1886 67 und S. Wide, Lakon. Kulte 58), als Kyparissia (vgl. StB. 395$_{2}$) verehrt. Im Asklepioskult finden wir die Cypresse zu Titane (Paus. II 11$_{6}$) und wahrscheinlich zu Epidauros (Mz. bei Panofka, Sitz.b. BAW 1845 T. I$_{1}$; vgl. $_{2}$); im Kult der Ganymeda zu Phleius (Paus. II 13$_{3}$), im Dienst der Aphrodite Melainis zu Kraneion bei Korinth (Paus. II 2$_{4}$).

1) Belege für diese bisweilen als athenisch (Intp. Serv. *VA* 3$_{680}$) bezeichnete, allbekannte Sitte brauchen nicht angeführt zu werden. Aus der o. *[783$_{5}$]* erwähnten Geschichte ergibt sich, dass die Cypresse der Persephone, aus Plin. *n h* 16$_{139}$, dass sie dem Hades heilig war. Vgl. auch Myth. Vat. III 6$_{78}$.

2) Auch später noch scheint die Libneh als Surrogat für die Lebonah gedient zu haben; die fabelhafte Geschichte von der Gewinnung der letzteren bei Hdt. 3$_{107}$ (*τὸν μέν γε λιβανωτὸν συλλέγουσι τὴν στύρακα θυμιῶντες*) sieht aus wie eine Flunkerei, mit der die phoinikischen Weihrauchhändler ihre griechischen Kunden beruhigten, wenn diese sich beschwerten, dass sich unter der gekauften Ware auch Styrax befinde. Letzterer Strauch war übrigens auch für den griechischen Kult wichtig: kretische *στύρακες* waren von Rhadamanthys bei Haliartos gepflanzt, Plut. *Lys.* 28, und die Mzz. von Selge in Pisidien (Head *h n* 593; vgl. Wroth, *Num. chron.* III xviii 1898 118$_{35}$) scheinen drei Styraxpflanzen zwischen zwei Altären und Herakles mit Styraxlaub bekränzt zu zeigen. Dass das Styraxharz auch als schlangenabwehrend galt (vgl. die eben erwähnte herodoteische Geschichte [Plin. *n h* 12$_{81}$]) wie die Esche *[787$_{2}$]*, hängt gewiss damit zusammen, dass man in ihm eine dämonische Kraft vermutete.

3) Das Zusammentreffen des Namens ist gewiss nicht zufällig. Wie die Silberpappel hat die Styrax eine weisse untere Seite der Blätter.

4) Paus. V 14$_{2}$. Als Ersatz für den Weihrauchbaum stand *λεύκη* auch in der Phaethonsage. Die weinenden Schwestern der herabgestürzten Heliaden werden in der Ueberlieferung allerdings nicht in Silber-, sondern in Schwarzpappeln, *αἴγειροι* (Ap. Rh. 4$_{604}$ [Sch. $_{603}$]; Dion. *P* 292 [Eust. 288]; Diod. 5$_{23}$; Philostr. *im.* 1$_{11}$; Nonn. *D* 2$_{153}$; Sch. *ρ* 208; Hsch. *ἤλεκτρος*; *EM ἤλεκτρον* 425$_{19}$; *Ἡλιάδες* 427$_{13}$ f) oder *alni* (*VE* 6$_{62}$; myth. Vat. II 57) verwandelt, und da so ohne Frage bereits der alexandrinische Dichter erzählt hat, von dem die spätere Phaethonsage abhängt (Knaack, Philol. Unters. VIII 1886 45$_{40}$), so ist auch bei *VA* 10$_{190}$ (Serv.); (Virg.) *Cul.* 128; Ov. *M* 2$_{345}$ ff.; Plin. *n h* 37$_{31}$; Hyg. *f.* 152 und (nach Hsd.) 154; myth. Vat. I 118 die Verwandlung in die Schwarzpappel oder vielmehr in den von den Griechen *αἴγειρος* genannten Baum anzunehmen. Ob auch schon Eur. *Hipp.* 735 diese Ueberlieferung vorlag, ist zw.; aber jedenfalls ist die *αἴγειρος* an die Stelle der *λεύκη*, der sie botanisch sehr nahe stehen soll und mit der sie jedenfalls bisweilen verwechselt wird, diese an die Stelle von Libneh und Lebōnah, das *ἤλεκτρον* endlich an die Stelle des Weihrauchs getreten. Dieser gilt bei Aegyptern (Joret, *Plant. dans l'antiqu. et le m. a.* I 258), Semiten und Griechen (Philol. n. F. I 1889 342$_{6}$) als Thräne.

5) Die Beziehung des Weihrauchs zum Sonnengott tritt in der Sage von seiner Geliebten Leukothoe, aus deren Grab er die Weihrauchstaude entstehen lässt (Ov. *M* 4$_{208-255}$), hervor. Die Sage ist gewiss weit älter, als ihre alexandrinische Fassung vermuten lässt; wahrscheinlich ist sie im Kreis der Koer oder Rhodier, die sich im VI Jh. in Aegypten und an der kanaanitischen Küste festsetzten, mit Benutzung einer barbarischen Erzählung gedichtet. Klytia, die eifersüchtige Nebenbuhlerin Leukothoes, ist von der T. des Merops *[o. S 257]* nicht zu trennen.

6) Die *λεύκη* diente zu Kränzen für das rhodische Heliosfest, die Halia, zu denen die Tleptolemeia zu gehören scheinen (Sch. Pind. *O* 7$_{141}$ ff.; vgl. Foucart, *Assoc. relig.* 35). — Bei Val. Fl. scheint der Silberpappelkranz

wurde in Olympia zum Zeusopfer verwendet. Wenn er nun seit der boiotischen Kultur ebenfalls chthonische Bedeutung hat (s. u.), so hat hier die Umdeutung stattgefunden, die wir nun bereits als für die kretische und boiotisch-euboiische Periode charakteristisch kennen. Dieselbe Veränderung der Vorstellung finden wir ferner auch bei anderen für dämonisch gehaltenen Gewächsen: die Pforte, durch welche die chthonischen Vorstellungen in dies Gebiet eindrangen, ist noch zu erkennen. Der Baum reicht mit seinen Wurzeln in die Tiefe; so kam man bei konsequenter Verfolgung der Dämonenlehre zu dem Glauben, dass die im Erdinnern hausenden Geister durch die Wurzeln sich in den Stamm des Baumes und seine Zweige verbreiten. Oft gelten Bäume als erfüllt von dem Geiste eines unter ihm begrabenen, aber noch fortwirkenden Heros[1]); Bäume mit rotem, blutähnlichen[2]) Saft, wie die Granate des Menoikeus[3]) oder Eteokles und Polyneikes[4]) in Theben, die sprechende Myrte des Polydoros in Thrakien[5]), die von Erysichthon gefällte thessalische Eiche[6]), der aus dem Grabe des Geryones gewachsene Baum[7]), schienen besonders geeignet als Träger dieser Vorstellung. Doch finden wir sie oft auch bei anderen Gewächsen. Zu den Bäumen, deren Früchte später in chthonischen Diensten mit Vorliebe verwendet wurden, die aber ursprünglich als von einem Feuerdämon erfüllt betrachtet worden waren, gehört die Feige: Ge sollte sie hervorgebracht haben, als sie den von Zeus verfolgten Titanen Sykeus im kilikischen Sykea zu sich nahm[8]). Nicht immer sind es die aus der Erde aufsteigenden Geister von Begrabenen, von denen die Legende oder der sich aus ihr entwickelnde Mythos die Wunderkraft des Baumes herleitet; nach den Sagen von Phyllis[9]) und Helena (S. 781) kann kaum bezweifelt werden, dass auch die Geister von Erhenkten nach dem Glauben dieser Zeit an dem Baum haften und in dem Baume wirken konnten, an dem sie gehangen. Indessen sind diese Fälle wenig zahlreich; das Gewöhnliche war und blieb, dass das dämonische Wesen dem Baume durch die Erde vermittelt wurde. So wurden namentlich solche Bäume als heilig betrachtet, bei denen man einen Eingang in die Unterwelt wähnte und die deshalb als erfüllt von den chthonischen Mächten galten, und umgekehrt suchte man Hadeseingänge in der Nähe solcher Bäume. Die Silberpappel und die oft mit ihr verwechselte Pappel[10]), deren Zauberwirkung man ursprünglich dem in ihr lebenden feurigen Dämon zugeschrieben hatte,

dem Seher (Idmon? 5_{10}) und Priester (Aquites, Priester des Phasis 6_{296}) eigentümlich.

[1]) Ueb. den Volksglauben, dass in den aus dem Grabe wachsenden Pflanzen die Seele des Bestatteten fortlebt, s. A. Koberstein, Weim. Jb. I 1854 73—100; R. Koehler ebd. 479—483; Ehwald, Philol. LIII 1894 S. 735.

[2]) Die Vorstellung von den bluttriefenden Bäumen (vgl. Mannhardt, WFK I 34 ff.) ist gewiss viel weiter verbreitet, als unsere Quellen unmittelbar erkennen lassen. Wenn man z. B. aus dem Blut des durch Dionysos' List entmannten Agdistis eine Granate (? *malum Punicum*) entstehen liess (Arnob. 5_6), so betrachtete wahrscheinlich auch diese Sage den Saft des Baumes als Blut.

[3]) Paus. IX 25_1; vgl. o. [*S. 62*$_3$; *85*].

[4]) Philostr. *im.* 2_{29}.

[5]) V*A* 3_{23-47}.

[6]) Ov. *M* 8_{762}.

[7]) Philostr. *v. Ap.* 5_5; vgl. Intp. Serv. V*A* 7_{662}; Bötticher, Baumk. 287.

[8]) Athen. III 14 S. 78b.

[9]) Sie verwandelt sich in einen Mandelbaum, Serv. V*E* 5_{10}.

[10]) Vgl. über diese Bäume Bötticher, Baumk. 441—444. — Die Späteren haben sich bemüht, den Grund für die lugubre Bedeutung dieser Bäume zu finden, und sind auf selt-

wurden jetzt charakteristisch für die vermeintlichen Zugänge zum Schattenreich. Das von Schwarzpappeln beschattete Phaethongrab wird wie ein Hadeseingang beschrieben. Die Silberpappel erhielt den Namen Acherois: der Sage nach hatte sie der Schattenfürst zu Ehren der von ihm geraubten Leuke in seinem Reiche aufspriessen lassen[1], wo sie nach der elischen Sage Herakles, als er mit dem Silberpappelzweig bekränzt aus der Unterwelt emporstieg[2], mitgebracht haben sollte[3]. Nächst den Pappeln scheinen die **Ulmen**, denen übrigens auch besondere Nymphen zugeschrieben wurden[4], als charakteristisch für die oberirdischen Mündungen der Zugänge zur Unterwelt gegolten zu haben. Dass eine Ulme am Eingang des Plutonions bei Kyme stand, lässt sich aus der Dichtung Virgils[5] mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, der hier die Träume hausen lässt; vermutlich haben einst die das Orakel Befragenden hier durch Inkubation Belehrung gesucht. Das wirft ein Licht auf die Ortsnamen Ptelea und Pteleon, die im chalkidisch-boiotischen Kulturgebiet mehrfach vorkommen, auf die Ulmen am Grabe des Heildämons Hektors[6], auf die Ulme, unter der man die ephesische Artemis verehrte. Offenbar sind hier Reste einer in der chalkidischen Kultur, der alle diese Kulte angehören, hochbedeutsamen Kultvorstellung erhalten; gewiss geht sie auf ein berühmtes, freilich jetzt nicht mehr mit Namen zu bezeichnendes Heiligtum des Mutterlandes zurück, das an seinem Eingang zur Unterwelt statt der sonst üblichen Pappel eine Ulme zeigte. Mit der Pappel wechselt ferner die **Weide** (*ἰτέα*)[7]; diese wie jene soll an der Zeushöhle in Kreta und in dem Haine der Persephone gestanden haben[8]; wenn daher die Hesperiden bei Apollonios die Gestalt einer Pappel, Ulme und Weide annehmen[9], so deutet der Dichter wohl auf die Legende eines Heiligtums hin, welches in diesen Bäumen die verwandelten Hesperiden verehrte. Bei anderen Heiligtümern, wie beim Psychopompeion der Mariandyner[10] und in Lerna[11], ward der Zugang zu den Toten unter oder in die Nähe von **Platanen**[12] verlegt. Wenn in Lerna die Hydra unter dem genannten Baum herangewachsen sein sollte[13], so wurde sie dadurch als chthonisches Wesen bezeichnet; auch die Platane, unter der in Delphoi der Drachen getötet sein sollte[14], ist an oder wenigstens nahe dem Schlunde zu suchen, aus dem die unterirdischen

---

same Einfälle geraten: *φιλοπενθὴς καὶ ἀτελὴς πρὸς καρπογονίαν* sagt z. B. Porph. *περὶ Στυγός* bei Stob. *anth.* *ρε´* 57 (Bd. IV S. 26 Mein.).

1) Intp. Serv. *VE* 7_{61}.

2) Intp. Serv. *VA* 5_{134}; *VA* 7_{61}; vgl. o. *[146_9]*.

3) Paus. V 14_2 f.

4) Hsch. *Πτελεάδες* (verdorben).

5) *VA* 6_{282}.

6) Daher Ulmensee, *λίμνη Πτελεώς*, nahe dem Hektorhain, Str. XIII 1_{29} S. 595. Ulmen pflanzen die Nymphen am Grab von Hektors Schwiegervater Eetion in Theben *[784_1]*. Es scheint, dass Hektor, dessen Gebeine man später in dem boiotischen Theben zeigte, einst auch in diesem troischen zu Haus war.

7) Ueber die Weide als Totenbaum s. Schwenck, Sinnb. d. alten Völker 107 ff. — Ueber die antaphroditische Wirkung der Weide vgl. Stob. *anth.* *ρα´* 21 Bd. III S. 248 Mein.

8) κ 510.

9) Ap. Rh. 4_{1428}.

10) Ap. Rh. 2_{733}.

11) J. de Witte, *Gaz. arch.* VII 1881 2 S. 12 will auf einer etruskischen Situla, die die in Lerna lokalisierte Hadesfahrt des Dionysos darstellt, Platanenlaub erkennen.

12) Vgl. über diesen Baum Bötticher, Baumk. 116 u. o. *[621_1]*.

13) Paus. II 36_4 *[o. 463_2]*.

14) O. *[S. 101_3]*.

Mächte emporstiegen. Aus dem Orakel, das die Nemeseis dem unter einer Platane schlafenden Alexandros gaben[1]), ist zu schliessen, dass auch unter diesem Baum, wie in Kyme unter der am Eingang der Unterwelt stehenden Ulme Inkubationen gesucht wurden. Stünde es nicht auch sonst fest, so würden die Platane in Aulis, wo Agamemnon die Weissagung erhält[2]), und die gortynische, unter der die geraubte Europa sich vermählt[3]), beweisen, dass an diesen Stellen Eingänge zur Unterwelt waren. Wie die Ulme wurde daher auch dieser Baum auf Heroengräber gepflanzt[4]). Diesen Totenbäumen ist endlich vielleicht der wilde Feigenbaum, der schon durch seinen Namen *ἐρινεός* an die Erinyen erinnert, anzuschliessen. Er bezeichnete in Eleusis die Stelle, wo Hades mit Kore hinabgefahren sein sollte[5]); auf einen Hadeseingang deutet auch der wilde Feigenbaum an der Charybdis[6]).

265. Fast alle griechischen Gottheiten haben unter ihren Attributen auch Tiere. Nach der Auffassung der späteren Kunstreligion sind diese der Gottheit lieb, und diese Auffassung könnte da zu genügen scheinen, wo bei dem Heiligtum Tiere gehalten wurden[7]); dass es sich aber ursprünglich um Erscheinungsformen des göttlichen Wesens, um Tierfetische handelte, zeigte schon die alte Sitte, nach welcher auswandernde Völker einem Tiere zu folgen pflegten[8]), wie man bei der Auswanderung

---

1) S. o. *[296$_{12}$]*.

2) S. o. *[70$_{9}$]*.

3) S. o. *[779$_{8}$]*.

4) Platane am Grabe des Diomedes, Plin. *n h* 12$_{6}$.

5) Paus. I 38$_{5}$.

6) *μ* 432.

7) S. o. *[708 f.]*. Doch sind auch diese Tiere, wie sich aus dem folgenden ergeben wird, wenigstens in manchen Fällen als Träger der göttlichen Wesenheit, als Fetische betrachtet worden.

8) In der Gestalt des ihm heiligen Raben, der auch in der Sintflutlegende Land wittert, führt Apollon die Theraier nach Kyrene (Kallim. *h* 2$_{66}$; Studniczka, Kyr. 102$_{28}$), sein weisser Rabe leitet auch die auswandernden Boioter (Sch. Arstph. *νεφ.* 133); zwei Raben sollen nach Kallisthenes dem Alexandros den Weg nach der Ammonoase gewiesen haben, Str. XVII 1$_{43}$ S. 814; durch eine Krähe werden die Orchomenier zum Grab des apollinischen Hesiodos geführt (Paus. IX 38$_{3}$. Vgl. über die Bedeutung dieser Vögel O. Keller, Rabe und Krähe im Altertum, Progr. d. Wiss. Vereins, Prag 1893). — Eine altargivische Sage liess, wie es scheint, Apollon in der Gestalt eines Widders (*κάρνος*) den Wanderern vorausziehen; daraus entstand der Mythos von dem Seher Karnos; Usener, Rh. M. LIII 1898 360 ff., der dies gefunden und der auch an den spartanischen Zeus Agetor (Xenoph *Lac. rep.* 13$_{2}$; Nik. Dam. *FHG* III 458 114$_{14}$) erinnert hat, hätte Karnos nicht als Umdeutung für Kronos fassen sollen. — Die Gründer von Epidauros Limera (Paus. III 23$_{6}$) und Antinoe von Mantineia (Paus. VIII 8$_{4}$ f.) folgen einer weisenden Schlange (Gerhard, Abh. BAW 1847 480$_{21}$ vergleicht Pareias von Parion), die Besiedler von Boiai, denen verheissen ist, dass ihnen Artemis Sitze zeigen werde, einem Hasen (Paus. III 22$_{12}$; s. o. *[782$_{2}$]*; in Aegypten ist der Hase Tier der Unterwelt, Inkarnation des Osiris, C. Smith, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 S. 110$_{10}$). Den auswandernden Picentern setzt sich ein Specht auf das *vexillum* (Paul. *Picena regio* S. 212$_{2}$ M.; Str. V 4$_{2}$ 240); die nach der Sintflut auf den Parnass geretteten Gründer von Lykoreia (Paus. X 6$_{2}$) und die Hirpiner (Str. V 4$_{12}$ S. 250) folgen dem Wolf, die Samniten dem Stier (Str. ebd.), Aineias (V *A* 6$_{190}$ ff.) zwei Tauben. Ueber die Kuh als Führerin s. o. *[402$_{3}$]*. Böttiger bei A. Matthiae, *Animadv. in h. Hom.* S. 157 vergleicht die Pferde von Onchestos (Hom. *h* 2$_{54}$ ff.; ähnlich Bouché Leclerq, *Hist. de la div.* II 367; anders Verrall, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 16) und die beiden Kühe, die die Bundeslade fahren (1 Sam. 6$_{7}$), letzteres gewiss m. R. F. Dümmler, Philol. LVI 1897 21 erinnert an die delphische *[102]* und tarentinische *[374$_{3}$]* Delphinsage. Vgl. über die auch bei den Semiten (z. B. Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 201) und Germanen weit verbreitete Sitte Grimm, DM II[4] 1093; Panzer, Beitr. z. deutschen Myth. I 220 ff. und über weisende Bäume Bötticher, Baumk. 241 ff.

übers Meer ausgeworfenen Götterbildern nachzufahren pflegte[1]). Offenbar war es das in dem Tiere waltende Numen, dem man nachzugehen meinte. Das bisher geschilderte Fortleben der alten Vorstellungen vom Opferfeuer werden wir bei den Tierfetischen nicht zu finden erwarten, denn es lässt sich schwer vorstellen, auf welchem Wege die Phantasie dazu gekommen sein sollte, eine Beziehung zwischen einem Tier und dem im Feuer vorausgesetzten Dämon anzunehmen. Trotzdem ist dies sicher geschehen[2]), besonders bei solchen Tieren, die durch ihren Aufenthalt in den lichten Höhen, durch ihre helle leuchtende Farbe oder auch durch vermeintliche phallische Eigenschaften dazu empfohlen wurden. Die hohe Bedeutung, welche viele Raubvögel im späteren Orakelwesen haben, stammt aus jener fernen Zeit; man betrachtete sie als durchdrungen von dem aus ihren Augen hervorbrechenden[3]) heiligen Feuer der lichten Höhen, aus denen sie herabflogen[4]). Der Adler ist immer Blitzträger geblieben[5]); einst hatte man ihm selbst eine feurige[6]), blitzartige Natur angedichtet, daher war der Glaube entstanden, dass er von dem verwandten Himmelsfeuer nicht getroffen werde[7]). Auch hier bewährt sich übrigens die Zusammengehörigkeit des Feuers mit dem Feuertrank; dass der Adler dem Zeus den Nektar bringt[8]), ist wahrscheinlich ein Rest dieser Vorstellung. Der

---

[1]) Liebrecht, Zur Volksk. 404, der in diesem Sinn auch die Sage von den Steinen des Diomedes (Tim. *FHG* I 195_{18}; Lyk. *FHG* II 371_3) versteht.

[2]) Ail. *n a* 2_{31} spricht von den sogenannten *πυρίγονοι*. — Umgekehrt hat man in dem Salamander eine dem Feuer entgegengesetzte Natur vorausgesetzt, Arsttl. *ζ. ἱ.* V 19 $552b_{16}$; Ail. *n a* 1_{31}; Plin. *n h* 10_{188}; 29_{76}; *Geopon.* XV 1_{32}, während die Eidechse *σαῦρος, σαύρα* nach Dilthey, Arch. epigr. Mitt. II 1878 53 f. gerade zu Helios in Beziehung stand.

[3]) Dieser feurige Glanz war es, der das Känzchen (? *γλαύξ* nicht = Eule; s. Schwarz, Mensch. u. Tiere im Abergl. d. Gr. u. Röm., Celle 1888 S. 24) zum heiligen Vogel der Athena gemacht hat. Die Schleiereule — denn das ist *parra*; s. Kluegmann, *Ann. d. i.* LI 1879 40 — war der Vesta heilig, Non. Marc. 518 *Picumnus*.

[4]) Als feuerartige Vögel werden durch ihren Namen bezeichnet: *incendiaria avis*, Plin. *n h* 10_{36}; Iul. Obsequ. 40(100); *spinturnix*, Fest. *s v* S. $330b_{34}$; *φλεγύας*, Hsd. *Ἀσπ.* 134, Hsch. *φλεγύας· ἀετὸς ξανθὸς ὀξύς* (Kuhn, HF 21 f. vergleicht die vedischen Bhrgu, deren N. in der That einem griechischen *φλεγύας* entspricht, die aber mit den Phlegyern nichts zu thun haben); *μέροψ [o. 440₆]*. In Aegypten sind mehrere Raubvögel dem Sonnengott geweiht gewesen.

[5]) Z. B. Aisch. *fr.* 160; Cic. *div.* I 47_{106}; V *A* 5_{255}; Hor. *c* IV 4_1; Stat. *Th.* 3_{506}; sehr zahlreiche Kww. — In dem Mythos vom heiligen Feuer auf dem Oelbaum zu Tyros (Ach. Tat. 2_{14}; Nonn. *D* 11_{470} ff.; Stark, Ber. SGW 1846 52) ist wahrscheinlich der auf dem Gipfel des Baumes sitzende Adler als der Ueberbringer des Feuers gedacht. — Vermutlich als Blitzvogel ist der Adler früh König der Vögel (Pind. *O* 13_{21}; *P* 1_7 u. s. w.) und Vogel der Könige (schon im Orient schmückt bisweilen ein Adler Königsscepter, Sittl, Phil. Jb. Suppl. XIV 1885 5), ja allgemeines Glückszeichen (Schwarz, Mensch u. Tier im Abergl. d Gr. u. Röm. 31—33) geworden.

[6]) Myth. Vat. III 3_4 *aquila per naturam nimii est caloris, adeo ut et ova, quibus supersedet, possit coquere, nisi gagatem, lapidem frigidissimum admoveat.* Vgl. Dion. *ὀρ.* bei Cramer, *Anecd. Paris.* I 23. Die Feuernatur des Adlers verrät sich darin, dass er im stande ist, das verwandte Sonnenfeuer auszuhalten: daran erkennt er seine echte Brut, Plin. *n h* 10_{10}; Antig. Kar. 46 (52); Luc. $9_{902-906}$; myth. Vat. III 3_4; Dion. *ὀρ.* a. a. O. Nach Keller, Tiere des klass. Altert. 268_{296} ist diese Vorstellung auch syrisch und ägyptisch. Der Adlerstein *[o. 777₁]* war, weil man bei der Geburt die Lichtdämonen thätig wähnte, beim Geburtszauber wichtig (Plin. *n h* 36_{151}; Dion. *ὀρνιθ.* bei Cramer, *Anecd. Par.* I 22 f.; vgl. Keller, Tiere d. kl. Altert. 269_{303} ff.

[7]) Plin. *n h* 2_{146}; 10_{15}. Ein Adlerflügel schützt auch gegen Hagelschaden, Geop. I 14 S. 61. Statt des Adlers dient zu diesem Zweck auch ein anderer Feuervogel, die Eule (Colum. 10_{348}; Pall. *r r* 1_{35}; Apul. *m* 3_{23}), die deshalb nach einem in Asien (Schwarz, Mensch. u. Tiere im Abergl. S. 27_1) und bei uns (Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[2] 117 = [3] 124; Jahn, Deutsche Opfergebr. 62) weit verbreiteten Aberglauben an die Thür genagelt wird.

[8]) Moiro bei Ath. XI 80 491b; Kuhn,

Namen des vom Adler geraubten Ganymedes[1]) wird m. R. als Bezeichnung des Nektar gefasst, den er in der späteren Sage den Göttern kredenzt. Wenn nun später von diesen Vögeln, namentlich die nächtlichen, wie die Eule[2]) und die aasfressenden[3]), wie z. B. der Geier[4]) als dämonisch gelten, so ist dieser Übergang durch das Vordringen der chthonischen Vorstellungen zu erklären. Die Überbringung der Götterspeise wurde in anderen Legenden der Taube[5]) und wahrscheinlich dem Specht[6]) zugeschrieben; erstere galt als fähig, Gewitter vorherzusagen, letzterer spielte, wie die römischen Legenden von König Picus vermuten lassen[7]), im Blitzzauber eine wichtige Rolle, vermutlich konnten also auch diese beiden Vögel als erfüllt von dem Himmelsfeuer betrachtet werden[8]). Später aber sind sie dämonische Vögel geworden[9]). Wie vielleicht beim Specht wurde die rote Farbe beim Hahn[10]) Anlass, ihn für feuerartig zu halten.

HF 178; Roscher, Nekt. u. Ambr. 29. Verwandte barbarische Mythen, Lang, *La myth. trad. par* Parmentier, Par. 1886 S. 157_1.

[1]) Vgl. o. *[309_1]*; Kuhn, HF 176 ff.

[2]) Eule ein Grab bezeichnend, Brückner, Arch. Jb. VI 1891 199, der auch auf das Vb. mit Eule und Seirene bei Müller-Wieseler I_2 LIX 751 hinweist. Vgl. auch Plin. *n h* 10_{34} *bubo funebris et maxume abominatus publicis praecipue auspiciis.* Der Schrei des Uhus, *βύας*, *bubo* (Ov. *M* 5_{550}; 6_{431}; 10_{452}; 15_{791}; Sen. *Herc. f.* 687; Sil. It. 8_{636}; Stat. *Th.* 3_{511}; Dion Kass. 54_{29}; 56_{29}; $_{45}$; Amm. Marc. XXX 5_{16}; Serv. *VA* 4_{462}, wo es aber als Glückszeichen bezeichnet wird, wenn er schweigt; oft bei Iul. Obsequ., z. B. 27; 30; 33 = 86; 90; 93 u. s. w.; P. Schwarz a. a. O. 25) ist in der späteren Dichtung ein beliebtes Mittel, kommendes Unheil anzudeuten. Bisweilen gilt die *γλαύξ* als verderbenverkündend (Men. bei Mein. IV 230v; Ail. *n a* 10_{37}; s. dagegen Stat. *Th.* 3_{507}), vielleicht infolge einer Verwechselung. Bei den Arabern wird die Eule als Inkarnation eines gestorbenen Menschen betrachtet, Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 157; 183; 185.

[3]) Namentlich im Kriege; vgl. Plut. *Brut.* 39. Offenbar glaubte man, dass diese Vögel die künftigen Leichen vorher riechen; aber das ist gewiss sekundär.

[4]) Der Geier ist Unglücksvogel (Liv. XXVII 23_2; Luc. 7_{834}; App. *b c* 4_{134}; Flor. 4_7; Diod. 47_2; $_{40}$; Schwarz a. a. O. 29), dem Ares heilig (Korn. *c* 21 S. 121 Os.); er gilt als Sturmvogel *[§ 268]*, wird bisweilen in Verbindung mit den Harpyien dargestellt, C. Smith, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892 110 ff. Eine Geierhaut charakterisiert den Totendämon Eurynomos in Polygnots Nekyia, Paus. X 28_7, wo das von Robert, Nek. 8 und 61 vorgeschlagene *λυγκός* (für *γυπός*) von Th. Schreiber, Festschrift für Overbeck 1893 S. 186_1 zurückgewiesen und von Robert, Marathonschl. 118 selbst mit der Bemerkung zurückgenommen wird, dass vielleicht die von dem Dämon bei seinem Umherschweifen auf der Oberwelt angenommene Form durch die Geierhaut angedeutet werden sollte. — Vielleicht dachte man sich die Paliken geierförmig, da Zeus ihrer M., der T. des Hersaios (?) in dieser Gestalt beigewohnt haben sollte: Klem. Rom. *recogn.* 10_{22} (I 1433 Mi.); *homil.* 5_{13} (II 184 Mi.); Klausen, Aen. u. Pen. I 476_{713}p; s. u. *[810_7]*.

[5]) S. o. *[397_3]*.

[6]) Dies schliesst Kuhn, HF 33 aus der einer Silenossage nachgebildeten Geschichte von der Berauschung des Picus, Ov. *F* 3_{295} f.; Plut. *Num.* 15; er vermutet, dass auch Romulus vom Specht (Ov. *F* 3_{54}) ursprünglich mit Ambrosia genährt sei.

[7]) Er verkündet dem Numa die Blitzsühne, Ov. *F* 3_{311} ff.

[8]) Diese Vorstellung wurde bei der Taube auch durch die im Altertum angenommene ausserordentliche Fruchtbarkeit, die diesen Vogel der Aphrodite geweiht hat, begünstigt.

[9]) Die weisse *τρυγών* ist (Ail. *n a* 10_{33}) nicht bloss der Aphrodite, sondern auch der Demeter, die anderen sind den Moiren und Erinyen geweiht. Nach einem germanischen Volksglauben (Grimm, DM II[2] 788; 1088), der sich auch in Amerika finden soll (Liebrecht zu Gervas. Tilb. 116), leben in den Tauben Menschenseelen; Schrader, Sprachvergleichung u. Urgesch.[2] 368 will das als urindogermanisch erweisen, und uralt scheint die Vorstellung in der That: schon auf einem altkyprischen Glasskaraboid findet sich der Geist eines Toten als Taube, Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib. und Hom. 301. — Nach Ev. Matth. 3_{16}; Mark. 1_{10}; Luk. 3_{22} scheint sich auch für Palaistina der Rest einer Volksvorstellung zu ergeben, nach welcher das Numen in einer Taube sich offenbart.

[10]) Baethgen, *De vi ac significatione galli in religionibus et artibus Graecorum et Romanorum*, Gött. 1887; Gurlitt, Aufs. f. E. Curtius 154 ff.

Diese Vorstellung ist eranisch[1]); aber als die Griechen den Vogel einführten, haben sie die im Orient mit ihm verknüpften Vorstellungen ebenso übernommen, wie später die Germanen, die ihn den klassischen Völkern verdanken und die bis auf den heutigen Tag sprüchwörtlich das Feuer als roten Hahn bezeichnen[2]) und als Abwehr gegen Blitz- und Feuerschaden den Hahn auf Dächer und Kirchen setzen[3]). Als Feuervogel war der Hahn dem feurigen Sonnengott geweiht[4]); sein das kommende Licht verkündender Schrei hatte nach einem noch jetzt weit verbreiteten Aberglauben die Kraft, die bösen Geister zu verscheuchen[5]). Man glaubte deshalb auch, dass seine Anwesenheit bei Entbindungen heilsam sei[6]), und heiligte ihn den Heilgöttern[7]). Nichts desto weniger ist er dem Zuge der Zeit, die das dämonische Walten nicht mehr lichten und feurigen, sondern chthonischen Wesen zuschrieb, nicht ganz entgangen[8]). — Ferner ist hier des Reihers, Bennu, auf dem Baume des Sonnenheiligtums von Heliopolis zu gedenken[9]). Bennu ist der 'Wiederkehrende'; dieser Namen und vielleicht die rote Farbe des Vogels, der wahrscheinlich der Ardea purpurea entspricht, gaben die Veranlassung, ihn mit der wiederkehrenden Sonne zu vergleichen[10]). Ist der Sonnenvogel von Heliopolis, wie angenommen werden darf, das Vorbild für den griechischen Phoinix[11]), so scheint man später diesen

---

1) Vendid. $18_{15}[_{34}]$ ff. (I S. 193 in Darmesteters Uebers.); Yasht 22_{41} (II 322 Darm.). S. auch Geiger, Ostiran. Kultur 367.

2) Grimm, DM I[3] 568; II[3] 635.

3) Ueber den Hahn im Wetterzauber vgl. u. *[§ 268]*.

4) Vgl. Grünbaum, ZDMG XXXI 1877 209 ff.; Baethgen a. a. O. S. 11 ff. Wegen seiner Beziehung zu Helios gab man ihn dem Heliosabkömmling Idomeneus zum Wappen, Paus. V 25_9. Nach einem ägyptischen Zauberpapyrus (Parthey, Abh. BAW 1865 150_{28}) werden zwei Hähne geopfert, einer dem Helios, einer der Mene, der nach pythagoreischer Lehre (Iambl. *v P* 84; Diog. Laert. 8_{34}) der weisse Hahn heilig ist. Vgl. auch Erman, Zs. f. äg. Spr. u. Altert. XXI 1883 96_{31}. Hahn dem Men geweiht, Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 82; 103. Wahrscheinlich trifft die viel verspottete Ableitung des *ἀλέκτωρ*, *ἀλεκτρυών* von dem Heliosnamen (Tümpel, Ph. Jbb. Suppl. XVI 1887 164) Elektor, Elektryon (dor. Alektor, Alektryon) das Richtige. Die falsche Ableitung *ἀ-λέκτωρ* kann die Silbenmessung verursacht haben. Ueb. Beziehungen des Hahns zum Licht s. Schwenck, Sinnb. d. alten Völker 188 ff.

5) Z. B. Basil. Megalom. bei Boissonade, *Anecd. Gr.* III 445_4 *αὐτοῦ δὲ φωνήσαντος πᾶς δαίμων φεύγει.* Vgl. auch Baethgen a. a. O. 20 ff. u. o. *[407_1]*. — Prophylaktisch erscheint deshalb der Hahn oft als Amulett (Jahn, Ber. SGW 1855 79_{204}; 98), und zwar schon auf Skph. des VI. Jh.'s (Fredrich, GGN 1895 75): mit dem Unsterblichkeitsglauben (Gurlitt a. a. O. 154) hat die sepulkrale Verwendung dieses Vogels nichts zu thun; s. Fränkel, Arch. Ztg. XLII 1884 139. Die Vorstellung von der geisterverscheuchenden Kraft des Hahns lebt noch heute in Griechenland fort (Politis, *Μελ.* I 77) und ist überhaupt weit verbreitet (Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 151; Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[2] 112 = [3] 118).

6) Ail. *n a* 4_{29}.

7) Ueb. Herakl. s. o. *[454_7]*; üb. Asklepios, bei dem Rohde, Ps. I[2] 142_3 dies Opfer aus seiner ursprünglich chthonischen Natur erklärt, s. u. *[§ 305]*. — Hahn auf der Hand des Apollon, Plut. *Pyth. or.* 12; auf dem Helm der Athena in Elis, Paus. VI 26_3.

8) Er ist der Persephone heilig. Porph. *abstin.* 4_{16}. Curtius, Arch. Ztg. XXVIII 1870 77 vergleicht ein Tetrlf. aus Lokroi.

9) Lepsius, Chronol. d. Aeg. 180 ff.; Wiedemann, Zs. f. ägypt. Spr. XVI 1878 89—106.

10) Eine Beziehung des Reihers zur Sonne scheint auch an dem Heliosheiligtum angenommen zu sein, dem die Diomedessage entstammt. Dass (*K* 274; vgl. Ail. *n a* 10_{37}) dem ins trojanische Lager gehenden Diomedes als glücksverkündendes Zeichen ein Reiher erscheint und dass (Holland, Heroenvögel in d. griech. Mythol. 1895 16) nach der auf Lykos zurückgehenden, wahrscheinlich besten Ueberlieferung die diomedeiischen Vögel als *ἐρωδιοί* bezeichnet werden, hängt wohl damit zusammen. Diomedes war auch im Wind- und Wetterzauber wichtig *[§ 268]*, so galt auch der Reiher als wetterkundig (Plin. *n h* 18_{363}; Ail. *n a* 7_7; Dion. *ὀρν.* bei Cramer, *An. Paris.* I 38).

11) Hauptstellen: Hdt. 2_{73}; Ov. *M* 15_{391}; Plin. *n h* 10_4; Tac. *ann.* 6_{34}; Ail. *n a* 6_{58}; Nonn. *D* 40_{394} ff.; Euseb. *v. Const.* 4_{72}; Dion.

'roten' Vogel auch mit dem Feuer verglichen oder ihn als Feuerbringer betrachtet zu haben; denn der Zug, dass der dem Sonnengott heilige Vogel auf dem Sonnenaltar zu Heliopolis in dem von Kassia und Weihrauchreisern[1]) kunstreich gefertigten Nest verbrannt wird, sieht aus wie der poetische Ausdruck für die Neuentflammung des Opferfeuers. — Durch unbekannte Zwischenglieder vermittelt, war, wie es scheint, eine Abwandlung der Phoinixsage in die Legende einer altboiotischen Kultstätte geraten; der Reiher war hier durch einen anderen fischefangenden Vogel, die Möve, *κορώνη*, ersetzt. Die Nachbildungen, aus denen diese Kultsage erschlossen werden kann, die Sage von Koronis, der Mutter des Asklepios, und von den Koronides, den Töchtern des Orion in Orchomenos (S. 81), haben allerdings den ursprünglichen Typus noch weiter verändert, indem sie anstatt der Möve Mädchen dieses Namens einführen, aus deren brennendem Leib der Gott oder Sterne hervorgehen; aber wenigstens von der thessalischen Sage lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit eine ältere Form erschliessen, in der die verbrannte Mutter zwar nicht mehr die Möve, aber wenigstens noch ein Vogel war. *Κορώνη* bedeutet nämlich später gewöhnlich die Krähe; und da erstens ihr Gemahl Apollon in einer ebenfalls verschollenen, aber sicher zu vermutenden[2]) Legende die Gestalt des Raben gehabt haben muss, und zweitens noch in der späteren Koronissage Apollons Rabe auftritt[3]), so liegt die Annahme sehr nahe, dass Apollon als Rabe mit der Krähe, der Tochter des *Φλεγύας*, d. h. des Adlers oder Falken zusammenkam. Diese zu erschliessende Sagenform ist durch die Zusammenfügung verschiedener Fassungen derselben boiotischen Legende entstanden; Phlegyas wird nicht nur durch seinen Namen, sondern auch durch den Mythos von der Anzündung des Apollontempels als Brenner bezeichnet, und die fabelhaften Vorstellungen von dem brennenden Durst des Raben[4]) lassen auf Mythen schliessen, in denen auch dieser Vogel als Feuervogel, als Bringer des Feuers und der Ambrosia[5]) galt. Der Rest einer weiteren Nachbildung der boiotischen Legende ist endlich in dem Mythos von Dio-

ὀρν. bei Cramer, *Anecd. Paris.* I 33; das späte *Carm. de Phoenice.* Auf einem nicht bekannten Wege, aber vermutlich früh ist die Sage nach Italien gelangt; der Reiher heisst lateinisch 'Brennvogel' *ardea.* Nach Ov. *M* $14_{574-580}$ flog aus dem brennenden Ardea ein Reiher empor: auch hier liegt noch eine dunkele Erinnerung an den Phoinixmythos vor. Dagegen findet Keller, Tiere d. kl. Altert. 251 nicht m. R. eine Einwirkung dieser Sage in dem römischen Gebrauch, bei der Verbrennung des konsekrierten Kaisers einen Adler auffliegen zu lassen.

[1]) Ov. *M* 15_{390}; Plin. a. a. O. Von Weihrauchthränen *[s. o. S. 789_4]* und Amomossaft lebt der Vogel bei Ov.; in einem Myrrhennest wird der tote Phoinix bei Hdt. durch den jungen nach Heliopolis gebracht. Durch eigene Wärme verbrennt er nach *carm. de Phoen.* 96; Sonnenwärme steckt sein Nest nach Dion. *ὀρν.* (Cramer, *An. Par.* I 33) an.

[2]) Als Rabe flieht er vor Typhon (Ov. *M* 5_{329}), zieht er vor den auswandernden Theraiern her *[792_8]*. Der Rabe ist dem Apollon als Führer der Kolonien beigegeben. Die Verbindung mit der Legende vom Raben hat nicht Koronis' Beziehung zu dem Vogel erst geschaffen; Bechtels (GGN 1890 37 f.) Auffassung der N. Korone, Kyrana als Kurzf. zu *Κόρσιβος* oder dergl. scheint mir nicht berechtigt.

[3]) Er meldet Apollon die vermeintliche Untreue der Koronis und wird dafür schwarz gefärbt, Hsd. *fr.* 148 Rz.; Ov. *M* $2_{536-632}$; Dionys. *ὀρνιθ.* bei Cramer, *Anecd. Paris.* I 25. Ueber Kallim. *Hekale* s. v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1893 734.

[4]) Z. B. Ail. *n a* 1_{47}; (Erat.) *Katast.* 41 nach einer verlorenen (Robert 206_8) Schrift des Arsttl. Fabelhafte Beispiele von der Klugheit, mit der sich libysche Raben Wasser verschaffen, Ail. *n a* 2_{48}. Wahrscheinlich hängt der Glaube an die heisse Natur des Raben damit zusammen, dass er angeblich seine Jungen in der heissesten Jahreszeit aufzieht, Petron. *fr.* 26_1 Buech.; Fulgent. *m.* 1_{13}.

[5]) Nach Kuhn, HF 216 ist er auch

nysos erhalten, der auch aus dem brennenden Mutterleib geboren wird und unter dessen Ammen ebenfalls eine Koronis erscheint.

Von den Insekten ist wenigstens eines, die Cicade, dem Helios heilig gewesen[1]); ihr Gesang, der um die Zeit des längsten Tages anhebt[2]) und der noch heute dem italienischen Bauern Sommers Anfang verkündet, scheint an dem alten Heliosheiligtum zu Tainaron als Orakelzeichen gegolten zu haben, wie die Sage von dem Kreter Tettix[3]) vermuten lässt; auch die Tithonossage[4]) enthält vielleicht den Rest einer Legende, in der die Cikade mit Helios in Verbindung gesetzt war. Später aber scheint sie, wie die ebenfalls prophetische Heuschrecke[5]) als chthonisches Wesen gegolten zu haben[6]), vielleicht weil man sie für erdgeboren hielt.

Von den Vierfüsslern ist seltsamer Weise der Esel als vom Feuergeist beseelt gefasst worden, sei es bloss seiner roten Farbe[7]) wegen, nach der er in mehreren semitischen Sprachen heisst, oder wegen eines Gleichklangs zwischen seinem Namen und dem des Feuers, oder wegen seiner so oft hervorgehobenen ithyphallischen Eigenschaften[8]), die eine Beziehung zu dem als Phallos betrachteten *τρύπανον*, dem oberen Teil des Feuerzeuges nahelegten, oder wegen irgendwelcher Verwendung bei der Entflammung des Opferfeuers[9]) oder endlich — was weitaus das Wahrscheinlichste ist — weil mehrere dieser Gründe zusammenkamen. Jedenfalls war der Esel später dem Typhon geweiht[10]), als man diesem eine feurige Natur zuschrieb;

Bringer des bergespaltenden Schamir, doch ist das Zitat irrig. Ueber den Raben als Bringer der Ambrosia s. u. *[S. 820_1]*.

[1]) Auch die Wassercikade (*τέττιξ ἐνάλιος*) scheint man dem Sonnengott geweiht zu haben; die Seriphier nannten sie ein *ἄθυρμα* ihres Perseus (Ail. *n a* 13_{26}), dessen N. die Sonne bezeichnet. — Ueber die Heuschrecke als Sinnbild der Hitze s. Schwenck, Sinnbild. d. alten Völk. 64.

[2]) Wie die Alten öfters hervorheben, z. B. Plin. *n h* 11_{107}; vgl. Ail. *n a* 3_{38}.

[3]) S. o. *[156_{15}]*; 'Prophetin der Musen' nennt Platon *Phaidr.* XLV 262d umdeutend die Cicaden

[4]) Vgl. o. *[313_{16}]*. Die Subskription Hellanikos [*FHG* I 64_{142}] bei Sch. *Γ* 151 ABDL ist nicht zuverlässig; aber aus inneren Gründen ist die Verwandlungsgeschichte doch wohl alt.

[5]) *ἀκρὶς ἀρουραία*, Sch. Theokr. 10_{18}. Als weissagend ist sie nach Svoronos, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 160 auf den Mzz. von Itanos neben den weissagenden Meergreis gestellt.

[6]) So erklärt O. Jahn, Bös. Blick 36 f. m. R. die ihr später zugeschriebene zauberabwehrende (vgl. O. Jahn, Arch. Beitr. 145_{114}) Macht. Ueb. die Beziehungen der Cicade zur Erde s. Schwenck, Sinnb. d. alt. Völker 61 ff.

[7]) Rote Tiere gelten überhaupt als vom Feuergeist besessen; sie werden deshalb bei übermässiger Hitze getötet, weil man ihnen die Schuld daran beimass, und sind überhaupt im Zauber für oder gegen Hitze wichtig; über Füchse und rote Hunde s. u. *[S. 803_9; 818_1 f.]*. Auch Eidechsen scheinen bei diesem Zauber verwendet zu sein; vgl. Liebrecht, Zur Volksk. 260 f. Aus demselben Grund sind rothaarige Menschen und Rinder dem Typhon geweiht (Plut. *Is.* 30 f.; Diod. 1_{88}) und werden bei grosser Hitze verbrannt; mit den goldenen Getreidekörnern, wie Frazer, *Golden bough* I 307 meint, hat das nichts zu thun.

[8]) Vgl. Schwenck, Sinnb. d. alten Völker 91 ff. — Für die Phoiniker lag das Wortspiel zwischen פֶּרֶא 'Wildesel' und פָּרָא (= פָּרָה) 'fruchtbar sein' nahe. Die Griechen dichteten z. B., wie der Esel mit Priapos in diesem Punkte stritt (Sch. Germ. *v.* 148 S. 70_{21} Br.). Noch die spätere Medizin (z. B. Plin. *n h* 28_{261} f.) machte sich diese schon im *RV* hervorgehobene Eigenschaft zu nutze, mit der offenbar auch die weit verbreitete Strafe zusammenhängt, dass Ehebrecher auf einem Esel reiten müssen (Liebrecht, Zur Volksk. 387).

[9]) Auch später noch wird er im Kult verwendet; er soll gewisse eleusinische Sacra tragen, worauf das Sprüchwort *ὄνος ἄγει μυστήρια*, Apostol. 12_{75}, bezogen wird. Ein später Mythos, der aber offenbar an uralte Legenden von der Gewinnung des Feuers und des Göttertrankes anknüpft, lässt den Esel das *φάρμακον γήρως*, das Zeus für die Entdeckung von Prometheus' Feuerraub den Anzeigern geschenkt hat, tragen: Ail. *n a* 6_{51}.

[10]) Wegen seiner roten Farbe, vgl. Plut. *Is.* 30; 50 (s. auch Parthey S. 219); Wuensch, Sethian. Verfluchungst. 87 ff.; 108 ff. (der ebd. 110 das 'Spottkruzifix' vom Palatin aus einer Verschmelzung des eselsköpfigen Set mit dem gekreuzigten Christus erklärt) u. o. *[102_6]*.

ferner dem griechischen Feuergott Hephaistos[1]) und dem Dionysos[2]), der u. a. das vom Himmel gefallene Blitzfeuer vorstellt, endlich der römischen Vesta[3]). So seltsam es ist, man dachte sich dies Tier als erfüllt von dem im Gewitter niederfahrenden göttlichen Wesen und als mit den Gewittergottheiten in einem geheimnisvollen Zusammenhang stehend. Der Esel sollte Regen vorhersagen[4]); und aus verstreuten Notizen lässt sich ein alter, unter anderem der Marsyassage zu Grunde liegender Wetterzauber erschliessen, bei welchem ein Windsack aus Eselshäuten[5]) und eine Flöte aus Eselsknochen[6]) wichtig waren. Später brachte man auch die aus der Erde quellenden Gewässer mit dem Esel in Verbindung[7]); er erscheint nun als von chthonischen Mächten erfüllt, von denen daher die Empusa einen Eselsfuss erhält[8]). Auch als Apotropaion hat man den Esel verwendet[9]). — Dem Esel steht seltsamer Weise mythologisch in mancher Beziehung der Löwe nahe[10]); auch er gilt als ein feuriges Tier[11]), womit später

---

Daher galt der Esel als dem Sarapis feindlich, Ail. *n a* 10_{28}. Dass der Esel als typhonisches Tier verabscheut wurde, ergiebt sich aus den älteren Denkmälern nicht, obwohl er auch hier häufig und zwar offenbar mit Beziehung auf einen Mythos dargestellt wird.

¹) S. u. *[§ 298]*.

²) In der älteren Zeit reiten er und Ariadne gewöhnlich auf dem Esel (Stephani, *Compte rendu* 1863 228 im Anschluss an ein rf. Vb.), was die Alten (denen Stephani 233 folgt) aus der ithyphallischen Natur des Tieres erklären; und so stellt z. B. eine Mz. von Mende (Weber, *Num. chron.* III xviii 1898 251 ff.), doch wohl mit Rücksicht auf den Dionysoskult der Stadt *[213_{10}]*, einen ithyphallischen Esel dar. — Erst weit später (Steph. 231) wird der Panther Reittier des Gottes und seiner Geliebten. — Die Beziehung des Esels zu Silenos ist älter, als Stephani 239 glaubt; mit oder auf dem Esel zeigen ihn z. B. im V. Jh. Mzz. von Mende, *Gr. coins Br. Mus. Maced.* S. 81_4; Head *h n* 187.

³) Ov. *F* $6_{318-348}$.

⁴) Dies behauptet wenigstens Gubernatis-Hartmann 307.

⁵) Aus Eselshäuten konstruiert daher Empedokles Säcke, um den Wind aufzufangen, Diog. Laert. 8_{60}. — Die tanagräische Tritonsage *[278_{11}]* lässt vermuten, dass die Windsäcke statt aus Eselshaut auch aus Robbenfellen hergestellt wurden; vgl. u. *[800_3; § 268]*.

⁶) Flöten aus Eselsknochen, Plin. *n h* 11_{215}; 16_{172}. Irgendwie hängt damit die Sage zusammen, dass Midas, der auch als Erfinder der Querflöte galt (s. o. *[278_{11}]*; vgl. Telest. bei Athen. XIV 7 617b), Eselsohren empfängt, weil er der Flöte des Pan den Vorzug vor Apollons Lyra gegeben (Arstph. *plut.* 287; Ov. *M* 11_{174} ff.; Hyg. *f.* 191). In der überlieferten Form stammt die Geschichte wohl aus einem Satyrdrama; aber die Eselgestalt des Midas hat dessen Dichter vorgefunden: Kuhnert, ZDMG XL 1886 553, der mit der Quelle Inna, wo Midas den Silenos fing (Bion bei Athen. II 23 45c), Hsch. *ἰννός· ὁ πῶλος ὁ ἐξ ἵππου πατρὸς καὶ μητρὸς ἡμιόνου, ἄλλοι δὲ ὄνου* vergleicht. S. auch u. *[§ 295]*.

⁷) Aus der Eselskinnbacke lässt Gott in der hebräischen Legende das Wasser strömen, *Iud.* 15_{19}; Esel zeigen Juden das Wasser, Tac. *h* 5_3 (Tertull. *ap.* 16), Plut. *συμποσιακ.* IV 5_2. Bei den Griechen wurden Quellen öfters in Eselsmasken gefasst; Trinkgefässe erhielten die Gestalt von Eselsköpfen und wurden vielleicht bisweilen von Eselshufen gefertigt; nur ein solches konnte das stygische Wasser in Tainaron fassen: Plut. *prim. frig.* 20 *[s. aber unten S. 815_1]*. Vgl. Dümmler, Delph. 12 (der an ein Esel- oder Pferdeopfer denkt, das vor dem Gottesurteil dargebracht sei); Cook, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 99 f. — Der aufgestellte Schädel einer Eselin macht nach Pallad. I (II) 35_{16} das Land fruchtbar; vgl. auch Colum. 10_{344} *hinc caput Arcadici nudum cute fertur aselli Tyrrhenus fixisse Tages in limite ruris.*

⁸) O. *[S. 769_9]*. Vgl. die Geschichte von dem ephesischen S. des Ares, der mit einer Eselin die schöne Onoskelia zeugt, Aristokl. *FHG* IV 330_3. — Als dämonisches wahrsagendes Tier erscheint der Esel in der Bileamsage (*Iud.* 15_{19}); mit Sprache begabt auch in der Sage vom rasenden Dionysos, der in Dodona Heilung sucht (Sch. Germ. S. 70_{17} Br.). Den Arabern sind Esel bisweilen dämonisch, Wellhausen, Reste arab. Heid.² 151; vgl. 163.

⁹) O. Jahn, Ber. SGW VI 1854 48_{71}.

¹⁰) Cook a. a. O.

¹¹) Vgl. z. B. Ail. *n a* 12_7 *Διάπυρον δέ ἐστι τὸ ζῷον ἰσχυρῶς, καὶ ἐντεῦθεν και Ἡφαίστῳ ἀνῆψαν αὐτὸ Αἰγύπτιοι· τὸ δὲ ἔξωθεν πῦρ δυσωπεῖται καὶ φεύγει* (Plin. 8_{57}), *πλήθει τοῦ ἔνδοθεν, φασίν. Ἐπειδὴ δὲ ἄγαν πυρῶδές ἐστι, οἶκον Ἡλίου φασὶν εἶναι.* — S. auch Lact. zu Stat. *Th.* 1_{720} *Sol ineffa-*

oft zusammengestellt ist, dass während des heissesten Monats die Sonne im Gestirn des Löwen, das auch als ihr Haus gilt, steht. Während aber in Ägypten diese Vorstellungen auf die Gestaltungen der Sonnen- und Feuergottheiten grossen Einfluss gewannen[1]), erscheint von den griechischen Blitzfeuergöttern nur Dionysos, und auch er nur vereinzelt, in Löwengestalt oder mit dem Attribut des Löwen; auch wird dies Tier in Mythen, die auf Legenden von der Gewinnung des Regens zurückgehen, wie es scheint, ausschliesslich als feindliches Wesen betrachtet[2]). Aber um so leichter konnte er, als die Unterweltsvorstellungen vordrangen, zum dämonischen, chthonischen Tiere werden[3]). — Ferner ist zu den Feuerfetischen wahrscheinlich ein anderes Tier zu rechnen, in dessen Gestalt ebenfalls die Unterirdischen oft erscheinen: das Rind. Unter den so zahlreichen mythologischen Beziehungen dieses Tieres ist allerdings die zum Feuer, von der sich im Ṛgveda in der beliebten Vergleichung Agnis mit einem Stier Spuren erhalten zu haben scheinen, in der westasiatisch-griechischen Kultur nicht direkt nachzuweisen; aber die Mythen von den feuerschnaubenden Erzstieren des Heliaden Aietes und von dem menschenfressenden Minotauros lassen, wenn wir den nach einem Heliosbeinamen genannten kretischen Erzmann Talos[4]) vergleichen, auf ein auch anderweitig[5]) bezeugtes Ritual schliessen, bei grosser Dürre zur Beschwichtigung des zürnenden Sonnengottes Menschen in einem stierförmigen oder stierköpfigen Erzkoloss zu verbrennen. Dieser stellt wahrscheinlich den sengenden Feuergott selbst dar, dem das Opfer dargebracht wird; wenn wir nun finden, dass dem Sonnengott in alter Zeit Rinderherden gehalten werden[6]), so scheint dies auf den Glauben hinzuführen, dass ein Teil der in der Sonne wirkenden Feuersubstanz in die heiligen Rinder hinabgestiegen sei und sich in ihren Abkömmlingen forterbe. — Endlich galten das Flusspferd und das Krokodil als vom

---

bilis, quia principale signum inculcat et frenat, Leonem scilicet, idcirco et ipse hoc vultu fingitur. Vgl. Lyd. *mens.* 1_{20}; Serv. *VG* 1_{32}.

1) Vgl. z. B. Brugsch, Aeg. Myth. 332 f.; 486 f. — Auch in Vorderasien ist der Löwe das Symbol der Sonnenglut, Jeremias bei Roscher, ML III 255.

2) S. u. *[A. 3]*. Ueber den Zusammenhang des Löwen von Keos mit dem Aristaioskult s. Savignoni, *Ἐφ. ἀρχ.* 1898 236; vgl. auch o. *[234]* und u. *[§ 277]*. Quellen werden später gern in Löwenmasken gefasst und auf Inselsteinen erscheinen löwengestaltete Dämonen mit grossen Wasserkrügen (Cook, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 103 ff.; das ist aber vielleicht einfache Nachahmung ausländischer Gebräuche. Löwe als *κρηνοφύλαξ*, Poll. 8_{113}; vgl. Bötticher, Tekt. 1852 IV 8 Zus. S. 90. — In Aegypten stehen löwenköpfige Gottheiten mit dem Steigen des Nils in Verbindung, das beginnt, wenn die Sonne in das Zeichen des Löwen tritt.

3) Vgl. o. *[411_1; 462_2]* und über die Sphinx o. *[522]*. Letztere erscheint auf mehreren viel besprochenen Vbb. mit der Strahlenkrone: eine Andeutung des von ihr ausgehenden Entsetzens (Stephani, Nimb. u. Strahlenkr. 79 ff.; Ilberg, Sph. 31) kann das nicht sein, wie schon das Gegenstück des einen dieser Bilder (Welcker, AD III xi) zeigt, vielmehr liegt eine siderische Beziehung vor, worauf auch die Gegenüberstellung von Sphinx und Atlas deutet. Welcker a. a. O. S. 73 ff. dachte an die Sonne, Gerhard an die Gestirne des Löwen und der Jungfrau. Letzteres scheint mir in dem Sinne erwägungswert, dass der Schöpfer des Typus mit der Sphinx vielleicht die pestbringende Zeit bezeichnen wollte, in der die Sonne in den Sternbildern des Löwen und der Jungfrau steht.

4) O. *[S. 250]*.

5) Vgl. o. *[254_1]*. Ein solcher Kultgebrauch liegt auch der Sage vom Stier des Phalaris zu Grunde. Für Karthago lässt sich Diod. 20_{14} vergleichen, wo allerdings die Stiergestalt nicht hervorgehoben wird.

6) S. o. *[249_{11}; vgl. 710_3]*. Vgl. den Stier Mneuis im ägyptischen Heliopolis (Str. XVII 1_{27} S. 805; Diod. 1_{84}), der dem Osiris (Plut. *Is.* 33) oder 'Helios' (Porph. *pr. ev.* III 13 z. A.) geweiht war. In Griechenland werden dem Sonnengott auch heilige Schafe gehalten *[167; 359_3]*.

Feuergeist erfüllt. Sie waren dem Typhon geweiht[1]), und ersteres galt gegen Blitzgefahr gefeit[2]): die Griechen haben das auf die Robbe übertragen[3]).

Die bisher besprochenen Vorstellungen, verschieden zum Teil ihrem Ursprung und auch ihrer Art nach, zeigen alle, dass jene ferne Zeit, die das Dämonische im Feuer erblickte, als seine Stätte auch Tiere betrachten konnte; und in einigen Fällen haben wir — wie früher bei den Stein- und Pflanzenfetischen — gesehen, dass der in dem Tierfetisch vorausgesetzte, ursprünglich als feuerartig betrachtete Geist nachträglich als ein chthonisches Wesen aufgefasst wurde. Wahrscheinlich fand dieser Übergang weit öfter statt, als wir nachzuweisen vermögen; denn wenngleich sich von der Vorstellung, dass ein lebendiges Wesen von einem Dämon besessen sein könne, auch bei den Griechen mannichfache Spuren erhalten haben, so hat doch die mächtige auf die Vermenschlichung der Gottheit dringende Tendenz der griechischen Kultur während ihrer Blütezeit gerade diesen Teil des Dämonenglaubens besonders gründlich zerstört und die übrig gelassenen Reste unkenntlich gemacht. Vermutlich ist der im Tier vorausgesetzte Feuerdämon in vielen Fällen zum chthonischen Wesen umgedeutet gewesen, in denen sich nur die jüngere Vorstellung oder nicht einmal diese erhalten hat. Es liegen gar manche Reste der Vorstellung von den in den Tieren wirkenden dämonischen Kräften vor, die zwar sehr wahrscheinlich auf die älteste Zeit zurückgehen, bei denen es jedoch nicht möglich ist, Ausgangspunkt und Entwickelung der Anschauung festzustellen. Aber es verlohnt sich der Mühe, auch diese bisweilen sehr unkenntlich gewordenen Überbleibsel des Glaubens an Tierfetische im Zusammenhang zu betrachten: sie vervollständigen das Bild, das wir uns von der alten kretischen und boiotischen Kultur machen können, und geben Aufschluss über manche sonst unerklärliche Erscheinung.

Wir beginnen mit einem zweifelhaften Punkt. Wegen ihrer schwarzen Farbe, wegen ihrer in mancher Beziehung fast menschlichen Gewohnheiten und wegen ihrer unterirdischen Behausungen hätte sich besonders die Ameise für die Anschauung, dass in sie die Seelen der Toten eingingen, geeignet, und es ist möglich, dass auch die Griechen diese Vorstellung gehabt haben; doch finden sich von ihr innerhalb der griechischen Welt keine ganz sicheren Spuren, so mannichfach sich auch hier, wie anderwärts die Volksphantasie mit dem geheimnisvollen Insekt beschäftigt hat[4]).

---

[1]) Plut. *Is.* 50. Vgl. o. *[S. 504₄]*. — Ein Basrlf. im Louvre (Clermont Ganneau, *Rev. arch.* XXXI 1876² 196—204 T. XVIII) zeigt Horos zu Pferde, ein Krokodil niederstossend. — Für den Hippopotamos scheint im alten Aegypten bisweilen auch das Schwein einzutreten, Lefébure, *Mythe Osir.* I 54.

[2]) Geop. 1_{19}.

[3]) Oder vielmehr auf ihr Leder: Plut. *symp.* 5_{9}; Lyd. *mens.* 3_{52}; 4_{96}; *ost.* 45; Geop. 1_{16} u. aa.; vgl. Keller, Tiere d. klass. Altert. 198 f. Robbenleder schützt, offenbar aus demselben Grund, auch gegen Hagel: Geop. 1_{14} S. 61; Pallad. 1_{35} g. E. Ueber Windsäcke aus Robbenfellen s. o. *[798₅]*.

[4]) Das beweist die Verwendung der Ameise in der mythischen Namengebung: vgl. a) Myrmex, 1) V. der Melite (Hsd. *fr.* 131; vgl. o. *[33₅]*); 2) V. der Ephyra, Hekat. *FHG* I 6_{90}. b) Myrmix, Athenerin von Athene in eine Ameise verwandelt, Intp. Serv. *VA* 4_{402}. c) Myrmidon, s. u. *[801₄]*. — Auch als Ortsn. kommt Myrmex vor, in Magnesia wohl in Beziehung zum Myrmidonenmythos. — Von den an die Ameise sich knüpfenden Vorstellungen ist die vermutlich einer griechischen nachgebildete von Lanuvium, dass Ameisen, die von einer unreinen

Nach indischem Glauben hütet die Ameise die in der Erde verborgenen Gold- und Wasserschätze, gleich der ebenfalls chthonischen Schlange, von der sie sich durch ihre bisweilen hervorgehobene Freundschaft für die Menschen oder deren göttliche Helfer unterscheidet; öfters hilft sie beim Schlangenkampf, ja Indra nimmt selbst die Gestalt einer Ameise an[1]). In Griechenland fanden wir die Vorstellung von den goldhütenden Ameisen im V. Jahrhundert am Hymettos lokalisiert, vielleicht aber nur in Nachahmung des früh im Westen bekannt gewordenen orientalischen Mythos[2]); von ihrem einstigen Auftreten in der Legende von der Wassergewinnung scheint eine dunkele Spur in der Sage von den Myrmidonen erhalten, die Zeus aus Ameisen geschaffen[3]). Denn die Verknüpfung mit der auf einen Regenzauber bezüglichen Aiakossage scheint alt zu sein; nach anderer Sage zeugte Zeus freilich selbst in Gestalt einer Ameise mit Kleitors Tochter Eurymedusa den Myrmidon[4]). — Auch die Bienen, die in Erdklüften oder nach der Vorstellung der alten Griechen und Orientalen in Kadavern ihre Stöcke anlegen[5]), scheinen als Seelen der Toten betrachtet gewesen zu sein[6]). Honig, die Bienenspeise, ist deshalb, wie wir sehen werden, die den Toten geweihte Nahrung. Namentlich die Dürre scheint man von Geistern der Toten in Bienengestalt hergeleitet zu haben; daher ist beim Regenzauber das Honigopfer vielfach üblich gewesen, und man schrieb der Biene die Fähigkeit zu, den Regen vorherzusagen[7]). Wie fast alle Gespenstertiere ist auch die Biene nach einem in Indien schon durch die Veden, bei den klassischen Völkern aber erst ziemlich spät bezeugten Aberglauben von übler Vorbedeutung[8]), zumal wenn ein Schwarm

---

Priesterin geopferte *μᾶζα* hinwegtragen und das Heiligtum reinigen (Ail. *n a* 11_{16}), bemerkenswert, weil die Sitte, gefährliche Opfersubstanzen durch Ameisen beseitigen zu lassen, auch in Indien und anderwärts (Oldenberg, Rel. des Veda 500_7) bezeugt ist.

1) Gubernatis-Hartmann, Tiere in der indogerm. Myth. 372. Die Ameisen stehen als Finderinnen von Wasser mit dem Lebenssaft der Erde in Verbindung, Oldenberg, Rel. d. Veda 500_3.

2) S. o. *[S. 391_5]*. Als schätzebringend gelten die Ameisen auch den Arabern, Cassel, Denkschr. d. Akad. zu Erf. 1854 80 f.

3) Vgl. ausser den o. *[138_{18}; 441_6]* angeführten Stellen Luk. *Ikarom*. 19; Nonn. *D* $13_{206-218}$; Tz. *L* 176; Sch. Pind. *N* 3_{21} (mit rationalistischer Umdeutung der Sage durch Theagenes); Intp. Serv. *VA* 4_{402}; Hyg. *f*. 52. Es sind zwei Hauptversionen zu unterscheiden, eine thessalische, die Lykophr. 176 mit der Peleussage verknüpft, und eine bekanntere, aber wahrscheinlich nachgebildete aiginetische, in der Aiakos den Zeus bittet. — Die Alten scheinen *μύρμηξ* als Erweiterung von *μύρμος* (Lykophr. 176) gefasst zu haben, was richtig sein wird. Tümpels (ML II 3314) Zweifel an der Ursprünglichkeit des Zusammenhangs zwischen dem Namen der Myrmidonen und der Ameise scheinen mir nicht begründet.

4) Klem. Alex. *protr*. II 39 S. 34 Po.; (Arnob. 4_{26}); vgl. Klem. Rom. *hom*. V 13 (Bd. II S. 184 Mi); Isid. *orig*. 9_2 (7_1 S. 335 Mi.), der sich auf Eratosth. beruft.

5) O. *[249_2 ff.]*.

6) Porph. *antr. nymph.* 18 . . . *νύμφαις ταῖς ψυχαῖς, ἃς ἰδίως μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν*. Im folgenden wird auf Sophokles (*fr.* 795) verwiesen: *βομβεῖ δὲ νεκρῶν σμῆνος ἔρχεταί τ' ἄνω.* Mit diesem Aberglauben scheint irgendwie auch der Zug der Poly(e)idossage (Hyg. *f*. 136) zusammenzuhängen, dass Bienen in den Weinkeller fliegen wollen, in welchem die Leiche des Glaukos liegt und von welchem ein Käuzchen (*γλαύξ*, Anspielung auf Glaukos?) sie abhält; doch ist der ursprüngliche Sinn nicht mehr deutlich zu verstehen, wie überhaupt die zahlreichen von Cook, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 1—24 gesammelten griechischen und modernen mitteleuropäischen Parallelen die Vorstellung mehr ahnen als wirklich erkennen lassen.

7) So z. B. Theophr. *s. temp*. 46.

8) Liv. XXI 46_2; XXIV 10_{11}; XXVII 23_3; Iul. Obsequ. 35 (95); 53 (113); 65 (125); 70 (130); 72 (132); App. *b c* 2_{68}; 4_{134}; Valer. Max. I 6_{12}; Luc. *Phars*. 7_{161}; Plut. *Dion* 24; *Brut*. 39; 48; Sil. It. 8_{637} (nach Drakenb.'s Verbesserung); Plin. *n h* 11_{55}; Tac. *a* 12_{64}; Ammian. Marc. XVIII 3; Dion Kass. 42_{26}; 47_2; 40; 54_{33}; 56_{24}; 74_6; Claud. 26_{241}; Flor.

sich in der Stadt oder im Lager blicken lässt. — Von den Insekten wird wenigstens im späteren Altertum noch der Schmetterling als eine Erscheinungsform der Seele betrachtet[1]); Psyche, die auf korinthischen Kunstwerken des VI. Jahrhunderts mit Vogelflügeln erscheint[2]), erhält später Schmetterlingsflügel und wird zuletzt als Schmetterling dargestellt[3]). Es ist wenigstens möglich, dass die auch in Mittel- und Nordeuropa fortlebende Vorstellung[4]), mit welcher der bei Aristoteles auftretende Gebrauch von *ψυχή* im Sinne von Schmetterling, sei es als Anlass, sei es als Folge, zusammenhängt, in eine weit ältere Zeit hinaufreicht. — Weit allgemeiner als in den Insekten glaubte man die Geister in Vögeln wieder auflebend[5]). Namentlich erschienen die Nachtvögel als dämonisch[6]), und zwar unter ihnen in Griechenland besonders die Eule, der Uhu, der Geier (S. 794) und andere Raubvögel; von den Wasservögeln werden wir diejenigen, die plötzlich aus der Tiefe emporkommen, als vermeintliche Seelen der Toten kennen lernen, ebenso aber auch den zwar geheimnisvollen, aber harmlosen und anmutigen Eisvogel. — Gross ist die Zahl der für dämonisch geltenden Vierfüssler. Die unheimliche Bedeutung, welche das Wiesel[7]) und die

---

I 22_{14}; II 17_7. Vgl. Bötticher, Tekt. IV. Buch S. 127; P. Schwarz a. a. O. 38. Nach alter Sage *[o. 475]* scheint die Biene als Erregerin des Wahnsinns gegolten zu haben, später tritt dafür die Bremse *οἶστρος* ein, die geradezu Wahnsinnsdämon wird (z. B. Orph. *A.* 47 ff.), sodass das Wort in diesem Sinn auch ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Bedeutung (z. B. Aisch. *Prom.* 567; vgl. Rohde, Rh. M. L 1895 16_1) gebraucht werden kann. — Neben dieser unglücklichen Bedeutung hat die Biene freilich auch eine andere. Bienenschwärme verkünden (wegen ihrer Beziehung zu Zeus??) bisweilen im alten und demgemäss im neuen Aberglauben die Erlangung der Herrschaft: Cic. *div.* I 33_{73}; Plin. *n h* 8_{158}; Ail. *v h* 12_{46}; Iustin. XXIII 4_7. Vgl. Robert-tornow, *De apium mellisque ap. veteres signific.* S. 35 ff.

1) Vgl. Schwenck, Sinnbilder der alten Völker 406 ff.

2) Bronzerlf., Wolters, Arch. Ztg. XLII 1884 1—22 T. I; Sp., Dumont, *Bull. corr. hell.* VIII 1884 393 ff. T. XV. Bisweilen wird Psyche ohne Flügel dargestellt; vgl. G. Wolff, *Mem. d. i.* II 1865 342 ff. (Gemme).

3) Jahn, Arch. Beitr. 137 ff.; Stephani, *Compte rendu* 1877 53—219; Hutton, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 133. Ueber Eros, den Schmetterling verbrennend, s. u. *[§ 270]*. In der Litteratur ist der ganze Vorstellungkreis erst spät bezeugt: *ψυχή* als N. des Schmetterlings seit dem IV., die Seele als Schmetterling seit dem I. Jh. v. Chr. (Meleagros, *AP* XII 132 scheint mir trotz der Bedenken von Wolters, Arch. Ztg. XLII 1884 5 sicher; dagegen sind die übrigen von O. Jahn, Ber. SGW 1851 156 zitierten Stellen mit Stephani a. a. O. 69 als mehr oder weniger zw. zu betrachten). — Schmetterlinge als Dämonen: Heim, *Incant. mag.* (Phil. Jbb. Suppl. XIX 1893) 514.

4) Grimm, DM II² 789; 1036. Alpdrücken als Schmetterling: Grimm, DM 433* (slav.); Liebrecht, Gervas. 76; Cosquin, *Contes popul. de Lorr.* LVII = II S. 175.

5) Aus dem Blute des Argos schwingt sich nach der Darstellung auf Europas Körbchen (Mosch. 2_{58} f.) ein bunter Vogel auf. Als fliegend begegnen die Seelen öfters in Aegypten, Maspero, *Rev. de l'hist. des rel.* XV 1886/7 S. 259, und in Assyrien (Istars Höllenfahrt *obv.* 3_{10}; vgl. Jeremias, Babylon.-ass. Vorstell. S. 11; anderes bei Th. Tyler, *Babyl. and or. rec.* I 1886/7 S. 56. Damit erledigt sich die Behauptung von Weicker, *De Siren.* 52 ff.). — Im Abendland ist die Vorstellung ausserordentlich weit verbreitet; vgl. u. a. Grimm, DM II² 789 f; Wackernagel, *Ἔπεα πτερόεντα* 40; Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol. 464_{217}; Liebrecht zu Gerv. S. 115; Riess, Rh. M. IL 1894 189, der auch an Artemid. 2_{66} S. 160_{25} H. erinnert. Ueber Psyche mit Vogelflügeln s. o. *[A. 2]*.

6) Oldenberg, Rel. d. Veda 266_5.

7) Arstph. *ἐκκλ.* 792; Theophr. *ch.* 16; Dion Kass. 58_5; Amm. Marc. XVI 8_2; Suid. *σύμβολα* I; P. Schwarz a. a. O. 42. Im Traum bedeutet ein Wiesel den Tod, Artemid. 3_{28} S. 179_{25} H.; vgl. Lewy, Zs. f. Volksk. III 1893 135; Riess, Rh. M. IL 1894 190. — Ueber das Wiesel als zauberhaftes Tier vgl. Grimm, DM I² 282; II 634; 1081; Liebrecht zu Gerv. S. 113; ebd. 114 mittelalterliche und moderne Parallelen zu der Vorstellung, dass die dem schlafenden Körper entschlüpfende Seele die Gestalt eines Wiesels annimmt. — Ob damit irgendwie die Bezeichnung des Wiesels als 'Braut' oder 'Mädchen' zusammenhänge, die Drexler, Phil. Jbb. CIL 1894 333 im Anschluss an Rohde, Rh. M. XLIII 1888

Maus[1]) im späteren Aberglauben haben, scheint darauf zurückgeführt werden zu müssen, dass man in diesen unter der Erde wohnenden Tieren ursprünglich chthonische Dämonen sah. Darum glaubte man auch, dass diese Tiere den Sturm[2]) und den Einsturz eines Hauses[3]) wissen und dass die Maus überhaupt ein prophetisches Tier sei[4]). Vermutlich aus diesem Grunde war sie dem Apollon heilig[5]), der vielleicht einst geradezu in der Gestalt der Maus vorgestellt wurde[6]).

Oft, glaubte man, erscheinen Gespenster in der Gestalt von Hunden oder Wölfen. Rötliche Hunde hatte man vielleicht vorher, ebenso wie die Füchse[7]), als von einem Feuergeist beseelt gedacht; am Hephaistostempel zu Aitne wurden heilige Hunde gehalten[8]), und wenn rote[9]) Hunde geschlachtet werden, um die Hitze abzuwehren, so muss man doch wohl geglaubt haben, dass sie oder dass einer von ihnen von dem Dämon der Hitze besessen sei[10]). Der nach antikem Wahn Hitze und Pest bringende Stern ist wahrscheinlich deshalb ein Hundsstern geworden, weil man Dürre und Seuchen als die Wirkung hundeähnlicher Dämonen betrachtete. Dass man die Hunde insbesondere auch mit dem Opferfeuer in Verbindung gebracht habe, lässt sich nicht erweisen; unmöglich aber ist es nicht, und es wird sogar durch die seltsamen Sagen, dass ein Hund eine Weinrebe geboren[11]), und durch den weitverbreiteten Aberglauben, dass die Hunde Gespenster zu wittern[12]) und zu verscheuchen[13]) vermögen, empfohlen. Wie dem

303—305; Zielinski ebd. XLIV 1889 156 (vgl. auch Rodd, *Cust. and lore* 163) in mehreren Sprachen nachweist, ist nicht aufgeklärt. In irgend einem thebanischen Kult scheinen Wiesel heilig gewesen zu sein, Klem. Alex. *protr.* 2_{39} S. 34 Po.: daran knüpft die Geschichte von Galinthias, die in ein Wiesel verwandelt wurde, weil sie den Zauber, der die Geburt des Herakles hinderte, brach (Nik. bei Ant. Lib. 29; Ov. *M* $9_{297-323}$; Ail. *n a* 12_5; vgl. 15_{11}; Istr. bei Sch. Townl. *T* 119 [vgl. Wellmann, *Istr.* 7_{12}; Maass, *Aesch. suppl.* Greifsw. *prooem.* XII; Schwartz, *Schol. Hom.* S. 426]; Liban. *διηγ.* IV 1099 R.; Böttiger, Kl. Schr. I 80; Welcker, Kl. Schr. III 190—193; 206; Panzer, Beitr. zur deutsch. Myth. II 336—348). Die Bildung Galinthias (Galanthis bei Ov.) ist nicht ganz verständlich; aber der Zusammenhang mit *γαλῆ* ist wahrscheinlicher als der mit der von den Trallianern (Plut. *qu. Gr.* 46) zu Sühnungen verwendeten Erbse, die Ahrens, Rh. M. XVII 1862 356 aus Hsch. *γάλινθοι· ἐρέβινθοι* folgert. Anders Maass a. a O. u. Herm. XXIII 1888 614. S. auch u. *[861₇]*.

[1]) Theophr. *char.* 16; Cic. *div.* II 27_{59}. Anderes bei Babick, *De deisidaem. veter. quaest.* S. 9; P. Schwarz a. a. O. 41 f. Ueber Mäusezauber s. Grimm, DM II² 1044. Ueber Totenseelen in Mäusen s. Pfannenschmidt, Germ. Erntefeste 163; 433; Wellhausen, Reste ar. Heid. 152. — Weit verbreitet ist allerdings auch der Glaube, dass die Mäuse beim Gewitter vom Himmel fallen: Wuttke, Deutsch. Volksgl.² 118, ³ 124.

[2]) Ail. *n a* 7_8; Geop. I 3_{12} S. 23.

[3]) Ail. *n a* 11_{19}; vgl. 6_{41}.

[4]) Ail. *v h* 1_{11}; vgl. Plin. *n h* 8_{221}.

[5]) Ueb. Sminth. s. o. *[S. 301]* u. unt. *[§ 296]*.

[6]) Bei Anton. Lib. 28 verwandelt sich seine M. in eine Maus. Als Grund wird die Flucht vor Typhon angegeben; das ist aber nicht ursprünglich.

[7]) S. u. *[818₃]*.

[8]) Ail. *n a* 11_3, der allerdings ebd. $_{20}$ von den 1000 Hunden des ebenfalls sicilischen Adranos und ebd. 11_5 von den Hunden im daunischen Athenatempel spricht. Die Sitte heiliger Tempelhunde ist überhaupt weit verbreitet: Hoernes, Arch. Ztg. XXXV 1877 19.

[9]) Fest. *rutilae canes* 285 a_{31} M.; Paul. Diac. 45_7 M.; s. auch u. *[S. 818₁ f.]*.

[10]) Es hängt damit vielleicht auch der von Grimm, DM II² 633 erwähnte Aberglaube zusammen, dass das Geheul der Hunde Feuer anzeige.

[11]) S. o. *[93₄]*.

[12]) Tz. *L* 77. Gewisse Hunde haben die Fähigkeit, *Faunos* zu sehen, Plin. *n h* 8_{151}; bei Hekates Ankunft bellen die Hunde (Theokr. 2_{35}; V *A* 6_{257}). Wenn Athena *π* 162 von den Hunden gewittert wird, so hat der Dichter eine niedere Vorstellung schön verwendet. Moderne Parallelen bei Wolf, Beitr. II 413 ff.

[13]) Gespenster verschwinden (Luk. *Philops.* 27) bei Hundegebell; vielleicht hat man in ferner Vorzeit auch zum Schutze gegen Dämonen Hunde gehalten *[o. A. 8]*, und sicher beruht auf dem Glauben an die Gespenster

auch sei, der Hund wurde, als die chthonischen Vorstellungen sich übermässig ausdehnten, ein Tier, in dessen Gestalt vorzugsweise die Mächte der Unterwelt erscheinen[1]. Besonders wurden tolle Hunde als dämonisch betrachtet[2]; wahrscheinlich hatte man sie vorher von dem Feuerdämon besessen gewähnt, da die Tollwut während der heissen Zeit weit häufiger auftritt und da die Augen toller Hunde einen eigentümlichen Feuerglanz anzunehmen scheinen. Solche Hunde mit feurigen Augen galten als Dämonen der Pest[3]. Derartige Augen schrieb man aber auch den unterirdischen Mächten zu[4]: so konnte die Vorstellung sich leicht dahin ändern, dass die Tollwut durch Dämonen der Unterwelt verursacht werde, z. B. durch Hekate[5], von deren drei Köpfen der eine selbst als der einer *λυσσῶπις σκυλάκη* bezeichnet wird[6]. Demnach wurden jetzt besonders dem finsteren Hadesreich entsprechende, schwarze[7] Hunde als dämonisch betrachtet, und zwar auch, wenn sie der Tollwut nicht verdächtig waren; man schlachtete Hunde bei Sühnopfern[8], wahrscheinlich weil man glaubte,

---

vertreibende Kraft des Hundes die Reinigung durch *περισκυλακισμός*, Plut. *Rom.* 21; *qu. Rom.* 68; 111. Wege, auf denen Leichen getragen waren, reinigten die Perser dadurch, dass ein Hund mit bestimmten Merkmalen über sie geführt wurde (Geiger, Ostiran. Kult. 258; 372), und den Zweck, die Daevas zu vertreiben, hatte offenbar der 'Hundeblick', *Sagdīd*, die Zeremonie, die darin bestand, dass man einen 'vieräugigen' (besonders scharfsichtigen?) Hund von gelblicher Farbe oder weiss mit gelben Ohren vor den Toten oder Sterbenden führte, so dass seine Blicke ihn trafen. De Harlez, *Avesta* I 68 ff. bes. 70. Nicht gut erinnert Geiger a. a. O. 264 ff. an Yamas Hunde und Kerberos. — Anderes bei Grimm, DM II[3] 632; O. Jahn, Ber. SGW VII 1855 98; Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[2] 185 = [3] 198. — Ueber den Hund als Symbol des Lichtes vgl. Dilthey, Arch. Ztg. XXXI 1874 83; Usener, Rh. M. XXIII 1868 335—338, der (vgl. Göttern. 207) eine alte Homonymie (*kuan, kun = candere*) annimmt.

[1]) Vgl. o. *[406 ff.]*. Die gründliche Untersuchung von Roscher, Abh. SGW XVII 1896 25—50 gestattet mir im folgenden sehr kurz zu sein.

[2]) Ausführliche Nachweise bei Roscher a. a. O. 25_{89}; $_{91}$. Die Vorstellung ist auch jüdisch; vgl. Blau, Altjüd. Zaub. 25.

[3]) Zu dem von Apollonios gebannten Pestdämon, der erst die Gestalt eines Bettlers, dann die eines tollen Hundes annimmt und gesteinigt wird (Philostr. *v. Ap.* 4_{10}), ist die Steinigung der Hekabe und die o. *[330_{10}]* erwähnte Legende vom Heiligtum des lykischen Apollon Skylakeus zu vergleichen. — Ueber Pestilenz verbreitende Hunde vgl. Kuhn, Westf. Sagen, Gebr., Märchen I S. 142

[4]) Ueber Charon vgl. o. *[405_4]*, über die Erinyen s. o. *[765_4]*. Feurige Augen hat die der Hekate verwandte Hekabe, Eur. *Hek.* 1243; *PLG* III[4] S. 721 *fr.* 101.

[5]) Orph. *Arg.* 910.

[6]) Orph. *Arg.* 978.

[7]) Schwarze Hunde folgen der Hekate, Tz. *L* 1176. Ein ins Haus gelaufener schwarzer Hund bedeutet nach Ter. *Phorm.* 706 Verderben. Parallelen bei Lewy, Zeitschr. f. Volksk. III 1893 135. Noch jetzt erzählen die Mainoten von dem schwarzen Hund, der aus Tainaron aufsteigt, Rodd, *Cust. and lore* 202.

[8]) Ueber den *περισκυλακισμός* s. o. *[zu 803_{13}]*. Hundeopfer erhalten: 1) die Enodios in Kolophon (Paus. III 14_9); 2) die Zerynthia *[o. 231_3]*; 3) die dieser bisweilen gleichgesetzte Hekate (Sophr. bei Tz. *L* 77; Plut. *qu. Rom.* 68; 111; Sch. Theokr. 2_{12}; Bekker, *Anecd.* I 327_{12}; 336_{31}; vgl. Paroimiogr. I S. 379 Anm.); 4) die ihr ebenfalls gleichgestellte Genetyllis (Hsch. *s v*), eine Geburtsgöttin; 5) die argivische Geburtsgöttin Eilioneia (Sokrat. bei Plut. *qu. Rom.* 52; der N. ist Kurzform zu *Εἰλείθυια*, nicht mit Welcker, Gr. Götterl. I 563_7 in die Vollform zu verbessern); 6) Mana Genita (Plin. *n h* 29_{58}; *qu. Rom.* 52) in Rom; 7) Enyalios in Therapne (Plut. *qu. Rom.* 111; Paus. III 14_9); 8) der diesem wesensgleiche Ares in Karien (Klem. Alex. *protr.* 2_{29} S. 25 Po. [Arn. 4_{25}]; übertreibend sagt Korn. *c* 21 S. 121 Os. Hundeopfer würden von den meisten dem Ares dargebracht. — Ob der *δορυφόρος* mit dem Hund oder Wolf auf dem Vb. *ann. d. i.* XLVI 1874 *tav.* R. Ares sei, ist zw.); 9) Robigo, Ov. *F* 4_{907}. — Hunde werden endlich bei den römischen Lupercalien (Plut. *qu. Rom.* 68) geschlachtet. Der chthonische Charakter tritt nicht bei allen diesen Göttern hervor; aber der ursprüngliche Sinn des Ritus ist doch klar: es handelt sich eigentlich nicht um ein Opfer, sondern um eine Sicherung gegen eine gefährliche Macht durch eine ihr wesensgleiche.

in ihnen einen Schutz gegen die verwandten Geister der Unterwelt zu haben, die man herbeigerufen. — Noch allgemeiner galten die Wölfe[1]), die, wie übrigens auch die Hunde, in dem Rufe standen, Leichen zu fressen, als dämonische Tiere. Teile eines getöteten Wolfes wurden allgemein zur Abwehr gegen böse Geister angewendet, wohl aus derselben Erwägung, nach der man bei Sühnopfern die Hunde schlachtete[2]). Dass in einer früheren Zeit der Wolf als ein von einem Feuergeist bewohntes und deshalb heilsames Tier betrachtet worden sei, ist wenigstens nicht nachzuweisen[3]); Apollon und Zeus z. B. heissen nach dem Wolf nicht wegen einer vorausgesetzten seltsamen Beziehung dieses Tieres zum Licht, sondern wegen der später (§ 275) zu besprechenden Vergleichung der Vaterlandslosen mit dem Wolf. Dagegen werden häufig die chthonischen Mächte als wölfisch vorgestellt[4]); wie Osiris in der Gestalt eines Wolfes aus dem Grabe aufsteigt[5]), so verehren die Athener den Heros Lykos in Wolfsgestalt[6]), fürchten die Einwohner von Temesa den mit einem Wolfsfell bekleideten, ursprünglich wohl wolfsähnlichen[7]), bösen Heros Lybas (Lykas?)[8]). Wölfe, vielleicht die Seelen der Leuktrides[9]), welche den Boiotern beigestanden haben sollen[10]), fallen vor der Schlacht bei Leuktra in die

---

Daher wird auch der Enodios ein schwarzer Hund geopfert, auch im Zauber der 'Magier' (Plin. *n h* 30₈₂) kommt die Leber eines schwarzen Hundes vor (vgl. Panzer, Beitr. z. deutsch. Myth. I 331): es ist dieselbe Anschauung, aus der Medeia bei Ov. *M* 7₂₇₀ die Eingeweide eines Werwolfes, d. h. eines dämonischen Wolfes, verwendet.

¹) Vgl. Jurgiewicz, *De Iovis Lycaei natura cognominisque huius ratione*, Odessa 1867; R. de Block, *Le loup dans les mythol. de la Grèce et de l'Italie anciennes. Rev. de l'instr. publ. en Belgique* XX 1877 145—158; 217—234; D. Bassi, *Riv. stor. ant.* I 1895 III 70.

²) Ueb. Medeias Opfer s. o. *[805 zu 804₈]*. Mit Wolfsfett salben Bräute die Thürpfosten, Plin. *n. h* 28₁₄₂, was R. Schmidt, *De Hymen.* Kiel, Diss. 1886 93 nicht gut aus der nuptialen Bedeutung des Mars erklärt; Wolfsschnauzen werden auf dem Lande am Hausthor befestigt, Plin. *n h* 28₁₅₇ (vgl. auch Keller, Tiere d. cl. Altert. 163₁₀₂); beim Zauber werden öfters Teile des Wolfes genannt (z. B. im Berl. Zauberpap., Abh. BAW 1865 S. 128 [I 285] u. 154 [II 143]. Omomi *[708₁]* mit Wolfsblut vermischt opfern nach Plut. *Is.* 46 die Perser der Finsternis: das steht zwar nicht in den eranischen Texten, kann aber, wie Windischmann, Zor. Stud. 282 m. R. hervorhebt, auf einem lokalen Brauch beruhen. Noch heute herrscht in Sicilien der Aberglaube (Gubernatis-Hartmann, Tiere 302), dass Schuhe aus Wolfsfell Kinder glücklich und mutig machen.

³) Allerdings hat man später eine Namensverwandtschaft zwischen λύκη, das Zwielicht bedeuten soll (vgl. *lucere*), und λύκος konstruiert (Macr. I 17₄₁) und die feurigen Augen des Wolfes oft genug (z. B. Plin. *n h* 11₁₅₁) hervorgehoben; gelegentlich ist auch der Apollonbeinamen Lyk(e)ios mit λευκός in Verbindung gebracht worden; vgl. unten *[§ 296]*. Aber dass diese etymologischen Spielereien in alte Zeit hinaufreichen, wie namentlich Lauer, System 183 erweisen will, lässt sich weder durch Mythen noch durch Kulte wahrscheinlich machen; dass man unter vielen anderen Mitteln auch Wolfschwänze zum Liebeszauber verwendet zu haben scheint (Plin. *n h* 8₈₃), genügt zum Erweis natürlich nicht.

⁴) Ueber Mormolyke s. o. *[769₄]*. Mit einem Helm aus einem Wolfskopf (?) stellt das Vb. *Mon. d. i.* IX xv; xva (Helbig, *Ann. d. i.* XLII 1870 27) Hades dar. Ueber die Darstellung des etruskischen Todesgottes mit Wolfsohren s. Schwenck, Sinnb. d. alt. Völk. 524.

⁵) Diod. 1₈₈.

⁶) Harpokr. δεκάζων; Suid. δεκάζεσθαι; Poll. 8₁₂₁; *EM* δεκάσαι 254₃₄ u. aa. (Neuere, selbst Usener, Göttern. 198; 214, deuten diesen und viele andere von λυκ- abgeleiteten Götter- und Heroennamen als 'Leuchtenden'). — Als heiliges Tier erscheint der Wolf auch in einer anderen athenischen Sitte: *ὁ γὰρ ἀποκτείνας λύκον ἀγείρει αὐτῷ τὰ πρὸς τὴν ταφήν*: Sch. Ap. Rh. 2₁₂₃; vgl. Lang, *Myth, rit., rel.* I 277; Jevons, *Introd.* 126.

⁷) Rohde, Ps. I² 192₁.

⁸) Paus. VI 6₁₁; s. u. *[888 zu 887₄]*.

⁹) Plut. *Pelop.* 20—22; *de Herod. mal.* 11; *narr. am.* 3₁; vgl. Apostol. 15₈₃; Xenoph. *Hell.* VI 4₇; Diod. 15₅₄ und o. *[271₇]*.

Herden der Lakedaimonier[1]) und zeigen deren Verderben an; als Peleus den Phokos ermordet, bricht ein Wolf in seine Herde ein[2]), ursprünglich vielleicht der Geist des gemordeten Stiefbruders. Das Heulen des Wolfes bedeutet Sturm[3]), sein Erscheinen Unheil[4]), Seuchen[5]), Krieg, Krankheit und besonders Dürre[6]). Wer einen Wolf erblickt hat, verliert nach antikem[7]) und modernem[8]) Aberglauben wie beim Anblick eines Gespenstes die Sprache. Aus diesen Vorstellungen ist wohl auch die Werwolfsage[9]) zu verstehen. Sie wird in Griechenland allerdings gewöhnlich mit der Legende des lykaiischen Zeus verknüpft[10]), in welcher der Wolf gleichnisweise den Landflüchtigen bezeichnet; indessen scheinen die zahlreichen mittelalterlichen und modernen Parallelen dieser Sage wie auch einige antike Stellen[11]) darauf zu führen, dass es sich ursprünglich um einen wirklichen Zauber handelte, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Zauberer hier, wie öfters, an die Stelle des in seinem Dienste stehenden bösen Dämons getreten ist, oder, wie man vielleicht eher sagen muss, dass er als der wolfsartige Dämon selbst galt, der vorübergehend Menschengestalt angenommen hat[12]). — Als ein dämonisches Tier muss ferner das S c h w e i n gegolten haben[13]); die im Altertum weit verbreitete und mit medizinischen Gründen gestützte[14]) Furcht vor dem Genuss von Schweinefleisch hatte ursprünglich diese Ursache. Die Helden mehrerer antiker Sagen, wie Adonis, Hyas[15]), Attis[16]), Idmon, zwei Ankaios, gehen durch wilde Schweine

---

1) Paus. IX 13_4.

2) Ov. *M* 11_{366} ff.; Tz. *Lyk.* 175. Nach Nikandr. bei Anton. Lib. 38 frisst ein Wolf die von Peleus freigelassenen Schafe.

3) Theophr. *s. temp.* 46; Arat. 1124 ff.; Sch. *Geopon.* I 3_{11} S. 21; Ail. *n a* 7_8. Esthnische Parallelen bei Hertz, Werw. S. 15_1.

4) Liv. III 29_9; XXVII 37_3; XLI 9_6; App. *b c* 4_4; Dion Kass. 39_{20}; 43_2; Iul. Obsequ. 43; 49; 63 (103; 109; 123); vgl. *VG* 1_{486}; Hor. *c* III 27_3; P. Schwarz a. a. O. 45 ff.

5) Philostr. *h* 10_4 S. 179 K.; O. Jahn, Ber. SGW I 1848 423.

6) Nach einem Aberglauben von Hadramaut verwandelt sich ein Teil der *Sei'ar* bei grosser Dürre in Werwölfe; s. Robertson-Smith, *Lect. on the rel. of the Semit.* I 86.

7) Theokr. 14_{22}; *VE* 9_{54}; Plin. *n h* 8_{80}; Apostol. 10_{99} mit Anm. von Leutsch. Vgl. auch Plat. *rep.* I 10 S. 336 d und P. Schwarz, Mensch. u. Tiere im Abergl. S. 47. — Ueber einen Zauberspruch dagegen s. Heim, Phil. Jbb. Suppl. XIX 1893 507. — *λύσσα* 'Wahnsinn' bedeutet vielleicht eigentlich die 'Wölfische' (= *λύκjα*); vgl. Curtius, Grundz.[5] 553. Der Wolf ist vorzugsweise dämonisches Tier, sein Namen dient zur Bezeichnung des Dämons: so ist der von Mannhardt (Roggenwolf und Roggenhund, Danz. 1865; MF 103; WFK II 318 und sonst) und danach von Frazer, *Golden bough* II 5 ff. behandelte Ausdruck 'Roggenwolf' zu verstehen.

8) Liebrecht, Zur Volksk. 334 f.; Keller, Tiere d. cl. Altert. 163_{101} hält diesen Aberglauben für urindogermanisch.

9) Vgl. Böttiger, Kl. Schr. I 135—158; Grimm, DM II[2] 1047 ff.; Welcker, Kl. Schr. III 157—184; Dunlop, Gesch. d. Prosadichtung übers. v. Liebrecht 526_{504}; Hertz, D. Werwolf 1862; Wuttke, Deutscher Volksabergl.[2] 259 = [3]277; R. de Block a. a. O. 232 ff.; Keller, Tiere d. cl. Altert. 164 ff.; Roscher, Abh. SGW XVII 1896 24 ff.

10) Varro bei Aug. *c d* 18_{17}; Paus. VI 8_2; VIII 2_6; Plin. *n h* 8_{80} f. u. aa. — Von den skythischen Neuren spricht Hdt. 4_{105}.

11) Z. B. Prop. IV (V) 5_{14}; *VE* 8_{97}; Serv.; Petr. *s* 61 f.; Hertz a. a. O. 44.

12) Daher ist der Werwolf im Zauber wichtig, s. o. *[805 zu 804₈]*. — Im heutigen Osteuropa, auch in Griechenland sind die Werwölfe mit Dämonen, meist vampyrartigen, zusammengefallen; vgl. Politis, *Μελ.* I 74 ff; Schmidt, Volksl. d. Neugr. 142—152; 157—171; Hertz a. a. O. 113. An manchen Orten glaubt man, dass zum Vampyr wird, wer im Leben ein Werwolf war (Hertz 122).

13) Mancherlei Spuren davon finden sich bei Semiten (Wellhausen, Reste ar. Heident.[2] 148) und auch im modernen Volksglauben, s. Kuhn, Westf. Sagen I 330 ff.

14) Z. B. Ail. *n a* 10_{16}.

15) Den Eber neben dem Löwen nennen als Urheber seines Todes Hyg. *f.* 192 u. Sch. Germ. 75_{14} Br. (Mus. *fr.* 12 Ki.); Hyg. *p a* 2_{21} S. 63_8 wird nur der letztere erwähnt.

16) Hermes. bei Paus. VII 17_9; Sch. Nik. *Alex.* 8. Frazer, *Golden bough* II 50 versucht nachzuweisen, dass Attis (wie auch Osiris, ebd. 56) ursprünglich selbst als Schwein

zu Grunde, die als gefährliche Unholde auch in den Sagen vom Erymanthos, Ptoon und von Krommyon genannt werden[1]). — Aber das eigentlich chthonische Tier war die Schlange[2]). Eine Gattung dieses Reptils heisst in einem ägyptischen Text 'Leben der Erde'[3]); sowohl die Totendämonen wie die die Toten einhüllende Erde werden im Nilland bisweilen als Schlangen dargestellt[4]). Nach babylonischem Glauben hütet die

---

gedacht gewesen sei; in dem Rufe Hyes Attis soll *ὕης* die phrygische Entsprechung von *ὗς* sein.

[1]) Kuhn, Abh. BAW 1873 135 will den Eber als Symbol der Sonne erweisen. Für die griechische Mythologie wenigstens scheint mir das nicht berechtigt.

[2]) Ueber die Schlange als chthonisches Tier s. bes. Schwenck, Sinnb. d. alt. Völker 391 ff.; Walton, *Cult of Ascl.* 9 ff.; J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XIX 1899 213 ff. u. o. *[409 f.]*. Gewisse Spuren scheinen übrigens darauf hinzuweisen, dass die Schlange einst auch als Träger des Feuerdämons gegolten hat. Ein orientalisierender Hellenist nennt sie ein *ζῷον πυρῶδες* (Phil. Bybl. *FHG* III 572a *fr.* 9); eine Schlangenart heisst hebräisch שרף 'die feurige', mehrere alte Mythen und Märchen (Gubernatis-Hartmann, Tiere in d. indog. Myth. 649), darunter ein chiisches, wonach eine Schlange in dem von ihr selbst entzündeten Wald verbrennt (Ail. *n a* 16_{39}), machen wahrscheinlich, dass man von der Schlange wie vom Phoinix den Zug von der Erneuerung im Feuer erzählt hat; Pyrene, die eine Schlange gebiert *[373_6]*, ist einst ein weiblicher Dämon des Feuers gewesen, und wenn es erst sekundär ist, dass die beiden griechischen Gottheiten, die vorzugsweise in Schlangengestalt erscheinen, Asklepios und Dionysos, im Feuer geboren werden, so ist dies Zusammentreffen doch wahrscheinlich mit durch den Umstand herbeigeführt worden, dass die Feuergeburt der Schlange eine alte Vorstellung ist. Der ägyptische Feuergott Set ist in Phönizien ein Schlangengott geworden. Dass im *RV* I 79_1 Agni einer goldmähnigen Schlange verglichen wird, kann in diesem Zusammenhang wenigstens erwähnt werden. Wie das Feuer überhaupt, so scheint insbesondere auch der von Hiob bis auf Schiller oft mit einer Schlange verglichene Blitz (über *ἑλικτὸς δράκων, ἕλικες στεροπῆς* u. s. w. s. Hildebrandt, *Comm. philol.* Ribb. 245; vgl. auch Roscher, Gorg. u. Verw. 64 ff.; 134; Wuttke, Volksabergl.[2] 50 = [3] 51) oder vielmehr der im Blitz sich äussernde Dämon in gewissen Schlangen zu wohnen; nach ihm heisst eine Schlangenart *πρηστήρ*. Ferner hat man aber auch eine der Sonne verwandte Natur in Schlangen wiedergefunden und deshalb auch den Sonnengott auf einem von geflügelten Schlangen gezogenen Wagen fahren lassen. Diese Vorstellung hatte sich an einem altboiotischen Demeterheiligtum erhalten: aus seiner Ueberlieferung stammt der Schlangenwagen Medeias *[544_8]* und der Demeters, den dann ihr Liebling Triptolemos empfängt: Soph. *Tript.* 539; Ov. *M* 5_{642} (vgl. $_{611}$); 8_{795}; *F* 4_{497}; Orph. *h* 40_{14}; Hyg. *f.* 147; *p a* 2_{14}; Serv. u. Sch. Bern. (nach Philochor.) *VG* 1_{19}; myth. Vat. II 97; Lact. zu Stat. *Th.* 2_{382}; Nonn. Abb. ad S. Greg. *or. c. Iul.* 1_{67} (XXXVI 1019 bei Migne; vgl. ebd. 2_{17} S. 1044); öfters auf Mzz. (z. B. von Apollonia und Gordus Iulia in Lydien, Head *h n* 548 f., Thessalonike, *Gr. coins Brit. Mus. Mac.* 117) und anderen Kww. *[56_9]*. Andere Zeugnisse sammeln Osann zu Korn. 28 S. 340 f. und Zimmermann, *De raptu Pros.* 7. — Dass die Schlangen des Triptolemoswagens denen des in der boiotischen Kultur oft mit Demeter gepaarten Helios nachgebildet sind, macht auch der Umstand wahrscheinlich, dass die Schlangen oft geflügelt heissen. Die bildende Kunst hat dies zwar erst in der späteren Zeit (Overbeck, Kunstm. II ii 554 f.), bes. auf Skph. (Förster, Raub u. Rückk. d. P. 257) dargestellt, als man gegen solche Missbildungen abgestumpfter war, und auch die meisten litterarischen Zeugnisse (Apd. 1_{32}; Korn. 28 S. 161; Arstd. 19 (I S. 417 Ddf.); Amm. Marc. XXII 2_3; Claud. 32_{12}; 33_{181} f.; 36_{189}; Serv. *VG* 1_{163}; Suid. *Ῥαριάς*) gehören einer späteren Zeit an; trotzdem kann m. E. schon wegen der Analogie der Medeiasage nicht bezweifelt werden, dass dieser Zug, der an den Flügelschuhen des Triptolemos (? archaistisches Puteal, Kern, Ath. Mitt. XVI 1891 8) ein Analogon zu haben scheint, uralt ist. — Demnach scheinen also auch die Feuergeister bisweilen als Schlangen vorgestellt worden zu sein. Jedenfalls hat das Reptil wegen verschiedener Eigenschaften offenbar seit der frühesten Zeit in so hohem Grade die staunende Aufmerksamkeit auf sich gezogen, dass es das dämonische Tier *κατ' ἐξοχήν* geworden ist; im Arabischen bezeichnet Dämon (*Gânn* oder *Ghul*) geradezu Schlange: Wellhausen, Reste arab. Heident. 153. Vgl. über die religiöse und mythische Bedeutung der Schlange noch Schwartz, Griech. Schlangengotth., Berlin, Progr. 1858; [2]1897; Wuttke, Volksabergl.[2] 110 = [3] 115; Maehly, Die Schlange im Myth. u. Kult der klass. Völk. 1867; P. Schröter, *De draconibus Graecarum fabularum*, Berl., Diss. 1876; A. Marx, Griech. Märchen von dankb. Tieren und Verwandtes, Stuttg. 1889 95 ff.

[3]) Lefébure, *Myth. Osir.* I 1874 161.

[4]) Lefébure a. a. O. 175.

Schlange den heiligen Ort; ihre Abbilder wurden daher an den Eingängen von Tempeln und Palästen aufgestellt[1]). Ebenso haben die Griechen und Römer die Schlangen, die sie auch geradezu als Kinder der Erde bezeichneten[2]), als Zeichen des schützenden Ortsgeistes[3]) an Gräbern[4]) und Tempeln und auch in ihren Wohnungen dargestellt und heilige Schlangen sowohl — wie es noch jetzt in Griechenland üblich sein soll[5]) — in ihren Häusern als auch in den Heiligtümern vieler Gottheiten[6]), z. B. im Erechtheion, dem Tempel der Athena, die davon *δράκαυλος* heisst[7]), im eleusinischen Demeterheiligtum[8]), an Kultstätten des Apollon[9]) und namentlich des Asklepios[10]) gehalten; dieser erscheint selbst oft als Schlange[11]), deren Gestalt auch Dionysos und selbst Zeus bei seiner Vermählung mit Rheia[12]), Demeter und Kore und als Meilichios im Peiraieus[13]) annehmen. Gewöhnlich aber ist die Schlange Symbol des Grabes und des in ihr waltenden Geistes, namentlich der Heroen[14]), die oft in der Kunst durch Schlangen als solche bezeichnet werden und, was zwar die spätere Litteratur und Kunst vergessen hat, was aber viele Sagen, z. B. die von Sosipolis[15]), Trophonios[16]) und Kadmos[17]) andeuten, ursprünglich wahrscheinlich als in der heiligen Schlange fortlebend betrachtet wurden[18]), wie man auch glaubte, dass die Schlangen aus dem Rückenmark der Verstorbenen entstehen[19]). — Als fortlebende Geister der Unterwelt sind die Schlangen in vielen Mythen prophetisch — namentlich erstreckt sich ihre Weissagung auf die Erde und ihre Fruchtbarkeit[20]) —; aus demselben Grund gebietet die Schlange auch über die Schätze der Erde an Wasser und Metall[21]).

---

[1]) Delitzsch, Wo lag das Parad.? 146 ff. Vgl. Diod. 2_{9}.

[2]) Hdt 1_{78}; vgl. Maerker, Prinz. des Bösen 80 ff.

[3]) Ueber *ἀγαθὸς δαίμων* vgl. Gerhard, Abh. BAW 1847 480_{21} = Ges. Abh. II 21 ff. T. XLVIII—LI; Rohde, Ps. I² 254_{2} u. unten *[§ 290]*. — Schlange als Hüterin des Heiligtums, Bötticher, Tekt 1852 Buch IV 8 S. 88.

[4]) Dressel (Milchhöfer), Ath. Mitt. II 1877 461 (Lakonien); Brückner, Ornam. und Form der att. Grabstelen 90_{1}. Vgl. Rohde, Ps I² 244_{1}.

[5]) Schmidt, Volksl. d. Neugr. 185; Politis, *Μελέτη* 127.

[6]) Gerhard, Abh. BAW 1847 488_{53}.

[7]) Hsch. *s v.*

[8]) Ueber Kychreus s. Rohde, Ps. I² 196_{2} u. o. *[52_{3}]*, über die Schlange in der mystischen Kiste u. *[§ 294]*.

[9]) Z. B. in Epeiros, Ail. *n a* 11_{2}; die dortigen Schlangen sollten von Python abstammen. Ueb. das Thymbraion s. o. *[305_{16}]*.

[10]) Ausser an mehreren bereits genannten Heiligtümern zu Titane, Paus. II 11_{8}.

[11]) Vgl. z. B. Arstph. *plut.* 733; 740; 746; Paus. II 10_{3}; III 23_{7}; Liv. *epit.* 11; Ov. *M* $15_{622-744}$; Arnob. 7_{44}; besonders aber die epidaurischen Inschriften. S. auch Rohde, Ps. I 142_{3}.

[12]) In der Gestalt des herakleischen Knotens *[454_{5}]*, wovon der Hermesstab ein Symbol sein soll (Athen. *leg.* 20 S. 94 Otto, wie es scheint, nach der orphischen Theogonie, s. 32 S. 166).

[13]) Vgl. *Bull. corr. hell.* VII 1883 510; Rohde, Ps. I² 273_{1}.

[14]) Vgl. z. B. Phot. *lex.* *ἥρως ποικίλος*; Artemid. II 13 S. 106_{10} H.; Milchhöfer, Ath. Mitt. V 1880 178 (Ornament an Dipylonvasen; vgl. Collignon, *Catal. des vas. peints de la soc. arch. d'Ath.*, Par. 1872 9_{42}; Helbig, Hom. Ep.² 383_{1}; Kroker, Arch. Jb. I 1886 96 F = B); Dümmler, Ath. Mitt. XI 1886 174_{1}; Rohde, Ps. I² 133. Eine Schlange auf dem Grabe scheint aber nach Prop. V (IV) 7_{53} als Unglück zu gelten.

[15]) Paus. VI 20_{2}; s. o. *[142_{11}]*.

[16]) Sch. Arstph. *νεφ.* 508 S. 105 b_{32}.

[17]) S. o. *[358_{16}]*.

[18]) Ausser in den schon erwähnten Abhandlungen wird dies namentlich von Deneken, Arch. Ztg. XXXIX 1881 273 und ML I 2467 begründet.

[19]) Ov. *M* 15_{389}; Plin. *n h* 10_{188}; Plut. *Kleom.* 39; Serv. *VA* 5_{95}.

[20]) Wenn die heiligen Schlangen Futter fressen, bedeutet es ein fruchtbares Jahr: Ail. *n a* 11_{2} (von einem epeirotischen Heiligtum); Prop. IV (V) 8_{14} (von Lanuvium; vgl. Ail. *n a* 11_{16} *[801 zu 800_{4}]*). In Lanuvium entscheidet das Fressen der Schlange zugleich über die Jungfräulichkeit der Priesterin: Prop. a. a. O. $_{3}$; vgl. Böttiger, Kl. Schr. I 179—186.

[21]) S. o. *[S. 410]*.

2. Die Stätten, an denen die Geister erscheinen.

266. Reiner Fetischismus kann freilich die griechische Religion trotz der bisher hervorgehobenen fetischistischen Bestandteile in den ältesten uns erreichbaren Perioden ebensowenig genannt werden als in irgend einer späteren, denn man liess die dämonischen Wesen zwar gern, aber doch nicht ausschliesslich aus äusseren, sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen heraus wirken. Jedoch die Gottheit als ein ganz über Raum und Zeit stehendes Wesen zu denken, war dieser fernen Zeit natürlich nicht möglich. War das Dämonische nach dem damaligen Glauben auch durchaus nicht immer an eine bestimmte Erscheinungsform gebunden, so äusserte es sich doch besonders kräftig an bestimmten Stätten. Sind unsere bisherigen Erwägungen richtig, so ist zu erwarten, dass diese Stätten ursprünglich durch Blitze oder andere feurige Erscheinungen bestimmt waren, dass man diese natürlichen Feuerstätten aber nachträglich bei dem Vordringen der chthonischen Vorstellungen als Erscheinungsstätten der unterirdischen Dämonen betrachtete und dass dann das Erscheinen der Geister auch an Orten erwartet wurde, die, ohne durch Feuerphänomene auffallend zu sein, wegen geheimnisvoller Schluchten und Klüfte als Eingänge zum Hades erschienen. Eben dies findet wirklich statt. Zunächst sind solche Orte, die durch Licht-, Feuer- oder Qualmerscheinungen geweiht schienen, Erscheinungsplätze der Unterirdischen geworden, gleichviel, ob das Feuer aus der Erde[1]) oder aus dem Wasser[2]) zu kommen schien. Die in der Odyssee begegnende Vorstellung von dem feurigen Höllenstrom Pyriphlegethon[3]) und die erst später bezeugte, noch jetzt fortlebende von der feurigen Hölle[4]) hat sich sehr wahrscheinlich von einem der Heiligtümer aus, die auf Kreta den meisten Einfluss hatten, verbreitet. Auch hier ist

---

[1]) So bringt z. B. Str. XII 8_{17} 579 die Charonien am Maiandros *[s. u. S. 815]* mit dem dortigen unterirdischen Feuer in Verbindung. Vulkane gelten als Aufenthaltsort verdammter Seelen (Liebrecht zu Gerv. S. 103; Maurer, Zs. f. Volksk. IV 1894 256—269; VIII 1898 452 ff.); diese Vorstellung liegt wahrscheinlich schon Lykophr. 700 vor, gleichviel, ob die dunkele Stelle sich auf den *monte di fo* bei Pietramala (v. Holzinger z. d. St.) oder auf den Vesuv (Geffcken, GGA 1896 127) bezieht. *Πολυδέγμων* so zu erklären, dass der Appennin *il re dei monti dell' Italia centrale* sei (Ciaceri z. d. St.), ist m. E. nicht möglich. — Statt des Feuers gelten auch mephitische Ausdünstungen als charakteristisch für Hadeseingänge. Vieles wird später zur Sprache kommen; hier sei an Ap. Rh. 2_{736} (vom mariandynischen Hadeseingang), Str. XIII 4_{14} 629; XIV 1_{3} 636; Plin. *n h* 2_{208}; Serv. V*A* 7_{563} (vom *umbilicus Italiae* in Campanien *[773₈]*) erinnert. — Ueberhaupt knüpft sich mancherlei Verehrung an die Vulkane; in den Aetna (Paus. III 23_{9}) und in andere Krater (Frazer z. d. St.) werden Opfer- und Weihgeschenke geworfen, und wenn feuerspeiende Berge den Namen Olympos erhalten (z. B. in Lykien, Max. Tyr. 8_{8} S. 143 R.), so hat wahrscheinlich die geheimnisvolle, der Erde entströmende Feuerkraft die Vorstellung des Götterberges hervorgerufen. Ebenso gelten Naphthaquellen oft als heilig.

[2]) So sagt z. B. Str. XIII 4_{14} S. 629 von Hierapolis: *ὅπου τὰ θερμὰ ὕδατα καὶ τὸ Πλουτώνιον.* Die warmen Quellen im See Tiberias werden mit den Dämonen der Unterwelt in Verbindung gebracht, Grünbaum, ZDMG XXXI 1877 239. — Auch für die in Seen und Flüssen vorausgesetzten Hadeseingänge sind oft statt der heissen Dämpfe oder Gewässer mephitische Dünste als charakteristisch angenommen worden. Vgl. vorläufig (über den kampanischen Aornos) Str. V 4_{5} S. 244; Serv. V*A* 3_{442} (s. auch u. *[815₈]*) und (über die Albunea) V*A* 7_{81} ff.; Michaelis, Palik. 37 f.

[3]) S. o. *[402₉]*. Dieterich, Nek. 27_{4} erklärt Pyriphl. als Strom des feurigen Sonnengottes, weil aus alter Zeit die Vorstellung vom Feuer in der Unterwelt nicht bezeugt ist. Aber die Beziehung des höllischen Feuerstromes zum Sonnenaufgang ist überhaupt nicht bezeugt.

[4]) Dieterich, Nek. 199 ff.

aber die chthonische Vorstellung sekundär hinzugetreten. Typisch für die ganze Entwickelung ist der Bedeutungswandel der Ortsbezeichnung Kata(i)basion. Dieser Namen, der 'Stätte des (Zeus[1])) Kataibates' bedeutet, hatte während der boiotischen und wahrscheinlich schon während der kretischen Periode einen chthonischen Sinn[2]); gleichwohl hatte sich die Erinnerung daran, dass das Kataibasion eigentlich die durch den im Blitz niederfahrenden Himmelsgeist geweihte Stätte sei, so wenig verloren, dass später, nach dem Zurückweichen der chthonischen Vorstellungen Kataibates formal falsch, aber der Sache nach im wesentlichen richtig als Blitzschleuderer bezeichnet werden konnte[3]). Ebenso vernehmlich spricht sich der Wandel der religiösen Ideen in der Geschichte des Dioskurendienstes aus: ursprünglich bezeichneten sie ein Sternbild, dann wurden sie Dämonen, die in den irdischen atmosphärischen Erscheinungen sich enthüllen und an den Orten dieser Erscheinungen fortwirken; zuletzt werden sie chthonische Wesen, die aus der Erdtiefe Orakel erteilen[4]). Die Dioskurenlegende ist auch das Vorbild für die Palikenlegende[5]) geworden, welche sich auf eine dritte Art chthonischer Feuererscheinungen, auf die im Innern der Erde waltenden, aus ihr spontan hervorbrechenden Feuer bezieht. 'Wiederkehrer'[6]) waren sie wahrscheinlich im Hinblick auf die Zurückkunft der himmlischen Lichterscheinung genannt worden, wie bei den Ägyptern der Vogel Bennu (o. S. 795); sie selbst waren als Vögel gedacht, wie die Sage andeutet, dass Zeus sie in Geiersgestalt gezeugt[7]) und aus Furcht vor Heras Eifersucht in Adler[8]) verwandelt habe. Den Dioskuren stehen

---

[1]) Orph. *h* 15_{6}; Korn. *c* 9 S. 28 Os.; Arstd. I S. 11 Ddf. — Z. Kataibates hatte einen Kult in Athen (*CIA* IV 2 1659b; e, S. 304; vgl. o. *[49_{8}]*), auf Melos (2 Felsinschr., *Journ. Hell. stud.* XVII 1897 8 f.) und in der Kyrrhestika, deren Mzz. ihn durch einen Blitz bezeichnen, Head *h n* 654; Six, *Num. chr.* III xv 1895 208 f. Vgl. den *Κραταιβάτης* der Inschr. von Nauplion, Ath. Mitt. XV 1890 233.

[2]) So z. B. in Eleusis *[49_{5}]* und in Lebadeia, Sch. Arstph. *νεφ.* 508. Arstph. *εἰρ.* 41 nennt den in der Erde hausenden Mistkäfer eine Sendung des Zeus Kataibates. Vgl. o. *[148_{3}]*.

[3]) S. o. *[148_{3}]*.

[4]) S. o. *[S. 162 ff.]*.

[5]) Aisch. *Αἰτναῖαι fr.* 6 f.; Lykos *FHG* II 373_{12}; (Arsttl.) *mir. ausc.* 57; Polemon S. 126 ff. *fr.* 83 Pr.; Diod. 11_{89}; Ov. *M* 5_{406}; *Pont.* II 10_{25}; Macr. *S* V 19_{15} ff.; Serv. u. Intp. Serv. *VA* 9_{584}; Myth. Vat. I 190; II 45; Klausen, Ae. u. P. I 473; Welcker, AD III 201—242; G. Michaelis, Die Paliken, Halle 1856; Mayer in Roscher, ML II 1486; 1491; Freeman-Lupus, Gesch. Sic. I 141 ff.; 464.

[6]) Diese antike *[s. u. 811_{3}]* Etymologie wird wahrscheinlich mit Recht von Welcker, AD III 201 ff. und Mayer bei Roscher, ML II 1487 ff. gebilligt; sie entspricht der Quantität des *ι*, das zwar von Theognost. als *anceps* bezeichnet wird, in der überlieferten poetischen Litteratur aber stets lang ist (Lobeck, *Path. el.* 324). Michaelis, Pal. 62 ff. will den N. mit *pallor* zusammenbringen, und Grassmann, Zs. f. vergl. Sprachf. XVI 1867 181 stellt zweifelnd Palici zu Pales. Is. Lévy, *Rev. arch.* III xxxiv 1899^{1} 256 behauptet, dass die Paliken von Palike am Symaithos das phoinikische (פלג 'spalten') Aequivalent für die einheimischen Delloi (Macr. *S* V 19_{25}; vgl. $_{19}$; nach Michaelis a. a. O. 23 von *ζέω* abgeleitet und als Bezeichnung der Krater gefasst, an welche die Thätigkeit der Paliken sich knüpfte; nach Welcker, Götterl. III 194 = *Δειλοί*) von Eryke und dass (S. 275 ff.) ihr V. [H]adranos *[s. u. 811_{5}]* der syrische Hadran, Hadaran sei. Lewy, Semit. Fremdw. 201 denkt an דְּחִילִין die 'Gefürchteten', 'Verehrten'.

[7]) S. o. *[794_{4}]*. Nach Klem. *hom.* 5_{13} nahte Zeus *Ἐρσαίου* (*Ἔρσῃ* oder *Ἐρσαίᾳ* schlägt Michaelis a. a. O. 52 vor) *νύμφῃ γενόμενος γύψ, ἐξ ἧς οἱ ἐν Σικελίᾳ πάλαι* (l. *Παλικοί*) *σοφοί*. Als N. der M. ist sonst (StB. 496_{9}; Intp. Serv. a. a. O. und zweimal bei Macr. *S* V 19_{18}) Thal(e)ia *[811_{5}]* überliefert; *Αἰθάλεια* mit Welcker, AD III 207; Keller, Tiere d. cl. Altert. 250 einzusetzen, geht nicht an; ΘΑΛΙΑ heisst auf einem rf. Vb. (*Él. cér.* I xvi = Müller-Wieseler-Wernicke, AD VI 3) das von einem Adler getragene Mädchen: Overbeck, Km. II_{1} 418. — Michaelis a. a. O. 48 f. erklärt den Mythos aus dem Glauben der Alten, dass heisse Quellen aus Blitzen entstehen, (Arsttl.) *προβλ.* 24_{18} f.; 937 b_{22} ff.

[8]) Intp. Serv. *VA* 9_{584}.

sie auch darin gleich, dass sie als Götter der Schiffer bezeichnet werden[1]). Aber auch sie wurden in die Erde versetzt, wo Zeus sie geborgen haben[2]) sollte zum Schutz gegen seine Gattin; auf das Wiederkehren aus der Erde wurde auch der Namen bezogen[3]). In schlammigen Seen, von denen kopfschmerzerregende Schwefeldämpfe aufstiegen und bei denen die heiligsten Eide der Siculer geschworen wurden, sollten sie walten[4]); als Geister der in der Tiefe wirksamen Feuerkraft wurden sie genealogisch mit Hephaistos verknüpft[5]). Schliesslich wurden sie als in der Tiefe hausende, aus der Unterwelt wiederkommende Heroen gedeutet[6]). Ganz dieselbe Metamorphose hat eine andere Lichterscheinung, Phaethon, der Morgenstern, durchgemacht; die alte auf das Verschwinden des Planeten in der Morgenröte bezügliche Legende von seinem Sturze wurde, wahrscheinlich an einem euboiischen[7]) Heiligtum, dazu benutzt, das Wunder eines Gewässers zu erklären, aus dem heisse oder mephitische Dünste aufstiegen, und das daher nach dem in ihm fortwirkend gedachten Feuerdämon den Namen Eridanos, der 'Morgenliche', erhielt[8]). Als ein solches Wasser wird denn auch der oberitalienische See charakterisiert, an dem die Legende schliesslich haften geblieben und von dem aus der Namen Eridanos auf den benachbarten Po übergegangen ist[9]); die Schilderung, die von diesem vulkanischen See gemacht wird, lässt kaum einen Zweifel daran, dass auch an den Heiligtümern dieses Typus die chthonischen Vorstellungen überhand genommen hatten; sie entspricht wenigstens nicht nur durchaus den Beschreibungen unzweifelhafter Hadesgänge wie des Aornos bei Kyme in Italien[10]), sondern es wurden derartige warmen, dampfenden Quellen und Seen geradezu für die Zugänge zur Unterwelt als bezeichnend angesehen. Eine solche Exhalationsstelle befand sich z. B. am oder im sirbonischen See; die Dämpfe wurden hier durch die Ausdünstungen des dort versteckten[11]), vom Blitze getroffenen[12]), glühenden[13]) Typhon[14]) erklärt.

---

1) Varro beim Intp. Serv. a. a. O.

2) Serv. *VA* 9_{584}. — Aus demselben Grund begräbt Zeus die M. des Tityos, Elara, Pherek. bei Sch. Ap. Rh. 1_{761}; Apd. 1_{23} u. aa. Die übereinstimmende Motivierung ist jung; aber der Zug des Eingrabens scheint aus der altboiotischen Legende zu stammen.

3) Serv. *VA* 9_{584}; vgl. Aisch. *fr.* 6.

4) Polem. a. a. O.

5) Ihre M. Thaleia *[810_{7}]* heisst T. des Hephaistos (Aisch. *fr.* 7), den Silenos (*FHG* III 101_{7}; vgl. Intp. Serv. *VA* 9_{584}) als V. der Paliken von Okeanos' T. Aitne bezeichnet. Adranos, den Hsch. *s. v. Παλικοί* ihren V. nennt, stand dem Heph. mindestens nahe. Vgl. Michaelis a. a. O. 50, der ebd. S. 67 den N. Adranos von ital. *adr* (= *atr-*) 'schwarz' ableitet.

6) Silen. a. a. O.

7) S. o. *[S. 66_{12}]*.

8) S. o. *[393_{7}]*.

9) StB. *Ἠλεκτρίδες νῆσοι* 299_{7} *ἔστι δὲ καὶ λίμνη πλησίον τοῦ ποταμοῦ ὕδωρ ἔχουσα θερμόν, ὀσμὴ δὲ ἀπ' αὐτῆς βαρεῖα καὶ χαλεπὴ ἀποπνεῖ, καὶ οὔτε ζῷον πίνει ἐξ αὐτῆς οὔτε ὄρνεον ὑπερίπταται.* Vgl. Arsttl. *mir. ausc.* 81 S. $836_{a\,24}$ (Geffcken, Tim. 132); Ap. Rh. 4_{595}; Tz. *L* 704. Io. Antioch. *FHG* IV 540_{2} § 9 erklärt die dortigen Exhalationen von einer gegen die Giganten geschleuderten Feuerkugel.

10) S. o. *[809_{2}; vgl. 815_{8}]*. — Ein Aornosfelsen, den Herakles nicht einnehmen konnte, wird beim Alexanderzug genannt (Arr. *anab.* IV 28_{2}; V 26_{5}); vielleicht hat sich hier der Rest einer sonst verschollenen Sage erhalten, welche die Soldaten in Indien lokalisierten.

11) Hdt. 3_{5}.

12) StB. *Ἡρώ* 304_{11}.

13) *EM Τυφώς* 772_{44}; vgl. ebd. $_{30}$ *τυφών· παρὰ τὸ τύφω, τὸ καίω.* Sall. *περὶ θεῶν* 4 S. 12 Or. erklärt Typh. als *θερμότης.* Die Feuernatur des Typhoeus oder Typhon *[vgl. 434_{3}]* spricht sich in der soeben von v. Mess und Usener, Rh. M. LVI 1901 167—186 behandelten Sage (Pind. *P* 1_{20}; Aisch. *Prom.* 365; vgl. Hsd. *Θ* 860, wo *αἰδνῆς* überliefert ist; s. auch o. *[434_{2}]*) aus, nach der Typhoeus unter dem Aetna liegt; Zacher, Zs. f. deutsche Philol. XXX 289—301 vergleicht Typhon mit Loki; nicht m. R. versucht Schroeter, *De dracon. Graec. fabul.*, Vratisl. 1866 S. 13—24 Typh. als winterlichen Dämon zu erweisen.

14) Ap. Rh. 2_{1215}; Plut. *Anton.* 3; Eust.

Die Ausgleichung der alten und neuen Vorstellung scheint bei ihm von der anderen Seite her erfolgt, als bei Phaethon, den Dioskuren und wahrscheinlich bei den Paliken: er ist nicht ein chthonisch gewordener Lichtgott, sondern, wie es die Bedeutung seines phoinikischen Namens ṣiphon[1]), 'Schlange' nahe legt, ursprünglich ein chthonischer Gott, der mit dem ägyptischen Set ausgeglichen wurde, seitdem es feststand, dass Feuer und Rauch die Eingänge zur Unterwelt charakterisierten. Für die kretische und die boiotisch-euboiische Kultur ist dieser feurige Dämon, dessen Namen volksetymologisch als Qualmer gedeutet wurde, von höchster Wichtigkeit gewesen[2]); in Boiotien, wo er wahrscheinlich Gegner des Kadmos war, gab es einen Berg Typhaonion (Typhion); auch als Gegner des Zeus und (als Python[3])) des Apollon lebt er fort. Der hinkende Hephaistos und die Götter, deren Namen die Heroen Oidipus, Anchises tragen, sind in jener fernen Zeit nach seinem Bild geschaffen. Die Zahl der von ihm abhängigen Gottheiten ist sogar wahrscheinlich grösser, als sich erweisen lässt: die hochaltertümlichen Opfer, die im Wasser versenkt wurden[4]), können Dämonen gegolten haben, die seinem Typus wenigstens nahe stehen; und auch die Sitte, Gottheiten aus der Tiefe heraufzurufen[5]), knüpfte wahrscheinlich bisweilen an das Phänomen aus dem Wasser oder aus der Erde aufsteigender Dämpfe an. — Besonderen Eindruck müssen auf die Gemüter leuchtende Gase gemacht haben. Indessen lassen sich nur wenige Kultstätten mit Wahrscheinlichkeit bezeichnen, deren Wunderzeichen in einer

---

DP 248; vgl. Str. XVI 2$_{43}$ f. S. 763 f. (Poseidonios). Aehnliche Sage am Orontes, Str. XVI 2$_{7}$ S. 751 (vgl. Malala II S. 38 Ddf.; V S. 141; VIII S. 197); v. Baudissin, St. z. sem. Religionsgesch. II 163. S. auch die o. *[434$_{3}$]* angeführte Litteratur.

1) Diese schon von Movers gefundene Ableitung hat zuletzt Lewy, Sem. Fremdw. 189 gebilligt.

2) Sogar einen Zeus Typhon, zu dem man (beim thessalischen Argos) hinabgestiegen sei, setzt A. Dieterich, *Hymn Orph.* S. 45 bei Ampel. 8$_{3}$ (für '*hyphonis*') ein; vgl. aber Rohde, Ps. I^{2} 121 zu 120$_{2}$.

3) So urteilt auch Weniger, Rel. Seite d. gr. Pyth., Breslau 1870 S. 19. Der Stoiker Antipater (Macr. *S* I 17$_{57}$) und ihm folgend Pascal, *Rendiconti RAL* V$_{IV}$ 1895 366 ff. beziehen den N. Python auf die Ausdünstungen der Pleistosüberschwemmung (vgl. Kallim. *h* 4$_{92}$; Ov. *M* 1$_{438}$); aber es ist nur an die aus der geheimnisvollen Schlucht aufsteigenden Dämpfe zu denken.

4) Wie das dem opuntischen Aias geweihte (Philostr. *her.* 8$_{3}$ S. 707) oder das, aus dessen Legende die Sage von dem schwarzen Segel des Theseus geflossen ist, oder das Schafopfer am alkyonischen See *[o. 180$_{8}$]*. Vgl. über Aphaka Zosim. 1$_{58}$, über die 'stygischen Wasser' in Arabien Damask. *v. Isid.* bei Phot. *bibl.* 348a$_{5}$, über die Sühnzeremonie des brennenden Schiffes o. *[S. 370]*. — Anderen Ursprungs ist die altrussische und skandinavische Sitte (Usener, Sintflutsage 216 f.), die Toten auf brennenden Schiffen ins Meer zu stossen.

5) Aus dem Wasser werden Dionysos in Lerna *[180$_{8}$]* und wahrscheinlich in Elis *[150$_{11}$]*, Borimos (Nymph. *FHG* III 13$_{9}$) und der ihm vermutlich wesensgleiche Hylas (Knaack, GGN 1896 871) bei den Mariandynern gelockt; wahrscheinlich auch Kore in Eleusis aus dem 'göttlichen' (??Hom. *h* 5$_{99}$ *πὰρ θείῳ φρέατι*: überliefert *Παρθενίῳ φρέατι [o. 751$_{1}$]*), 'blumigen' (*ἄνθιον*, Pamphos bei Paus. I 39$_{1}$) Brunnen Kallichoros (Apd. 1$_{30}$; vgl. Lenormant, *Rev. de l'archit. et des trav. publ.* XXVI 1868 99 ff. u. o. *[49$_{13}$]*). Dort befand sich die *ἀγέλαστος πέτρα* (Apd. 1$_{30}$; Sch. Arstph. *Ιππ.* 785; Bekk., *Anecd.* I 337$_{7}$; Suid. *Σαλαμῖνος*; Hsch. *ἀγέλ. πέτρα*; Zenob. 1$_{7}$; Diogen. 1$_{8}$ u. s. w. — Bei Ov. *F* 4$_{504}$ *saxum triste*), auf welcher Demeter (Zimmermann, *Rapt. Pros.* 43; die früher hierauf bezogenen Kunstdarstellungen bestreitet Förster, Philol. Suppl. IV 1884 709) und Theseus *[585$_{7}$]* geruht haben sollten: es liegt kein Grund vor, drei Brunnen zu unterscheiden und von ihnen gesondert die *ἀγέλαστος πέτρα* an das Plutonion zu setzen, wie dies O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXIV 1899 46 ff. wegen der von ihm m. E. in ihrem ganzen Zusammenhang missverstandenen Stelle Suid. *Σαλαμῖνος* im Widerspruch mit Apd. 1$_{30}$ thut. Dieser Stein, auf dem Demeter geruht, kommt auch in Megara vor, wo er *ἀνακλήθρα* (Paus.

derartigen Flamme bestand, wie Aphaka[1]) und das schwimmende Eiland in den Papyrussümpfen von Buto, in Chemmis[2]), wo 'der goldene Horos auf die Welt gesetzt ward'. Denn dass dieser 'Horos in Sperbergestalt auf den Schilfgebüschen von Chemmis' eine dort beobachtete naphthaähnliche Flamme war, scheinen asiatische Nachbildungen dieses hochberühmten Heiligtums zu beweisen. In Tyros stand der feuerstrahlende Ölbaum auf einer Insel, die ursprünglich herumgeschwommen sein sollte[3]); in Hierapolis brannte das Feuer in einem See auf einem Altar, dem man künstlich das Ansehen gegeben hatte, als ob er schwimme[4]). Der irdischen Kultstätte stellte man mythische schwimmende Inseln entgegen; in einer Legende von der Gewinnung des Feuertrankes durch die Taube müssen sie vorgekommen sein[5]). Auch diese Vorstellung von der schwimmenden Feuerinsel ist aber, der Richtung der Zeit entsprechend, chthonisch gewendet worden: die ältesten Eschatologien fabelten von gefährlichen schwimmenden Inseln, bei denen die Seelen auf ihrer Reise zur Unterwelt vorbeifliegen müssten[6]). Auf einer schwimmenden Insel im kutilischen See, wo man auch den Nabel Italiens fand, wurde Hades verehrt[7]). In Griechenland selbst lässt sich mit Sicherheit keine wirklich oder angeblich schwimmende Kultstätte nachweisen, die als Hadeseingang gegolten hätte; vielleicht erzählte man in Boiotien von beweglichen Inseln, wo aus der offenen Erdtiefe die Unterirdischen als Winde emporfuhren[8]).

Wie die von den göttlichen Wesen erfüllten Einzelobjekte, die Fetische, zeigen demnach die dämonischen Stätten, d. h. die Teile der Erdoberfläche, an denen sich die Macht der Dämonen am wirksamsten zeigt, dass in der kretischen und boiotischen Kultur zwei verschiedene Anschauungen auf einander gefolgt sind. Noch ist deutlich zu erkennen, dass die religiöse Verehrung von dem Zauberhaften einer Licht- und Feuererscheinung ausgegangen ist; aber die Richtung der Zeit geht dahin, das Wunder von den in der Tiefe hausenden Gespenstern, den Geistern der Verstorbenen, herzuleiten. Verbunden mit dem Umstand, dass die die Heilig-

---

I 43_2) oder *ἀνακληθρίς* (*EM* 96_9) heisst; gewiss hat man von hier aus die Gottheit emporgerufen, und das ist auch für den entsprechenden eleusinischen Stein wahrscheinlich.

[1]) Zosim. 1_{58}.

[2]) Lefébure, *Mythe Osir.* I 61; vgl. StB. *s v* nach Hekat. *FHG* I 20_{284}. Aus letzterem schöpft Hdt. 2_{156}. Von Chemmis hängt — direkt oder mittelbar — die Sage vom schwimmenden Delos (Pind. *fr.* 88 Be.; vgl. Kallim. *h* 4_{36} ff.) ab, s. o. *[239_1]*; vielleicht von diesem die Sage von Patmos, das durch die Widmung eines Heiligtums an die hier geborene Artemis Tauropolos fest geworden sein sollte (Welcker, Rh. M. II 1843 338; III 270; Kaibel, *Ep.* 872).

[3]) S. o. *[243_1]*.

[4]) [Luk.] *dea Syr.* 46.

[5]) S. o. *[397_5]*.

[6]) S. o. *[396 f.]*.

[7]) S. o. *[777_2]*.

[8]) Diese spätere Vorstellung ([Arsttl.] *κόσμ.* 4_{25} 395 a_{35}; vgl. Arsttl. *μετεωρ.* II 8_1 366 a_4 ff.), aus der heraus z. B. der Erderschütterer Poseidon als die durch die Erde ziehende Luft erklärt wurde (Max. Tyr. 10_8 S. 183 R.), scheint wenigstens in ihrem Kern an eine alte mythische Vorstellung anzuknüpfen; vgl. über die in der Tiefe hausenden Winde o. *[413_4]*. In die boiotische Kultur weisen die wahrscheinlich auf den Strophaden heimischen Windgeister, die Harpyien, nach Orchomenos der auf der schwimmenden Insel herrschende Aiolos *[398]*. Ploades bei Orchomenos, Theophr. *h. pl.* IV 12_4. — Sen. *qu. natur.* III 25_7 ff., der eine Aufzählung schwimmender Inseln gibt, meint, dass sie im Innern mit Winden erfüllte hohle Gänge haben müssten; auch diese Vorstellung konnte dazu beitragen, dass die schwimmenden Inseln als Aufenthaltsort der Windgeister gelten.

keit eines Ortes begründenden Feuerphänomene vergessen wurden, wenn sie erloschen oder sich nicht wiederholten, hat diese Tendenz natürlich dazu beigetragen, die ursprüngliche Vorstellung in vielen Fällen zu verdunkeln. Die Begleiterscheinungen jener Phänomene traten in den Vordergrund, namentlich wenn sie dem vorausgesetzten Wesen jener unterirdischen Dämonen zu entsprechen schienen. Eine solche Erscheinung war — oder schien wenigstens — das Erdbeben. Die moderne naturalistische Mythendeutung hat merkwürdiger Weise diese für Griechenland so verhängnisvolle Naturerscheinung fast gar nicht berücksichtigt, obgleich noch überall die Spuren davon erhalten sind, wie gründlich die Phantasie der Griechen — wenn auch nicht gerade in dem Sinne jener mythologischen Symboliker — durch diesen oft so furchtbaren Vorgang aufgeregt ist. Die Gestalt des Poseidon ist in der Angst vor den Bodenerschütterungen entstanden; aber wie später[1]), so hat man gewiss schon in der fernen Blütezeit der boiotischen Kultur auch andere Götter in dieser Not angerufen. Man fabelte, dass die Toten[2]) oder ungeheure Wesen der Tiefe die Erde erbeben liessen[3]). Oft kündet sich das Erdbeben durch Dröhnen an; auch diese Erscheinung wurde den Unterirdischen zugeschrieben[4]), und Stätten, wo es sich hören liess, galten als dämonisch. Onchestos, Onchesmos, Onkaion, Mykale, Mykalessos scheinen dem Brüller Poseidon[5]) heilig gewesen zu sein, der gewöhnlich als Urheber solcher Geräusche betrachtet wurde. Oft gab man ihm, wie auch anderen Unterirdischen, Pferde- oder Stiergestalt; in dieser sollte er aus der Tiefe emporfahren den Menschen zum Verderben, deren Psyche er hinabführte in sein finsteres Reich[6]). Selbst in dieser Kultform übrigens, die sich von der Verehrung der alten Lichtgötter schon weit entfernt, zeigt sich noch die für die ganze kretische und euboiisch-boiotische Periode charakteristische Beziehung zu derselben; die Medusa-, die Erinyssage, der Mythos von der Geburt des Neleus und Pelias und andere aus dem Kult des Rossposeidon hervorgegangene Sagen sind offenbar der Dioskurensage nachgebildet. — Andere Kultstätten verdankten den Ruf ihrer Heiligkeit besonders dem bitteren Geschmack der dort vorbeifliessenden Gewässer; waren sie auch selbst nicht durch vulkanische Erscheinungen ausgezeichnet, so erinnerten sie doch an Orte, wo solche sich finden, da auch an diesen das Wasser oft widrig schmeckt. Da man die Solfataraquellen, wie noch jetzt, zu Heilzwecken[7]) und die Salz-

[1]) So z. B. in den orphischen Hymnen Dionysos (47_3) und Nereus (23_7).

[2]) Pythagoras oder seine Schule (Ail. *v h* 4_{17}; Zeller, Gr. Phil. I^5 453_3) hat hier, wie öfters, eine alte Volksvorstellung konserviert.

[3]) S. o. *[434_2]*. Viele Parallelen bei Weinhold in Haupts Zeitschr. VII 1849 61.

[4]) Vgl. z. B. Sil. It. 1_{95}.

[5]) S. o. *[75; 459_1]* u. unten *[§ 293]*. Vgl. über Chromios o. *[478_1]*.

[6]) Wahrscheinlich hängt damit die mittel- und nordeuropäische Vorstellung vom Totenpferd (Grimm, DM II^3 803; Schönwerth a. d. Oberpf. III 7 ff.; Kuhn, Westf. Sag., Gebr. u. Märchen II 57; vgl. u. *[865_1]*) und die bekannte neugriechische (z. B. Rennell-Rodd, *Cust. and lore* 114) vom Reiter Charos zusammen. Für das griechische Altertum hat Welcker, AD II 233 ff. die Vorstellung geleugnet, und in der That gibt es keine ganz sicheren Zeugnisse, was aber Zufall sein kann.

[7]) Ueber die Anigrosquellen s. Str. VIII 3_{19} S. 346; Paus. V 5_{11}. Der Anigros (vgl. Hsch. *ἀνιγρόν · ἀκάθαρτον, φαῦλον, κακόν, δυσῶδες, ἀσεβές*; über die Etymol. s. Meister, Gr. Dial. II 56; Fick in Bezzenbergers Beitr. XXII 1897 60) sollte seinen üblen Geruch entweder von den durch das Hydragift ver-

wasser[1]) zu Sühnungen benutzte, so sind auch derartige bittere oder salzige Gewässer oft vom Kultus als heilig festgehalten worden, ohne dass sich eine Erinnerung an die einst dort wirksam gedachten chthonischen Wesen erhalten hätte. — Aber der Stellen, wo man an einen geheimnisvollen Verkehr mit der Unterwelt glaubte, waren auch im späteren Griechenland noch sehr viele. Als Hadeseingänge (Plutonien, Charonien) werden genannt: Acharaka zwischen Nysa und Tralles[2]), Argos Hippoboton(?)[3]), Ephyra in Thesprotien[4]), Herakleia Pontika[5]), Hermione[6]), Hierapolis in Phrygien[7]), Kyme in Italien[8]), Phigaleia[9]), Tainaron[10]), Thymbria(?) zwischen Magnesia und Myus[11]) und Troizen[12]), deren sakrale Bedeutung sich meist wohl nicht nur in der Erinnerung, sondern auch im praktischen Gottesdienst bis in die historischen Zeiten forterhalten hatte. Mehrere Seen[13]) und Quellen[14]) sind als Unterwelteingänge überliefert. Aber die Überlieferung allein gibt hier, wie gewöhnlich, keine ausreichende Vorstellung von dem Reichtum der Formen, die diese Anschauung in ferner Vorzeit angenommen hatte. Natürlich müssen auch die zahlreichen Orte, wo Flussnamen, wie Aidoneus, Lethaios, Styx, Acheron, oder wo Mythen, wie die von der Höllenfahrt der Persephone (§ 294), des Herakles, ja selbst wo nur ein Orakelkult der Gaia[15]) überliefert sind, einst als Zugänge zur Unterwelt gegolten haben. Überhaupt scheint namentlich in

wundeten Kentauren oder von den *καθάρσια* der Proitiden haben. In den Anigros mündet der 'Heilfluss' *[o. 82_{2}; 748]* Akidon.

[1]) Salzquellen z. B. in Mylasa beim Osogosheiligtum, am askanischen See in Bithynien (Klausen, Ae. u. Pen. I 118), auf dem Alesionberg bei Mantineia, auf der athenischen Akropolis. Vgl. u. *[889]*. — Quellen ohne besonderen Geschmack, die für infernalisch galten, wurden wenigstens andere Zauberwirkungen angedichtet; das Wasser der Styx sollte tödlich sein (Str. VIII 8_{4} S. 389; Plin. *n h* 231), jedoch nur bei Nacht (Ov. *M* 15_{332}); Gefässe, in denen es aufbewahrt wurde, wurden zerstört (Paus. VIII 18_{5}; Ail. *n a* 10_{40}), nur die Hufen und Knochen von Pferden (Paus.), Maultieren (Plin. *n h* 30_{149}) oder Eseln *[798_{7}]* widerstanden.

[2]) Str. XVI 1_{44} S. 649. Buresch, Ath. Mitt. XIX 1894 130 vergleicht Darstellungen des Koreraubes auf Mzz. einer wahrscheinlich benachbarten Stadt. Vgl. über die Plutonien im Maiandrosthal Bouché-Leclercq, *Hist. de la div.* II 373 ff.

[3]) Ampel. 8_{3}. Die Stelle ist nicht ganz korrekt überliefert.

[4]) Paus. IX 30_{6}.

[5]) Ap. Rh. 1_{353}; $_{710}$; vgl. Val. Fl. 3_{398} *[o. S. 320]*.

[6]) S. o. *[401_{6}]*.

[7]) Str. XIII 4_{14} S. 629. Die dem Schlunde entsteigenden Dämpfe waren nur für die den Tempeldienst besorgenden Eunuchen unschädlich (Plin. *n h* 2_{208}; Amm. Marc. 23_{6}), wenn sie nämlich ihre Nasen hoch hielten (Apul. *mund.* 17 S. 264 *ed. Bip.*). — Auch auf den Mzz. von Hierapolis wird Kores Raub dargestellt. — Vgl. im allgem. Buresch, Phil. Jbb. CXLV 1892 286 ff.

[8]) Heyne, *Exc.* II ad *VA* 6; vgl. o. *[809_{2}]*.

[9]) Wenigstens erwähnt Paus. III 17_{9} dort *ψυχαγωγοί*.

[10]) S. o. *[167_{11}]*.

[11]) Str. XII 8_{17} S. 579; XIV 1_{11} S. 636 u. ö. Die Opfertiere scheinen, wie es die Münzen zeigen, durch die Ausdünstungen getötet zu sein: W. Drexler, Wochenschr. f. kl. Phil. 1896 S. 390 ff. — Bei Antig. Kar. 123 (135) werden von den zahlreichen sog. Charonien *ὅ τε Κίμβρος καλούμενος ὁ περὶ Φρυγίαν βόθυνος, ὡς Εὔδοξός φησιν, καὶ τὸ ἐν Λάτμῳ ὄρυγμα* namhaft gemacht.

[12]) S. o. *[192_{6}]*.

[13]) Vgl. z. B. über Lerna o. *[180]*.

[14]) Vgl. über diese ganze Vorstellung Weinhold, Verehrung d. Quell. (Abh. BAW 1898 I) 23.

[15]) Ueber Olympia s. Paus. V 14_{10}; über Delphoi o. *[S. 102]*; Gaios in Achaia, Paus. VII 25_{13} (vgl. Plin. *n h* 28_{147}, wo es heisst, dass die Priesterin von Aigeira in die Höhle hinabstieg; Bouché-Leclercq II 254 meint, dass Plin. hier seine Quelle missverstanden habe). Ueber das lakonische Gasepton mit dem Kult des Apollon Maleatas s. Paus. III 12_{8}. Ein Opfer an *Γῇ ἐγ γυίαις* wird im athenischen Festkalender aus der Epakria (*Am. Journ. arch.* X 1895 210_{9}) erwähnt; vgl. den Kult der 'Mütter' im sicilischen Engyion *[360_{3}]*.

der boiotischen Kultur die Zahl derartiger Charonien überaus gross gewesen zu sein, da viele in jene Zeit hinaufreichende Heiligtümer durch Ortsbezeichnungen, wie Pylos, oder durch die Namen der in der Legende agierenden Personen (Hypsipylos, Eurypylos u. dergl.) oder auch durch Einrichtungen, z. B. eine eherne Schwelle[1]), wie sie sich z. B. im Kolonos Hippios[2]) und in Aulis[3]) befand, sich als Thore zu dem Hadeseingang ausweisen. Der Namen Aulis selbst scheint von der in die Unterwelt führenden Grotte entlehnt; ähnlichen Sinn hat wohl auch der namentlich im Dionysoskult[4]) häufige Namen Aulon. Eine andere Bezeichnung des Hades war *πίθος*; die zahlreichen, oft drolligen Erfindungen, die sich in der späteren Mythologie an das Fass knüpfen, beweisen, wie verbreitet auch diese Vorstellung einst war[5]). Viele dieser Kulte knüpfen an Quellen an, die unterirdisch verschwinden[6]), wie die delphische Kassötis[7]), die boiotische Tilphussa[8]), die arkadische Styx[9]), der argivische Asterion, der kleinasiatische Aidoneus und das Wasser in der korykischen Typhonhöhle Kilikiens. Andere Heiligtümer zeigten den Eingang der Unterwelt am Ufer von Bächen, Seen oder vom Meer, wo ein weisser Felsen sich erhob wie am Okeanos, an dem Pfade, den die Toten wallen[10]). Die Namen des Vorgebirges Leukas oder Leukatas in Akarnanien, nach welchem ein Genosse des Odysseus Leukos genannt ist[11]), des Apollonheiligtums Leukai zwischen Smyrna und Phokaia[12]), wo später das Fest *Προφθασία* gefeiert ward[13]), der Leukophrys, d. h. der 'weissen Felsenwand', wie die Apolloninsel Tenedos und wahrscheinlich ein Artemisheiligtum bei Magnesia[14]) heissen, ferner die Namen der Phaidriades[15])

---

[1]) Hsd. Θ 811.

[2]) Soph. *OK* 57; 1590 f.

[3]) Angeblich vom Zelt Agamemnons, Paus. IX 19_{7}.

[4]) Ueb. Dion. Auloneus s. o *[70_{11}; 321_{5}]*. Dass *amicus Aulon fertili Baccho* bei Tarent (Hor. *c* II 6_{18}) und die naxische Burg, nach der die Aulonier (Martha, *Bull. corr. hell.* IX 1885 497) heissen, dem Dionysos geweiht waren, lässt sich vermuten, nicht erweisen.

[5]) Ueber Pithoigien und das Fass der Pandora s. o. *[94; 761_{9}]*; Minos' S. Glaukos ist in einem Fass versunken *[801_{6}]*, Eurystheus hat sich vor dem erymanthischen Eber in einem Fass versteckt, Ares wird in einem Fass gefangen gehalten, die Kentauren berauschen sich an dem Weinfass des Pholos, Pittheus macht den Aigeus trunken.

[6]) Auch an die Charybdis, die gewiss ein chthonisches Wesen war, ist zu erinnern, sowie an die aus Hierapolis, Athen, Aigina (Sch. Pind. *N* 5_{81}) und sonst bezeugte Zeremonie der Hydrophorien (Kleidemos bei Athen. IX 78 S. 410a; vgl. o. *[32_{7} f.; 446]* u. unt. *[831_{5}]*), die gewiss nichts mit dem Sieg des Frühlings (O. Müller, Eumen. 141 ff.) zu thun hat. Auch hier liegt die Vorstellung eines unterirdischen, an bestimmten Stellen mit der Oberwelt kommunizierenden Gewässers vor.

[7]) Paus. X 24_{7}. Vgl. Eudox. bei Plut. *Pyth. or.* 17 mit der Vermutung von Dümmler, Delph. 14. — Vielleicht bezeichnet auch der N. der anderen delphischen Quelle Kastalia (= *Κατα-σταλ-ία*?) ursprünglich ein in die Unterwelt hinabsinkendes Wasser. Wie später auf die Quelle beim syrischen Daphne (Nonn. Abb. *ad S. Greg. c. Iul.* 2_{21} XXXVI S. 1045 Mi.), könnte er auch auf den delphischen Born übertragen sein, wobei der Sturz in die Tiefe in der Phantasie irgendwie ersetzt wurde; vgl. die Sage von dem geheimnisvollen Zusammenhang zwischen Kephisos und Kastalia, Paus. X 8_{10}.

[8]) S. o. *[77_{17} f.; 744_{19}]*.

[9]) Stat. *Th.* 4_{291}; Paus. VIII 18_{4} u. aa. — Bergk (Kl. Schr. II 700) glaubt, dass die Styx ursprünglich das Wasser der Unsterblichkeit gewesen sei; die beiden Vorstellungen des Hades- und des Lebenswassers *[§ 270]* berühren sich freilich im Mythos nahe; aber die späte Achilleussage *[618_{1}]* und der von Bergk angeführte neugriechische Aberglauben sind nur schwache Stützen der an sich nicht unwahrscheinlichen Vermutung.

[10]) *ω* 11. Vgl. o. *[S. 396_{9} f.]*.

[11]) *Λ* 491.

[12]) Mela 1_{89}; Plin. *n h* 5_{119}.

[13]) Diod. 15_{18}.

[14]) S. o. *[287_{6}]*.

[15]) Es mussten dort Verbrecher herabspringen (Suid. *Αἴσωπος* II; Plut. *sera num.*

bei Delphoi, der Skiras, des 'Gipsfelsens' — das ist eine Bezeichnung von Athenaheiligtümern an verschiedenen Stellen des ägäischen Meeres[1]) —, des Argennos oder Argynnos, wie ein boiotisches Heiligtum der Aphrodite[2]), endlich Moluris, d. h. 'Trauerfelsen'[3]), wie ein Felsen bei Megara hiess, bezeichnen alle Stellen, an denen man einen Eingang in die Unterwelt vermutete. Das Mutterheiligtum aller dieser Kulte scheint der nach dem 'milden' Gott genannte Felsen Malion oder Maleas (= Lisse?[4])) an der gortynischen Küste gewesen zu sein, nach welchem wohl auch der benachbarte Hafen von Gortyn Lebena mit phoinikischem Namen 'weisser Stein' oder 'Läuterung' heisst[5]): verehrt ward hier Apollon Lithesios[6]) und wahrscheinlich Asklepios[7]). – Fast allen diesen Heiligtümern ist gemeinsam, was entweder ausdrücklich als Kultgebrauch überliefert oder doch aus den dort erzählten Sagen und Legenden mit Sicherheit zu erschliessen ist, dass die Gemeinde sich von einer auf ihr lastenden Blutschuld loskaufen konnte, indem sie diese auf einen ihrer Angehörigen übertrug, der dann vom Felsen in die Tiefe gestossen wurde[8]); an manchen Stellen konnten aber auch einzelne von begangenem Frevel durch einen Sprung vom Felsen entsühnt werden. Denn unten floss nach einer wenigstens bei einem Teil dieser Heiligtümer vorauszusetzenden Vorstellung das Wasser der Vergessenheit[9]); daher pflegten auch unglücklich Liebende, die Vergessenheit von ihrer Liebe erflehten, sich vom weissen Felsen zu stürzen[10]).

---

rind. 12), was Philomedes nach der Schlacht bei Delphoi 354 gefangene Feinde zu thun zwang (Diod. 16$_{28}$), später aber selbst zu thun genötigt wurde (Paus. X 2$_{4}$).

1) S. o. *[S. 38 f.; 137 $_{4}$]*, über Skyros o. *[584$_{6}$ f.]*. Dieselbe Bedeutung hat der N. des thessalischen Titanos, Str. IX 5$_{18}$ S. 439; Sch. *B* 735 ABD, also wohl auch der von Titane (bei Sikyon), wo Athena und Koronis verehrt wurden, Paus. II 12$_{1}$.

2) Athen. XIII 80$_{603}$d; StB. *Ἀργύννιον* 114$_{8}$; Plut. *Gryll.* 7; Prop. IV 6 (III 7)$_{22}$; Klem. Alex. *protr.* II 38 S. 32 Po.; 11 Sylb. Vgl. über *Ἀργυρᾶ* u. *[A. 10]*.

3) S. o. *[127 $_{1}$]*. Vgl. die *ἀγέλαστος πέτρη* *[812$_{5}$]*.

4) Wenigstens wurde im Altertum die *λισσὴ πέτρη*, *γ* 293 (vgl. Sch.), dem malischen Felsen gleichgesetzt und sogar für *μικρός* v. 296 gelesen *Μαλέου*.

5) Auch die Angabe, dass der Felsen von Lebena nach dem Löwen der Rheia heisse, Philostr. *v. Ap.* 4$_{34}$, würde sich aus dem Anklang von לִבְנָה an לְבִיָא erklären lassen. Weniger wahrscheinlich denkt Lewy, Sem. Fremdw. 202 an לַיִשׁ, das er zu Lissos stellt.

6) Rhianos *Eliaka* III (StB. *s v* 416$_{17}$); vgl. Meineke, *An. Alex.* 185.

7) Vgl. u. *[§ 305]*.

8) Z. B. am leukadischen Felsen in Akarnanien, wo man aber später durch Federn den Fall zu lindern und die Schwimmenden in Kähnen aufzufischen suchte (Str. X 2$_{9}$ S. 452). Am skironischen Felsen scheint Peisistratos diesen Kultgebrauch beseitigt zu haben; seine Hofdichter singen daher von dem Athenerkönig Theseus, dem Besieger des fürchterlichen Skiron, der die Wanderer vom Felsen stürzte *[o. 584$_{6}$; 599$_{5}$]*. Vgl. die Sage von Alkyone, Sinis' T., o. *[599$_{2}$]*.

9) Bezeugt ist dies von dem weissen Felsen zu Hylai bei Magnesia, wo am Lethaios dem Apollon geweihte Männer vom Felsen sprangen, s. o. *[287$_{6}$]*.

10) Vom leukadischen Felsen bezeugt dies am ausführlichsten Ptolem. Heph. S. 198 West. (bei Phot. 153a $_{8}$ B.), dessen sonst unzuverlässige Angaben hier in allen wesentlichen Punkten durch andere Schriftsteller als alt bestätigt werden (Str. X 2$_{9}$ S. 452; Intp. Serv. V*A* 3$_{274}$; V*E* 8$_{59}$; Ampel. *lib. mem.* 8$_{4}$; Ail. *h a* 11$_{8}$; Phot. *lex.* *Λευκάτης σκόπελος*). Ueber Sapphos Sprung s. auch Stat. *s* V 3$_{155}$; v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1896 633; die Sage vom Sprunge der Aphrodite, der mit ihrer Liebe zu Adonis begründet wurde, hängt vielleicht mit dem Heiligtum der Aphrodite Aineias zusammen. dessen Kultbild auf den Mzz. von Leukas erscheint (Curtius, Herm. X 1878 243; Head *h n* 280). – Mit Leukas ist der Gebrauch von Argyra zu vergleichen, wo das Baden im Flusse Selemnos durch Aphrodites Gunst Männern und Frauen Heilung von Liebesgram brachte, Paus. VII 23$_{1-3}$.

c) Der Wirkungskreis der Geister.

1. Mittelbare Beziehung der Dämonen zu den Menschen. Der Einfluss auf das Wetter.

267. Wie die göttliche Macht in allen entwickelten Religionen, reicht im ausgebildeten Geisterkult die chthonische Macht soweit, als die menschlichen Wünsche und Hoffnungen. Im Diesseits und im Jenseits hängt der Mensch von Geistern ab. Aber so gross, so festgewurzelt ihre Macht ist, so erkennt man auch hier wieder, dass sie sie nicht von jeher gehabt haben. Deutlich ist dies zunächst bei ihrer Einwirkung auf das Wetter. Nach der ursprünglichen und natürlichen Vorstellung lassen die lichten Himmlischen nicht nur die Sonne scheinen, sondern auch die Wolke niederträufeln und den Sturm über Land und Meer brausen. Verschieden in ihren Wirkungen, erscheinen doch die Phänomene des Blitzes, der sommerlichen Glut, des Regens und des Sturmes ihrem Ursprung nach gleichartig: man wähnte, dass die Himmlischen sie senden und dass die Fetische, in denen ihr Geist sich verkörpert, zu Prophezeiungen oder zum Zauber für oder gegen Hitze, Regen und Wind dienen könnten. Durch Tötung von Hunden[1]), in denen man den Feuerdämon gegenwärtig wähnte oder unter denen man wenigstens den verhängnisvollen dämonischen mitzutöten hoffte, schützte man das Getreide gegen die Hitze. Besonders die Zeit des akronychischen Unterganges des Sirius gegen Ende April erschien den Saaten gefährlich, weil durch die Erhitzung der noch feuchten Halme sich nach dem Glauben der Alten Rost erzeugte. Um diese Zeit wurden in Rom vom Flamen Quirinalis der Robigo rötliche Hunde geschlachtet[2]). Wahrscheinlich demselben Zweck dient der Gebrauch, feuerfarbene Tiere, denen man obendrein zur Andeutung ihres feurigen Charakters Feuerbrände angebunden hatte[3]),

---

[1]) Ueber die Kynophontis an den argivischen Arneidestagen s. Athen. III 56 S. 99e; Klearch. Ail. *n a* 12_{34}. Vgl. Engel, Kypr. II 607. Ueber einige hierher gehörige Gebräuche s. o. *[803_9]*. Vgl. auch das von Panofka, Arch. Ztg. (Denkm. u. Forsch.) XIV 1856 215—218 im Anschluss an ein rf. Vb. Bemerkte.

[2]) Ov. *F* $4_{901-942}$ (wo, wie bei Ov. öfters, $_{904}$ Aufgang und Untergang des Gestirns verwechselt sind); Colum. 10_{342} f. Anderes o. *[S. 803_9]*. Parallelen bei Panzer, Beitr. zur deutsch. Myth. II 517 ff. Mannhardt, MF 107 f. meint, dass die säugenden Hündchen ursprünglich animalische Gegenbilder des soeben in die Aehren schiessenden Getreides gewesen und erst von einem nachvarronischen grübelnden Gelehrten auf den Hundstern und die Hitze bezogen seien. Er folgert dies einmal aus der Nichterwähnung des Hundsterns bei Plin. *n h* 18_{14} u. $_{285}$, die aber weder an der ersten noch an der zweiten (obendrein von Mannhardt missverstandenen) Stelle befremdet, dann aber daraus, dass bei Intp. Serv. *VA* 1_{151} der Getreiderost infolge von Regen einzutreten pflege, was aber vollkommen mit Ov. *F* 4_{919} f. (*si culmos Titan incalfacit udos*) vereinbar ist.

[3]) Gewöhnlich werden Füchse genommen, Ov. *F* $4_{681-712}$; Babr. 1_{11} (Bergk, Gr. Litt. I 372); vgl. Schwenck, Sinnb. d. alten Völk. 135 ff. Aus den Legenden zu einem ähnlichen Ritual stammen die Sage von Simson und den Füchsen (*Iud.* 15_4 ff.) und die Sage vom teumessischen Fuchs *[60_5]*. Aus derselben Vorstellung entspringt der Gebrauch vom holsteinschen Neumünster, zu Frühlingsanfang eiuen toten Fuchs herumzutragen: Grimm, Rein. Fuchs CCXIX. — Ueber Beziehungen des Fuchses zum nordischen Feuergott Loki s. Weinhold in Haupts Zs VII 1849 81. Als Feuerbringer wird der Fuchs auch bei den phrygischen Azanoi (StB. *s v* 31_{12}) geschlachtet; eine dunkele Erinnerung an die Bedeutung des Rituals liegt in der Sage von Lavinium, dass ein Fuchs einen grossen Brand löschte, zu welchem ein Wolf Holz zusammentrug, während ein Adler ihn mit den Flügeln anfachte, Dion. Hal. 1_{59}; vgl. Liebrecht, Z. Volksk. 262. — Statt der Füchse treiben Araber bei Trockenheit magere Rinder mit Bränden an den Schwänzen in die Berge, dass sie sterben; vgl. Wellhausen, Reste arab. Heident. 167; Frazer, *Golden bough* I 20.

herumzuhetzen. Was ferner den Regen anbetrifft, so ward er z. B. durch Honig herbeigezaubert. Nach einem im ganzen Altertum weit verbreiteten Wahn strömt der Honigseim vom Himmel auf die Bäume, namentlich auf die Wetterbäume, Eiche und Esche[1]), wie auf die Pflanzen als Tau oder Regen nieder[2]). Kein Wunder, dass man ein Sympathieverhältnis zwischen dem Honig oder dem aus ihm bereiteten Rauschtrank[3]) und dem Regen statuierte, wie es sich aus zahlreichen Mythen ergibt. Die Sagen von der Pflege des Zeus und des Dionysos, welche an Riten zur Herbeiführung des Regens erwachsen sind, berichten, wie die göttlichen Kinder mit Honig genährt werden[4]). Der von Aristaios geschlachtete Stier, aus dessen Aas die Bienen hervorgegangen sein sollten[5]), ist in der echten Sage wahrscheinlich zur Sühne bei grosser Dürre, also im Regenzauber geopfert worden; auch auf Keos soll Aristaios, der überhaupt als Erfinder der Bienenzucht bezeichnet wird[6]), dem Zeus Ikmaios bei Trockenheit mit Honig geopfert haben[7]). Die Höhle des Trophonios zeigen bei einer langen Dürre Bienen[8]): auch hier wurde wahrscheinlich mit Hülfe von Honig Regen herbeigezaubert. Die Nymphen, in deren Höhle auf Ithaka Bienenstöcke standen[9]), sind wohl ebenfalls um das Himmelsnass angefleht worden. — Ferner wird der Regen mit dem Steinfetisch herbei-

[1]) Ueber die Esche im kretischen Zeuskult s. o. *[411_{7}; 439_{2}]*.

[2]) Ausführliche Nachweise bei Roscher, Nekt. u. Ambros. 14 ff. — Auch auf die Biene übertrug sich die Beziehung zum Regen; man glaubte, dass sie den Regen vorherwisse, Arsttl. *a h* 10_{40} 627 b_{10}; Ail. *n a* 1_{11}; 5_{12} u. aa.

[3]) In Indien und Eran ging die Beziehung zur Regengewinnung auf den Somatrank über, als dieser den Honigtrank ersetzte. In Griechenland, wo der Wein an die Stelle des letzteren trat, ist Dionysos zwar Weingott geworden, aber für den Regenzauber ist im Mythos immer der Honig üblich geblieben.

[4]) Ueber Zeus vgl. o. *[249_{1}]*. Zeus' Ammen Töchter des Melisseus, Lact. I 22_{6}; Hyg. *f.* 182; *p a* 2_{18} S. 48_{14} Bü. Dionysos wird auf Korkyra durch die Nymphe Makris mit Honig genährt, Ap. Rh. 4_{1136}, nach einer verschollenen keischen Sage wahrscheinlich durch die Brisai *[o. S. 235]*, welche dem Aristaios den Honigbau gelehrt haben sollen; Herakl. Pont. *FHG* II 214_{9}; vgl. *EG Bq.* 213_{56}. In einem Mythos von der Ernährung des Zeus ist der Honig durch Ambrosia ersetzt *[o. 397_{6}]*; wahrscheinlich m. R. nimmt Roscher, Nekt. u. Ambr. 6 an, dass die Vorstellung von der Ambrosia eben aus der vom Honig sich entwickelt habe; die Kraft, unsterblich zu machen, schrieb man dem Honig wegen seiner antiseptischen Wirkung zu. — Es scheint, als ob das Honigopfer gleichzeitig mit der Zeremonie des Erzschlagens vollzogen wurde: wenigstens gelten die Kureten als Erfinder des Honigbaus (Diod. 5_{65}; von Tartessos Iustin. XLIV 4_{1}, wo eine Aenderung nicht durchaus nötig ist), einen Korybanten oder Kureten Melisseus nennt Nonn. *D* 13_{145}; 28_{310} u. ö., und im Dionysoskult werden die Kureten durch das Erzschlagen der Satyrn herbeigelockt, Ov. *F* 3_{741}.

[5]) S. o. *[249_{2}]*.

[6]) Ap. Rh. 4_{1132}; Opp. *Kyn.* 4_{270}; Nonn. *D* $5_{244-257}$; $13_{258-274}$; $19_{225-260}$; Diod. 4_{81}; Iustin. XIII 7_{10}; Sch. Ap. Rh. 2_{498}; 14_{53}; vgl. Plin. *n h* 14_{53} *Aristaeum primum omnium in eadem gente* (vorher war von Maroneia die Rede) *mel miscuisse vino.* — Vgl. Robert-tornow, *De apium mellisque apud veteres significatu* 26 ff.; 96 ff.; Cook, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 10 f.

[7]) Nonn. *D* 5_{273}; vgl. Herakl. Pont. *FHG* II 214_{9}. Die Mzz. von Karthaia, Koresia und Iulis auf Keos zeigen die Biene (Head 411). — Die keischen Dichter Simonid. (*fr.* 231) und Bakchyl. (*fr.* 52) nennen einen Zeus Aristarchos, zu dem Usener, Göttern. 52 Aristaios stellte; allein die letztere Stelle bezieht sich, wie jetzt der Zusammenhang (13_{25} K.) lehrt, auf Nemea. Aristaios steht wahrscheinlich für Aristoteles. Er ist an einen Gott angelehnt, vielleicht eben an Zeus. Nach Pind. *P* 9_{62} ff. haben ihn Gaia und die Horen auf die Knie genommen, ihm Nektar und Ambrosia auf die Lippen geträufelt und zu einem unsterblichen Zeus und reinen Apollon geschaffen.

[8]) Paus. IX 40_{2}. Eine Parallele will Panzer, Beitr. zur deutschen Myth. II 478 nachweisen.

[9]) *ν* 104.

gelockt, das Rauschen der Eiche, der Flug der Taube, in denen das himmlische Feuer lebendig erscheint, verkündet ihn voraus; der Rabe, die Krähe oder Möve[1]), der Esel, der Löwe sind für den Regenzauber wichtig gewesen. Mit dem alten Feuerkultus hängt endlich vielleicht zusammen, dass man den Regendämon als Stier aus der Flut heraufloekte[2]); es scheint nämlich, als habe man sich in dieser Gestalt Dämonen vorgestellt, die zu gewissen Zeiten aus dem Meere heisse, wie man glaubte, regenerzeugende (u. S. 830) Dämpfe emporsteigen liessen; daneben wurden Riten dieser Art auch durch das nach altem Wahn regenbringende (S. 824) Gestirn des Stieres und auch dadurch nahe gelegt, dass die in Flüssen und Meeren vorausgesetzten Dämonen und selbst Okeanos[3]) nach griechischem Glauben stiergestaltet waren[4]). — An diese vielleicht aus dem Feuerzauber stammenden Riten zur Gewinnung des Regens schliesen sich zunächst andere, die in näherer Beziehung zum Regen selbst stehen. Man ahmte den natürlichen Vorgang nach, den man herbeizuführen wünschte. Indem durch Rollen eines Wagens ein donnerähnliches Getöse hervorgebracht wurde, konnte nach dem Glauben dieser Zeit ein wirkliches Gewitter heraufbeschworen werden[5]);

---

1) *Κορώνη* im Regenzauber von Krannon *[A. 5]*, Antig. Kar. *hist. mir.* 15; vgl. Hor. *c* III 17_{12} *aquae augur cornix.* Euphor. bei Sch. Nik. *Th.* 406 (Mein., *An. Alex.* 106 LXV) *ὑετόμαντις ὅταν κράζεις κορώνη.* Rabe (s. auch Plin. *n h* 18_{362}) und (vgl. auch Artemid. 2_{20}) Krähe sagen Sturm (Ail. *n a* 7_7) und Regen (Geopon. I 3_7 S. 19) an und natürlich umgekehrt auch gut Wetter (vgl. V*G* 1_{410} f.); O. Keller (Rabe und Krähe im Altertum I, Jahresb. d. wiss. Vereins f. Vk. u. Linguist., Prag 1893 S. 8 f.). Neben der Taube erscheint der Rabe in der assyrischen und jüdischen (*Gen.* 8_7) Sintflutsage; verschollene Legenden haben auch den Raben — wie sonst die Taube — zum Bringer der Ambrosia gemacht; ein Rest ist in der Elialegende (1 *Reg.* 17_6) erhalten. Vgl. o. *[797 zu 796_5]*.

2) Vgl. u *[§ 304]*. Dichter lassen die stierköpfige Iris die Flüsse ausschöpfen.

3) Eur. *Or.* 1370.

4) S. u. *[§ 290]*. Vielleicht verknüpfte sich die griechische Vorstellungsreihe hier mit der ägyptischen, die Nun, den oft dem Nil gleichgesetzten Gott des Feuchten, als Stier fasste (Brugsch, Rel. u. Myth. 117); falsch ist, sofern die Entstehung dieser Anschauungsweise in Betracht kommt, die gewöhnliche, schon im Altertum (z. B. von Korn. 22 S. 125 Os.) aufgestellte Erklärung, dass die Stiergestalt der Ströme ihre wilde, tosende Strömung bezeichne.

5) Vgl. die Zeremonie von Krannon *[A. 1]*, Antig. Kar. *hist. mir.* 15; Head *h n* 249; Bergk, Kl. Schr. II 295_1. — Frazer, *Golden bough* I 21 vergleicht die Salmoneussage, Furtwängler, Mw. 257 ein Tetasiegel, auf dem er auf einem Wagen die den Zeus um Regen anflehende Ge Karpophoros von der Akropolis (Paus. I 24_3; *CIA* III 166) erkennt; auch das Schiff, auf dem Athena bei den Panathenaien gefahren wird, soll nach Furtwängler ebd. 261 diese Bedeutung haben. Wagen werden zum Fahren der Götterbilder und sonst im Kult häufig benutzt, z. B. bei der ephesischen Artemis (Mzz. des Antoninus Pius, Hill, *Journ. Hell. stud.* XVII 1897 87) und in Eleusis, wo sich die Form des Wagens aus ältester Zeit erhalten zu haben scheint (V*G* 1_{163} mit Prob. S. 36 Keil): dass die in solchen Fällen vorauszusetzende Umfahrt des Idols ursprünglich die Regengewinnung bezweckte, lässt sich jedoch, so glaublich und selbst wahrscheinlich es ist, nicht erweisen. — Wegen der o. *[819_1]* hervorgehobenen Beziehungen der Sage von Zeus' Geburt und seinen Schützern, den Kureten, zum Regenzauber, drängt sich die Frage auf, ob das Waffenschlagen dieser, die natürlich nur ins Mythische projizierte irdische Priester sind (vgl. Str. XIV 1_{20} S. 640), vielleicht ursprünglich auch das nachgeahmte Gewitter herbeiführen sollte. Im Dienste des Dionysos finden wir Korybanten (Nonn. *D* 9_{163} f.; 13_{135} ff.; vgl. die Mzz. von Seleukeia am Kalykadnos und Maionia in Lydien, Wroth, *Num. chron.* III xv 1895 103_{24}, wo allerdings das auf dem Thron sitzende Kind nicht sicher Dionysos ist). Auf den Rlfs. des attischen Dionysostheaters tanzen zwei Kureten neben dem eben geborenen Dionysos (*Mon. d. i.* IX xvi), in Ephesos, wo ursprünglich Artemis neben Dionysos stand, sollen die Kureten vom Berge Solmissos her die eifersüchtige Hera abgewehrt haben (Str. XIV 1_{20} 639 f.). Es kommen jedoch noch andere Deutungen des Rituals in Frage; vgl. Usener, Rh. M. XLIX 1894 465 u. unten *[§ 273]*.

das Besprengen[1]) mit Wasser sollte den fehlenden Regen herbeizaubern. Bisweilen werden diese Zeremonien mit den Objekten vorgenommen, in denen man die Feuergeister lebendig wähnte; so wird z. B. der Steinfetisch an manchen Stätten mit Wasser besprengt oder in eine Quelle getragen[2]). Es werden aber auch andere Objekte mit dem Regen in Verbindung gesetzt; doch folgte man auch hier weniger thatsächlichen Beobachtungen als phantastischen Gedankenzusammenhängen. Das Schwein[3])

---

[1]) Auch dieses weit verbreitete (FRAZER, *Golden bough* I 13) Ritual ist in Griechenland viel geübt worden; meist jedoch hat hier die Wasserbesprengung mit dem Regenzauber nichts zu thun *[S. 888]*, nur die im folgenden erwähnten Riten und Mythen sind sicher oder wahrscheinlich hierher zu ziehen.

[2]) Diesen Zauber wenden viele Völker an. FRAZER, *Golden bough* I 14 erwähnt unter zahlreichen ähnlichen Zeremonien folgende: *In a Samoan village a certain stone was carefully housed as the representative of the rain making god; and in time of drought his priests carried the stone in procession and dipped it in a stream.* OPPERT, Der Presb. Johannes S. 102_3 berichtet nach Mirkhond folgende arabische Sage: Noah hatte seinem S. Yaphet den Regenstein anvertraut, auf dem der N. Gottes eingegraben war. So oft Yaphet Regen wünschte, brauchte er nur den N. Gottes anzurufen, den Stein anzuhauchen und ins Wasser zu legen, dann begann es in Strömen zu regnen. Auf Kypros will OHNEFALSCH-RICHTER, KBH 121** den Zauber mit dem Regenstein erkennen. Eine ganz entsprechende Zeremonie scheint im alten Griechenland nicht sicher nachzuweisen; aber sehr wahrscheinlich ist so die dort wie auch sonst weit verbreitete Sitte zu erklären, das Gottesbild zu baden; vgl. MANNHARDT, WFK I 355 A. u ö.; FURTWÄNGLER, Meisterw. 260; FRAZER, *Golden bough* I 299 u. ö. — Gebadet wird u. a. das Bild der Athena zu Athen an den Plynterien durch die Praxiergiden (Plut. *Alkib.* 34; Poll. 8_{141}; Hsch *Πραξιεργίδαι*; vgl. *πλυντήρια, ἡγητήρια*; Phot. *καλλυντήρια, λουτρίδες*; s. auch MOMMSEN, Feste d. Stadt Ath. 491 ff.; vgl. v. PROTT, *Fasti sacri* 6; PFUHL, *Pomp. sacr.* 89 ff.), zu Argos (Kallim. *h* 5 [die kallimacheische Teiresiassage *[77_{15}]* scheint aus Pherek. zu stammen; vgl. 188 LIII STURZ[2]; v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Hom. Unters. 146_6; KNAACK, Herm. XXIII 1888 139]; KLAUSEN, Ae. u. P. II 1200 f.); der Aphrodite zu Sikyon (*λουτροφόροι*, Paus. II 10_4) und zu Rom (am 1. Apr., Ov. *F* 4_{133} ff.); des Adonis (Theokr. 15_{132} ff.); der Göttermutter z. B. zu Kyzikos (*ἱεροποιοὶ θαλάσσιαι*, *CIG* 3657; MARQUARDT, Kyz. und sein Geb. 1836 S. 100) u. zu Rom (am 27. März, Amm. Marc. XXIII 3_7; Ov. *F* 4_{340}; vgl. auch Dion Kass 48_{43} und MARQUARDT-WISSOWA, Handb. 373). — S. im allgemeinen über diese Sitte, auf die BÖTTICHER, Phil. XXV 1867 36 auch 'Heras' Bad im Aborrhas (Ail. *n a* 12_{30}) und Artemis' Bad in der Gargaphiaquelle (Paus. IX 2_3; Ov. *M* 3_{155}) bezieht, SPANHEIM, *Callim.* II 526 ff.; LOBECK, *Agl.* II 1011. — Wie mancher andere Regenzauber, wie z. B. das römische *aquaelicium*, bei dem die Matronen mit blossen Füssen, die Beamten ohne Amtstracht erschienen (MARQUARDT-WISSOWA 262), galt das Bad öfters als Trauerritual, z. B. gehörten die Plynterien in Athen zu den Tagen übelster Vorbedeutung; darin und vielleicht in der Umfahrt des gebadeten oder zu badenden Bildes hat sich eine Erinnerung daran erhalten, dass die Zeremonie einst ein Zauber in bitterer Not gewesen ist. Es ist auch gewiss kein Zufall, dass die Statuen, mit denen sie vorgenommen wird, z. T. wahrscheinlich als vom Himmel gefallen galten, also vermutlich an die Stelle älterer Meteorsteine getreten sind. Trotzdem ist die Erinnerung an den Sinn des Rituals früh verloren; später wurde das Bad gewöhnlich als Reinigung und Schmückung gefasst (vgl. LENORMANT, *Béross.* 458); manche Statuen sollten automatisch ihre Stätte verlassen, um ein Lustrationsbad zu nehmen, z. B. die des Eunostos (Plut. *qu. Gr.* 40) und der Götterm. (Dion Kass. 48_{43}). — Die Sitte, das Kultbild zu baden, hat sich früh nach Nordeuropa verbreitet; der Nerthusumzug gehört wahrscheinlich in diesen Zusammenhang (vgl. auch MANNHARDT, WFK I 580); auch die christliche Kirche hat das Ritual nachgeahmt (USENER, Religionsgesch. Unters. I 14). — An die Stelle der Götterbilder treten oft Puppen, wie in Rom die *Argei*, oder auch wirkliche Menschen (wie in der Lityersessage *[u. § 278]*), die entweder gleichfalls ins Wasser geworfen oder mit Wasser besprengt werden; in dieser ebenfalls weit verbreiteten Sitte haben sich an vielen Stellen Spuren des alten Regenzaubers erhalten; vgl. WEINHOLD, Abh. BAW 1896 21 ff. — Statt der Bilder, Puppen oder der lebendigen Vertreter der Gottheit, oft auch mit ihnen, sie umhüllend, werden Früchte oder Blumen ins Wasser geworfen (wie z. B. bei den Adonisgärten, FRAZER, *Golden bough* I 285 ff.): das ist ein Regenzauber durch Sympathie, der nicht dazu verführen darf, die Gottheit als Vegetationsdämon aufzufassen.

[3]) Im späteren Aberglauben hat sich eine Spur davon vielleicht darin erhalten, dass man aus dem Benehmen der Schweine auf Regen

ist bei den Griechen Symbol des Regens geworden, und die Sau gilt als Nährmutter des Regengottes Zeus, weil man fälschlich eine Zusammengehörigkeit der Worte ὗς und ὕειν konstruierte. Ein ähnlicher Namensanklang besteht zwischen den phoinikischen Worten שָׂעִיר 'Ziegenbock' und dem dazu gehörigen Pluralis שְׂעִירִים 'Regenschauer'. So[1]) entstand die auch für die griechische Mythologie ausserordentlich wichtige Verknüpfung der Vorstellungen Regen und Ziege[2]). Von den beiden Regenspendern des ältesten Griechenlands soll Dionysos die Gestalt eines Ziegenböckleins gehabt haben[3]); er wird auch geradezu als Ziegenbock bezeichnet[4]), und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die in dem Kult dieses Gottes und der mit ihm verbundenen Artemis später an vielen Orten üblichen Opfer schwarzer

schliessen zu können glaubte, Ail. *n a* 7_8; Plin. *n h* 18_{364}. — Nach Artemid. 2_{12} bedeutet ein Eber im Traum grosses Unwetter.

[1]) Wahrscheinlich ward auch dieses Tier, das auf den hohen Bergen herumklettert, unter Umständen als von dem himmlischen Feuer erfüllt */vgl. 849_2]* betrachtet. Gewisse funkensprühende Feuererscheinungen heissen (Arsttl. *meteor.* 1_4 S. 341_{31}) *αἶγες*. Vgl. das von Iul. Obsequ. 44 (104) beschriebene Ritual '*urbs lustrata capra cornibus ardentibus per urbem ducta*' und einige mythische Züge: die Chimaira speit Feuer (Z 182), und zwar, wie die Kunstdenkmäler und Ov. *M* 9_{647} zeigen, gerade aus ihrem Ziegenmaul (nach dem *lib. monstr.* 2_{12} [Ind. lect. Berl. 1863 S. 19] allerdings aus allen drei Köpfen), und die Ziege Amaltheias ist nach (Erat.) *Katast.* 13; Hyg. *p a* 2_{13} S. 48_{24} Bu.; Sch. Germ. S. 133_{17} Br. von Helios gezeugt. Sie wird unter der Erde geborgen; Aix begräbt in Delphoi seinen V. Python (Plut. *qu. Gr.* 12). Aigaion und Aigeus scheinen unterseeische Vulkangeister. Aus diesen Vorstellungen hätten sich die von der Wetterwolke innerhalb des antiken Gedankenkreises leicht entwickeln können; dass dies aber wirklich geschehen sei, ist nicht erweislich, vielmehr ist es mindestens möglich, dass umgekehrt dem Ziegengott vulkanische Erscheinungen zugeschrieben wurden, weil im qualmenden Vulkan Wolken und Stürme nach dem Glauben der Alten erzeugt zu werden pflegten. Bei der Chimaira (vgl. über sie u. */§ 268/*) kann auch der Anklang an חָמַר mitgewirkt haben.

[2]) Vgl. Lauer, Syst. 191 ff., der an den (schon von Korn. 9 S. 27 Os. u. aa. behaupteten) Zusammenhang der Worte *αἴσσω* (*αἰκ-*) und *αἴξ* (*αἰγ-*) erinnert; aber der Anklang ist doch recht entfernt, auch wird das erstere Wort höchst selten von Wolken oder Wind gebraucht, und die Verben *ἐπαιγίζειν* und *καταιγίζειν* werden zwar oft vom Sturm gesagt, sind aber wohl sekundäre Bildungen. Es ist deshalb auch die von Maass, *Aratea* 341 gebilligte Meinung von Buttmann, Abh. BAW 1826 20 zurückzuweisen, dass das sturmbringende Sternbild erst infolge eines Missverständnisses als Ziege gefasst worden sei, vielmehr ist diese Deutung uralt: das beweisen die im folgenden zu besprechenden Mythen, auch haben sich von dem Zusammenhang der Ziege und der Regenböe, wie es scheint, Spuren im Wetteraberglauben erhalten. Schlafende Ziegen sollten Sturm bedeuten (Ail. *n a* 7_8); um fruchtbare Weinberge zu erhalten, vergrub man drei Ziegenhörner, so dass oben der Regen hineinlaufen konnte (*Geop.* 4_3). Der Sinn der Zeremonie ist nicht ganz klar, aber sehr wahrscheinlich liegt irgend ein Zusammenhang mit dem regenspendenden *[343_{19}; 477_1]* Horn der Amaltheia vor.

[3]) Zum Schutz gegen Hera verwandelt Zeus den Dionysos (Apd. 3_{25}; Robert, Arch. Märch. 185 vergleicht ein rf. Vb. das nach ihm das von Hermes der Dirke gegebene Dionysoskind in der Nebris darstellt) oder auf der Flucht vor Typhon verwandelt Dionysos sich selbst (Ov. *M* 5_{329}; Anton. Lib. 28) in eine Ziege.

[4]) Vgl. den lakonischen Dion. *Ἔριφος* (Hsch. *s v* nach den *ἐπικλήσεις*; s. auch Stephani, *Compte rendu* 1870 60 und S. Wide, Lak. Kulte 168 f.) und den wohl davon filiierten metapontinischen *Ἐρίφιος* (StB. *Ἀκρώρεια*), mit denen Dieterich, *Hymn. Orph.* 36 den Spruch *ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον* der Goldplättchen zusammenstellt; wahrscheinlich gehört hierher auch der Dion. *Ἐρραφεώτας* (Alk. *fr.* 90) oder *Εἰραφιώτης* (Hom. *h* 34_2; $_{17}$; $_{20}$; Kallim. *an. fr.* 89 Schn. S. 722; Kaibel, *Ep.* 1035_{17}; Orph. *h* 48_2; Dion. *P* 576; hymn. Anon. *in Bacch.* [bei Abel, *Orph.* S. 284 f.] $_1$ u. $_{26}$; Porph. *abst.* 3_{17}; Nonn. *D* 14_{118}; $_{229}$; 21_{81}; 42_{315}), den Korn. *c* 30 S. 184 fälschlich *ἀπὸ τοῦ ἔριν ἀφιέναι* ableitet. Allerdings erscheinen neben der Deutung als 'Bocksgott' (Porph. *abst.* 3_{17}) im Altertum (z. B. Hsch. *Εἰραφιώτης* u *EM* *ἔρεψα* 371_{57}) und auch in neuerer Zeit (z. B. Baumeister, Zs. f. Altertumswiss. 1836 1056; Sonne, Zs. f. vergl. Sprachf. X 1861 103 [Meister, Griech. Dial. I 146]; Fick, Bezzenb. Beitr. XX 179 f.; Solmsen, Indog. Forsch. VII 1897 46) auch noch andere, und Brugmann, Gr. Gramm.[3] S. 179 § 211 hält

Ziegen[1]) eigentlich ein Zauber sind, der symbolisch durch die Tötung des in dem Tiere lebendig gedachten Regengeistes Sturm und Regen enden oder aber durch das Ausströmenlassen seines Blutes das Ausströmen der Wolke erzwingen sollte. Ebenso glaubte man wahrscheinlich durch das Schütteln eines Ziegenfelles Regen herbeizaubern zu können[2]); auch diese Zeremonie spiegelt sich mythisch wieder, in der Aigis[3]). — Hatten diese Tiere nun auch, so weit wir sehen, ursprünglich keine Beziehung zu den lichten Himmelsgöttern, so waren sie doch nachträglich mit Himmelserscheinungen verknüpft worden. Es geschah dies zunächst schon dadurch, dass diejenigen Himmelserscheinungen, die, wie man wähnte, den Regen herbeiführten, den Namen der Tiere empfingen, welche zum Regenzauber und zur Wetterprophezeiung verwendet wurden. Man schrieb einzelnen Sternbildern und Sternen eine eigentümliche Regenkraft zu, welche sich besonders dann äussern sollte, wenn sie abends oder morgens in der Nähe der Sonne zum ersten oder letzten Mal auf- oder untergingen[4]). Diese Vor-

---

die Etymologie für zw.; aber die Beziehung auf den Ziegenbock liegt m. E. am nächsten. Aus dem einmaligen Opfer der Ziege für die Athena auf der Akropolis (Varro *r r* I 2_{19}), die sonst wegen der Gefahr für den Oelbaum von Ziegen nicht betreten werden durfte (Athen. XIII 51 587a; Plin. *n h* 8_{204}), folgert Frazer, *Golden bough* II 63, dass man auch diese Göttin in Ziegengestalt darstellte. Es wäre dann die Einhüllung in die Aigis die Abschwächung einer älteren Vorstellung; das ist möglich; aber gewiss irrig der Schluss von Farnell, *Cults of Greek st.* I 97, dass die Aigis sowohl dem Geschlecht als seiner Gottheit verwandt erschien und deshalb als ein magischer Zauber betrachtet wurde.

[1]) Ueb. Dionysos Melanaigis s. o. *[47_{11}; 126_{15}; 171_{2}; $_{1}$]*; Ziege als Rev. zu Dionys. auf Mzz. von Thessalonike, *Gr. coins Brit. Mus. Mac.* 110_{10-18}. Ziegenopfer an Dion. erwähnen auch Varro *r r* I 2_{19}; *VG* 2_{380} (m. Serv.); Ov. *M* 15_{114}; *F* 1_{353}; Dion. *αἰγοβόλος* in Potniai, Paus. IX 8_{1}. Dem Dionysos Bakcheus wird auf Mykonos ein *χίμαρος καλλιστεύων* geopfert, Dittenberger, *Syll.* II 615; v. Prott, *Fasti sacri* 27. Korn. *c* 30 S. 181 Os. gibt als Grund dieser Opfer die Schädlichkeit der Ziege für Wein und Feige oder die geile Natur des Ziegenbocks an; Frazer, *Golden bough* I 329 A. stellt diese Opfer zu der von ihm und aa. behaupteten, in denen der Vegetationsdämon getötet wird. Alle diese Opfer lassen sich jedoch anders leichter erklären. — Die Ziegenopfer waren für die bildende Kunst Anlass, Dionysos die Ziege als Attribut zu geben (Mzz., Greenwell, *Num. chr.* IIIxvii 1897 274; auf einer Mz. von Laodikeia steht eine Ziege neben dem den Dionysos auf dem Arm haltenden Zeus, Müller-Wieseler, Denkm. d. alten Kunst IIxxxv 409), ihn z. B. auf ihr reiten zu lassen (vgl. das Marmorrelief bei Müller-Wieseler a. a. O. 403). Ziegenopfer erhalten Artemis Agrotera (Arstph. *Ἱππ.* 660; Sch.) für die Schlacht bei Marathon, aber jedenfalls in Anknüpfung an einen älteren marathonischen Kult *[44_{11}]*, und Art. Munichia *[40_{3}]*. Auf den Mzz. von Amphipolis erscheint als Revers zu den Bildnissen des Dionysos und der Artemis eine Ziege, *Gr. coins Brit. Mus. Mac.* 48_{35-48}.

[2]) Wenigstens wird (*P* 593; *VA* 8_{354}; Sen. *Ag.* 530; Sil. Ital. 12_{719} u. s. w.) durch das Schütteln der Aigis Regen und Sturm erregt. — Weil bestimmt, die Erde mit dem Himmelsnass zu befruchten, schien die A. auch geeignet, die eheliche Fruchtbarkeit zu befördern; vgl. Suid. *αἰγίς . . . ἡ δὲ ἱέρεια Ἀθήνησι τὴν ἱερὰν αἰγίδα φέρουσα πρὸς τὰς νεογάμους εἰσήρχετο.*

[3]) Die Aigis (ausführliche Schilderung bei Qu. Sm. $14_{452-458}$; Aristarchs Ansicht über die homerische Aigis bei Lehrs, Arist.² 192; vgl. über sie auch Stark, Ber. SGW 1864 189 ff.; Bader, Die A. bei Homeros, Phil. Jbb. CXVII 1878 577—587; Stengel ebd. CXXV 1882 518 ff.; CXXXI 1885 80) wird auf älteren Bildwerken mantelartig über den Rücken geworfen, so dass sie, mit dem linken Arme aufgenommen, als Schild dienen konnte. Vom V. Jh. an schrumpft die Aigis zusammen, sie erscheint vorn, wo sie früher nur zusammengebunden war, als schmale Mantille oder auch als Band, das sich schräg von der rechten Schulter um die linke Hüfte schlingt; vgl. Conze, Sitz.b. BAW 1893 210 f. Die altionische Darstellungsweise der Aigis als eines Ziegenfells ist nach Petersen, Röm. Mitt. IX 1894 296 auf Iuno Lanuvina oder Sospita übertragen. — Die meteorologische Bedeutung (Hahn, Zeus in d. Ilias I Progr. Stett. 1888 S. 2 ff.) wird von Farnell, *Gr. cults* I 107 nicht m. R. bestritten.

[4]) Sehr ähnlichen Vorstellungen begegnen wir in Arabien, Wellhausen, Reste arab. Heidentums 210.

stellung, die sich bekanntlich während des ganzen Altertums erhalten hat, knüpft unmittelbar an den Gedankenkreis an, der uns hier beschäftigt. Und zwar sind die Hyaden[1]) und die Ziege[2]), die wahrscheinlich nur ihres Namens wegen zum Regen in Beziehung gesetzt worden sind, ebenso regenbringende Gestirne geworden, wie die Taube[3]) und der Stier[4]), die man von der im Gewitter sich äussernden Blitzfeuerkraft erfüllt glaubte. Zweitens wurden aber auch direkte Beziehungen zwischen den regenspendenden Himmlischen und den Tieren gefunden; wir haben bereits gesehen, dass der häufig stierförmig gedachte Dionysos gelegentlich auch als Ziege vorgestellt wurde. Weit häufiger ist aber der in verschiedenen Typen überlieferte und auch ausserhalb dieses Vorstellungskreises nachgeahmte Zug, dass die Gottheit durch die Regentiere genährt sei[5]). Wie durch Tauben[6]), so werden Zeus und Dionysos auch durch Ziegen[7]) und Säue[8]) getränkt. Allerdings sind die ursprünglichen Sagen z. T. dadurch verdunkelt, dass die Pflegerinnen dieser Götter nachträglich Nymphen geworden sind und nur noch in einzelnen Sagenfassungen, wie Amaltheia[9]),

---

[1]) Ov. *F* 5_{166}; Colum. 11_{2} zum 12. und 16. Apr., 18. u. 20. Nov.; Plin. 18_{247}.

[2]) Colum. a. a. O. 29. Apr.; 23. Dez.; vgl. Ov. *M* 3_{594}; *F* 5_{113}; Plin. *n h* 18_{248}.

[3]) Die *Πελειάδες* (Aisch. *fr.* 312; Simon. *fr.* 18_{5}; Pind. *N* 2_{11}; vgl. Athen. XI 79 S. 489f; Kallim. *fr.* 381. — Kontrah. *Πλειάδες Πληϊάδες*, nicht mit *πλείων*, auch nicht mit *plu-ere* oder [Schulze, *Qu. ep.* 174] *πλεῖν* zusammenhängend), die auf der Flucht vor Orion in Tauben verwandelten (Eust. *Σ* 485 S. 1155_{31}; vgl. Pind. *N* 2_{11} *ὀρειᾶν Πελειάδων*) Töchter des Atlas und der Pleione, bringen Regen (vgl. Prop. III 8 (II $16)_{51}$; V *G* 4_{235}; Colum. 11_{2} zum 20. u. 28. Okt. u. 8. Nov.; Plin. *n h* 2_{125}; 18_{203}; Val. Fl. 4_{269}; 5_{416}. Ebd. 2_{405} wird Plias geradezu für Unwetter gebraucht. Der Frühuntergang der Pleiaden (Anf. Nov.) gilt als Beginn des Winters, der stürmischen Regenzeit, Hsd. *ἔ κ ἡ* 619.

[4]) Vgl. Colum. 11_{2} zum 17. Apr.; 22. Okt.; 1. Nov.; 20. Nov.

[5]) Ueber Zeus' Ernährung durch Tiere s. Svoronos, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 1—12.

[6]) Zeus wird durch die Tauben mit Ambrosia genährt, s. o. *[397_{5}]*; hängt damit der Zug zusammen, dass Zeus der Phthia von Aigion als Taube naht (Athen. IX 51 395a nach Autokrat. *FHG* IV 346_{2}; vgl. den Skarab. bei Panofka, *Ann. d. i.* VII 1835 245 *tav.* H_{1} u. Müller-Wieseler-Wernicke, Alte Denkm. VI 8)? — Bei der von Ptolemaios Philadelphos veranstalteten Prozession fliegen Tauben um die nachgebildete Geburtshöhle des Dionysos, Kallix. Rh. bei Athen. V 31 S. 200c; die delische Legende von den Oinotropoi *[234_{11}]*, die in Tauben verwandelt werden (Ov. *M* 13_{674}; Intp. Serv. V *A* 3_{80}; vgl. Lykophr. 580), knüpft wohl an ein solches Ritual an *[736_{3}]*. Auch auf Hermes ist die Vorstellung übertragen; seine Geburtshöhle duftet daher nach Nektar und Ambrosia, Hom. *h* 3_{247}; seine M. Maia oder Maias (Usener, Göttern. 10 f.) ist die eigentliche Peleias *[825_{8}]*; als Nährmutter wird sie schon durch ihren N., der Maass, *Suppl.* XV dazu bestimmte, sie für eine Geburtsgöttin zu halten, bezeichnet. Ihr V. Atlas war im tanagraiischen Kult mit Hermes verbunden *[72_{1} f.]*, und auch dass die Peleiaden Töchter des Kadmos heissen (Myrt. zu Arat. 172), erinnert noch an ihren alten Zusammenhang mit Hermes Kadmos.

[7]) Zeus von der Ziege genährt, Sage von Aigion, Str. VIII 7_{5} S. 387. Vgl. die Mz. *Journ. Hell. stud.* XVII 1897 82; Head *h n* 348. — Zu Zeus *Ὑνναριεύς* (*ἀπὸ τοῦ Ὑνναρίου ὄρους*, Hsch.) vgl. *ὑννάς* (*αἶξ ἀγρία*, Hsch.) und *ὑννή* (*αἴξ*, Hsch.). Vgl. über die Ziege des Zeus Stephani, *Compte rendu* 1869 116 ff Die Ernährung durch die Ziege wird auch von Dionysos (z. B. Marmorrlf. bei Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. II xxxv 411) und von verschiedenen Heroen, z. B. von dem ausgesetzten Aiginomas oder Euryptolemos von Kypros erzählt, Poll. 4_{95}; Engel, Kypr. II 134.

[8]) Sage von Praisos, s. o. *[247_{8}]*.

[9]) Amalth. als Ziege nennen z. B. Apd. 1_{7} (dagegen 2_{148}); Hyg. *p a* 2_{13}; Sch. *O* 229 AD; vgl. Babelon, *Cat. cam.* 9_{5} T. I 5; und ziemlich häufig wird ihr Horn erwähnt, nicht allein als regenspendend *[343_{19}]* und die Fruchtbarkeit vermehrend (Korn. *c* 27 S. 155 Os.), sondern auch als alle gewünschte Speise und Trank (Apd. 2_{148} nach Pherek. *FHG* I 82_{37}, der es als ein Stierhorn im Besitz der Nymphe Amaltheia bezeichnete) in sich bergend, ja als Urquell alles Segens und Ueberflusses (daher Bergk, Kl. Schr. II 665 auch hier an seinen Götterquell dachte); öfter jedoch erscheint sie als Nymphe, z. B. Mus. (nicht Mnaseas, *FHG* III 156_{42}) *fr.* 7

oder durch ihre Namen, wie Aiga oder Aix(?)[1]), Eriphe[2]), die Peleiaden[3]) und Hyaden[4]) an ihre einstige Tiergestalt erinnern; aber das beweist nur das hohe Alter dieser früh falsch verstandenen Vorstellung. Offenbar liegt ein uraltes Ritual zu Grunde, bei dem der Regendämon erzeugt und dann gross gezogen wurde. Wahrscheinlich hat man den Regenstein, in dem man den entwichenen Geist neu zu erzeugen glaubte und der des-

---

n. 17 (wo sie von Lactant. nicht der Ziege gleichgestellt wird); Ov. *F* 5_{115}; Hyg. *f.* 139 und namentlich auf Kww. Sie heisst T. des Okeanos (Sch. *Φ* 194 ABD; Hyg. *f.* 182) oder des Haimonios *[o. 341_3]* oder des Melisseus (Hyg. *f.* 182; Lact. I 22_{19}), dessen Gattin sie von anderen (Orph. *fr.* 109 f.) genannt wird. — Die Etymologie von Amaltheia ist, wie schon o. *[341_1]* bemerkt, dunkel. Früher dachte man an *ἄλϑεσϑαι, ἀλϑήσκειν, ἀλϑαίνειν* u. s. w. (so z. B. Schoemann, *Op.* II 260 *alma mater* [*ἄμμα*]; Decharme, *Mythol. de la Grèce ant.* 57, der Am-alth-eia als die 'nährende Erde' fasst), und diese Ableitung ist m. E. wegen Althepos, Althaia noch immer relativ am wahrscheinlichsten, so grosse Schwierigkeit dann die Erklärung des ersten Bestandteils macht; *Ἀμάλ-ϑεια* (von **ϑάω* 'säugen') trennt aber Ahrens, Zschr. f. vergl. Sprachf. III 1854 103; Johannsen, Indogerm. Forsch. II 1893 39 erinnert an *μαλϑακός* (*Ἀμάλϑεια* 'nicht nachlassend'), und von verschiedenen Seiten (zuletzt von Lewy, Sem. Fremdw. 248; חמלתא 'die sich Erbarmende') sind semitische Etymologien vorgeschlagen.

[1]) Wenn bei Hyg. *p a* 2_{13} (*ex hoc* [Oleno] *duas nymphas Aega et Helicen natas*) nicht ein Missverständnis vorliegt. Vgl. o. *[341_9]*.

[2]) Der N. ist verschieden überliefert: das Richtige geben Nonn. *D* 21_{81}. und Kallim. *fr. an.* 89 bei *EM* *ἔριφα* 372_8. — Ebd. 372_1 heisst sie *Ἐρέφα*, bei Hyg. *f.* 182 Eriphia.

[3]) Dass die Pleiaden den Dionysos erzogen, wird zwar auf Pherek. (*FHG* I 84_{46}, Sch. Germ. 258 ff. S. 149_2 Br.) zurückgeführt, ist aber doch äusserlich nicht gut bezeugt. Trotzdem entscheiden innere Gründe für die Richtigkeit der Angabe; denn 1) kamen in der Geburtslegende des Gottes wirklich Tauben vor *[o. 824_6]*; 2) ist die Verfolgung der Pleiaden durch Orion (Pind. *fr.* 74; Hyg. *p a* 2_{21}; Sch Germ. 258 SG S. 149; Sch. Ap Rh. 3_{225}; *EM* *πλειάς* 675_{36} u. aa.) das Gegenstück zur Verfolgung der Dionysosammen durch Lykurgos; 3) scheint eine alte, schon von den Tragikern nachgeahmte Dichterstelle sie als nächtlichen Bakchantenchor des himmlischen Stieres Dionysos bezeichnet zu haben; der Chor redet Bakchos bei Soph. *Antig.* 1146 an *πῦρ πνεόντων χοράγ' ἄστρων*, während die Pleiaden als himmlischer Reigen bezeichnet werden (Hyg. *p a* 2_{21} S. 63_{22} Bu.; vgl. Eur. *El.* 468 *ἄστρων τ' αἰϑέριοι χοροὶ πλειάδες, Ὑάδες*; vgl. die *χορεία παννυχίς* der Pleiaden bei Kallim. *fr.* 381 Schn.). Orion weist nach Hyrie, aus dessen Kreis Alkyone und Kelaino stammen. — Obwohl früh von Dionysos erzählt, scheint die Ernährung durch die Peleiaden ursprünglich von dem mit Aphrodite gepaarten boiotischen Hermes berichtet gewesen zu sein; es ist doch kaum ein Zufall, dass in dem offenbar sehr früh von der später herrschenden Ueberlieferung abgespaltenen Katalog des Sch. Theokr. 13_{25} (Kallim. *fr.* 381) nur der N. Maia mit den späteren Pleiadennamen übereinstimmt. Mit Maia gehörte von Anfang an ihr V. Atlas zusammen, der V. der Pleiaden geblieben ist, auch als fremde Gestalten unter sie eingereiht waren. Die Uebertragung auf Dionysos ist bei der Nachbarschaft des tanagraiischen Hermesheiligtums und Hyries leicht erklärlich. Ebenso sind die Pleiaden mit dem gleichfalls benachbarten Heiligtum, aus dem die Amazonensage stammt, in Verbindung gesetzt worden: Kallim. a. a. O. nennt sie Töchter der Amazonenkönigin; er bietet die z. T dunkelen Namen Kokkymo, Glaukia (vgl. den gln. Nebenfl. des boiotischen Skamandros, Plut. *qu. Gr.* 41), Protis, Parthenia, Maia, Stonychia, Lampado, von denen die beiden letzten sich wohl auf die Pannychis beziehen. Zu Alkyone, Kelaino und Maia wurden später in den Pleiadenkatalogen (Apd. 3_{110}; [Erat.] *Kat.* 23; Sch. Germ. 258 S S. 149 Br.; Hyg. *p a* 2_{21}; *f.* 192 u. aa.) und wahrscheinlich schon innerhalb der lokrischen Dichtung Taygete, Sterope oder Asterope, Merope und Elektra gestellt: das sind Ahnfrauen berühmter mythischer Geschlechter, die sich durch sie auf den in den lokrischen Genealogien so wichtigen Iapetos zurückführten.

[4]) Die Hyaden sind Erzieherinnen des Bakchos (z. B. Pherek. *FHG* I 84_{46}; Apd. 3_{29}; Ov. *F* 5_{167}; Hyg. *f.* 182), auf dessen Kult auch die Hyadennamen Arsinoe, Bromie, Kisseis, Eudora (Krause, Musen, Graz., Horen, Nymph. 139 ff.; s. o. *[234_{10} f.]*) u. Thyone hinweisen; in verschollenen dodonaiischen Legenden vielleicht auch des Zeus, wie ihre Gleichsetzung mit den Dodonides *[354_8]* und der N. der Hyade Dione nahelegen. Die Beziehung zwischen *ὕειν* und *Ὑάδες* (bei Eurip. *Ὑάδες*), die von Neueren (z. B. Usener, Göttern. 45 f.) für unmöglich erklärt wird, heben viele Alte hervor, z. B. Cic. *d n* II 43_{111}; Ov. *F* 5_{166}; Plin. *n h* 18_{247}; Sch. *Σ* 486 AD; Sch. Germ. 75_9; *EM* *Ὑάδες* 774_1; Isidor. *orig.* III 71_{13}.

halb, wie es die Sage von Zeus' Geburt zeigt, als kleines Kind behandelt und mit Windeln umwickelt wurde, mit der Milch von Schweinen oder Ziegen getränkt, die Tauben aber, wie es kyprische und tarsische Münzen zeigen, sich auf den Fetisch setzen lassen[1]). Beim Beträufeln des Fetisches mit der Milch und dem ebenfalls für diesen Zauber wichtigen Honig[2]) scheint man als Schöpfgefäss das Horn der Ziege verwendet zu haben.

In mehreren dieser Mythen[3]) ist das säugende Tier durch eine Nymphe ersetzt worden: das ist Vermischung mit der Legende zu einem anderen Ritual, in welchem der Regendämon durch die jungen Frauen und Mädchen der Gemeinde grossgezogen wird. 'Bräute' hiessen diese Weiber, wahrscheinlich, weil sie sich ursprünglich mit dem von ihnen grossgezogenen Gott in mystischer Ehe vereinigten: es war dies ein anderes Mittel, die Gemeinde mit dem Numen zu erfüllen, wie der früher (S. 731 ff.) besprochene religiöse Gebrauch der Verspeisung des göttlichen Kindes; aber sehr früh sind beide Riten ausgeglichen, die Mainaden den Ernährerinnen des Gottes gleichgesetzt worden. Diese den ältesten Schichten der menschlichen Religionsgeschichte angehörigen Zeremonien haben, wie manche andere Umdeutung, so auch die zum Regenzauber sich gefallen lassen müssen. An sich betrachtet ein Rückschritt, hat diese Verwendung des alten Ritus zu niedrigster Zauberei eines der lieblichsten Gebilde der religiösen Phantasie, die Vorstellung von den Nymphen, wenigstens vorbereitet. Sie waren ursprünglich das göttliche Gegenbild der jungen Erdenfrauen, die den Regendämon grosszogen. Liebevoll haben Dichter und bildende Künstler die Vorstellung von diesen holden göttlichen Wesen aus- und umgebildet, und der Kult[4]) ist von ihnen nicht unbeeinflusst geblieben;

---

[1]) Gerhard, Ak. Abh. T. XLIII 17; Ohnefalsch-Richter, KBH S. 170 T. LXXXIII 22, der S. 189 nicht glücklich die Säulen mit den Adlern auf dem Lykaion (Paus. VIII 38_7) vergleicht.

[2]) S. o. *[819_4 ff]*.

[3]) Ausser den bereits angeführten Mythen zeigen mehrere andere die Nymphen als Pflegerinnen von Kindern, z. B. des kleinen Adonis (Ov. *M* 10_{514}; Intp. Serv. *VA* 5_{71}; *VE* 10_{18}; Kyrill. *Ies.* 18 [Migne LXX 440]; vgl. Anton. Lib. 34 *[780_4]*). Natürlich brauchen nicht alle diese Mythen auf Kulttradition zu beruhen: eine berühmte Erzählung übte, indem sie zur Nachahmung reizte, eine Art Anziehung aus.

[4]) Ausser den im folgenden zu besprechenden Nymphenkulten sind erwähnenswert: 1) in Phlya die *Ἰσμηνίδες*, Paus. I 31_4; 2) in Megara die Sithnides, deren eine mit Zeus den Megaros zeugt, Paus. I 40_1; 3) in Olympia N. *Ἀκμηναί*, Paus. V 15_6; 4) in Arkadien a) Nymphas, Paus. VIII 34_6; StB. *s v* 479_3; b) Nymphaion am Alpheios (? Ion *TGF*² S. 742 *fr.* 52); c) bei Methydrion, Quelle Nymphasia, Paus. VIII 36_4; StB. *νυμφάς* 479_3; 5) bei Malea, Nymbaion, Paus. III 23_2; 6) Samos (? Anakr. *fr.* 16 *Νυμφέων ἄστυ ἱερόν*), vgl. Nymphaia, eine Insel bei Samos, Plin. *n h* 5_{135}; 7) Kos, (dichterisch) Nymphaia gen., Plin. *n h* 5_{134}; 8) in Kypros: a) *Ἐνδηίδες* (Hsch. *s v*; Hoffmann, Griech. Dial. I 113 erinnert vielleicht mit Recht an Endeis, Skirons oder Chirons (Philosteph. *FHG* III 33_{35}) T., von Aiakos M. des Telamon (Apd. 3_{158}; Paus. II 29_9 f.), also Grossmutter des Teukros, des Stadtgründers von Salamis auf Cypern. Ist das richtig, so ist die Genealogie und dieser Teil des Telamonmythos wohl in Cypern entstanden oder wenigstens geformt worden; b) *Πειρίθοι*, Hsch. *s v*, nach Meister, Gr. Dial. II 228 'die zur Vermählung Eilenden' (?); 9) Lesbos *Ἐννησιάδες*, Hsch. *s v*; 10) Phthiotis, Berg Nymphaeus, Plin. *n h* 4_{29}; 11) am Athos Vorgeb. Nymphaion, Str. VII 330 *fr.* 32; 12) am Strymon bei Mieza, Nymphaion, Plut. *Al.* 7; 13) bei Saladinovo in Thrakien, das einzige bis jetzt genauer bekannte Heiligtum der N., hier *Κύριαι*, auch *ἔνθεαι κύριαι* genannt, Dobruski, *Bull. corr. hell.* XXI 1897 118—140 (die zahlreichen Votivgeschenke zeigen sie teils bekleidet, teils entkleidet, neben ihnen steht bisweilen der 'thrakische Reiter' [Apollon Sikerenos?] oder auch Zeus und Hera); 14) zwischen Pantikapaion und Theodosia, Nymphaion, Str. VII 4_4 309 (StB. *s v* 478_{11}); Skyl. 68; Plin. *n h* 4_{86}; 15) in Illyrien: a) Vorgeb. Nymphaion, Caes. *b c* 3_{26};

aber die ursprüngliche Bedeutung ist nie ganz verschwunden. Immer sind die Nymphen in Beziehung zum Wasser geblieben[1]); in Quellen und Seen[2]), in feuchten Grotten[3]) glaubte man sie wohnhaft, weil dies die Stätten waren, wo der Regenzauber vorgenommen wurde. Unter den Höhlen

Plin. *n h* 3_{144}; b) bei Apollonia, Nymphaion, Str. VII 5_{8} S. 316; Plin. *n h* 2_{237}; $_{240}$; 3_{145}; Plut. *Sulla* 27; Ail. *v h* 13_{16}; Dion Kass. 41_{45}; Hieron. *v. S. Pauli* (XXIII S. 23 Migne); vgl. Decharme, *Mythol.* 444 f.; 16) StB. 478_{20} *Νυμφαία ... νῆσος Καλυψοῦς παρὰ τῷ Ἀδρίᾳ.*

[1]) *νύμφη* ist Bezeichnung des Wassers (z. B. Orph. *fr.* 160 ff.$_{2}$; *AP* IX 406_{8}; vgl. Suid. *νύμφη πηγή*; ebd. wird eine Stelle Ailians zitiert: *μῆνις δὲ ἐδόκει καὶ νυμφῶν δι' ἀπορίαν ναμάτων*). Die Römer haben *nympha* und *lympha* kombiniert; vgl. Varro *l l* 7_{87}; Fest. *ep.* 120_{11}; Plac. 62_{15} D. Als eine Nymphe steigt nach der Deutung von Robert, Arch. Märch. 201 die von Satyrn herausgeschlagene Quelle auf vielumstrittenen (s. z. B. Panofka bei Ersch und Gruber III 10 S. 27 ff.; Welcker, AD III 201—241; Feuerbach, Nachgel. Schr. IV 61 ff.; Jahn, Ber. SGW 1867 108; Michaelis, Paliken 55 ff.) rf. Vbb. aus dem Boden.

[2]) Daher *κρηναῖαι*, *ρ* 240; *κρηνιάδες*, Aisch. *fr.* 168; *ὑδριάδες*, Porph. *a n* 17 f.; *δροσοπείμονες*, Orph. *h* 51_{6} u. s. w.; die Hülfe, die auch nach späterem Glauben die Nymphen bei der Entbindung leisten, wird von ihrer Eigenschaft als Wassergottheiten hergeleitet: *πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ῥεῖ*, Sall. *περὶ θεῶν* 4 S. 16 Or.; vgl. Porph. *a n* 17. Als Wassergottheiten sind die Nymphen (Orph. *h* 51_{1}) Töchter des Okeanos. Schon im alten Epos sind freilich die Wasserspenderinnen mit anderen freundlichen Göttinnen, die über Berg und Thal, in Wald und Feld walten, verschmolzen. *Νύμφαι ὀρεστιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο* pflanzen Z 420 Ulmen auf Eetions Grab. Y 8 = ζ 124 heisst es von den N.: *αἵ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεα ποιήεντα.* Vgl. auch die N. *ναπαῖαι*, Colum. 10_{264}; *αὐλωνιάδες*, Orph. *h* 51_{7}, die *Ἐπιμηλίδες* (nach Nikandr. bei Anton. Lib. 31 tanzen sie im Messapierland mit Knaben, die sie in Bäume verwandeln; nach Paus. VIII 4_{2} zeugt Arkas mit der Epimelias Erato den Azan, Apheidas Elatos; s. auch u. *[828_{3}]*) und die tanzenden Nymphen auf Thrinakia (*μ* 318). Sogar die Bergwerke und Latomien hatten ihre Nymphen 1) in Ptolemais, mit Pan, Sayce, *Rev. ét. Gr.* I 313; *bull. corr. hell.* XX 1896 247; 2) Paros, Inschr. des Odrysen Adamas am Eingang des Marmorbruchs. Nicht sicher deutbar sind die *Ἐχεδωρίδες*, Hsch. Da so der N. der Nymphen verallgemeinert war, unterschied man die Wassernymphen als *Πηγασίδες* (? Colum. 10_{263}; Ov. *h* 5_{3} *Pegasis Oenone*; vgl. Qu. Sm. 3_{301}), *Ναΐδες* (z. B. Eur. *Kykl.* 427; Porph. *a n* 8: *αἱ ἐπὶ πηγῶν εἰσι κἀκ τῶν ὑδάτων, ἀφ' ὧν εἰσι ῥοαί, Ναΐδες ἐκαλοῦντο*; ebd. 10 *αἱ ἀπὸ τῶν ναμάτων οὕτω κέκληνται*; vgl. 6; 12) oder *Ναϊάδες* (z. B. *AP* IX 668_{6}); vgl. o. *[781_{1}]*. In der *Ilias* sind Neides Mutter verschiedener troischer Helden z. B. des Satnios (von Enops am Satnioeisfl., Ξ 444), des Iphition (von Otrynteus *Τμώλῳ ὑπὸ νιφόεντι*, Y 384), des Aisepos und Pedasos (Abarbaree von Bukolion, Z 22). Eine Nais nannte schon Hsd. (*fr.* 108 Rz.) Chirons Gattin (Chariklo?), Neiades (Ap. Rh. 4_{813}; nach dem Sch. Chariklo, Chirons Gattin, und Philyra) erziehen den Achilleus. Aufzählung der Nymphengattungen z. B. bei Myth. Vat. II 50 *Nymphae montium dicuntur Oreades; quae inter silvas habitant et arboribus delectantur, Dryades; plerumque enim incisa arbore vox erumpit, sanguis emanat. Virgultorum autem et florum Napaeae, fontium Naiades, fluminum Potamides, maris vero Nereides.* Vgl. Lact. zu Stat. *Th.* 4_{254}; Serv. *VA* 1_{500} und die dort bei Thilo-Hagen verzeichneten Parallelstellen und auch die in der folg. Anm. zitierte Stelle des Phrynichos.

[3]) Hom. *h* 4_{263} von den N.: *τῇσι δὲ Σιληνοὶ καὶ ἐύσκοπος Ἀργειφόντης | μίσγοντ' ἐν φιλότητι μυχῷ σπείων ἐροέντων* (vgl. die naxische Inschr., *bull. corr. hell.* IX 1885 500 *Νυμφέων Μυχιέων*); Arstph. *ὄρν.* 1097: *χειμάζω δ' ἐν κοίλοις ἄντροις | νύμφαις οὐρείαις ξυμπαίζων*; Orph. *h* 51_{2}: *Ὑγροπόροις γαίης ὑπὸ κεύθεσιν οἰκί' ἔχουσαι*; ebd. $_{5}$: *Ἀντροχαρεῖς σπήλυγξι κεχαρμέναι.* Von einer *Νυμφῶν σπῆλυγξ* spricht Dion. *Adon. TGF*² S. 793. *Νύμφαι ἀντριάδες* nennt Phryn. Ar. bei Bekk., *Anecd.* I 17_{5} *s v*: *ὡς αἱ ἐν τοῖς νάμασι διατρίβουσαι Ναΐδες καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν Ὀρεστιάδες καὶ Ἀμαδρυάδες καὶ αἱ περὶ τὰς νομὰς τῶν τετραπόδων ἐπιμηλίδες [A. 2], ὅτι μῆλα ἅπαντα τὰ τετράποδα καλοῦσιν οἱ ἀρχαῖοι.* Vgl. *AP* VI 224_{2}. S. auch Theokr. 7_{136}. Die Nymphe Philyra gehört zur chironischen Höhle. In einer Grotte wohnt die Nymphe Kalypso (*ε* 155 u. s. w.) und eine solche Nymphengrotte setzt derselbe Dichter auf Ithaka an, *ν* 349. Höhle der Anigrides im Samikon, Paus. V 5_{11}; *ἄντρα* der *Λουσιάδες* bei Sybaris, Athen. XII 17 519 c *ἄντρον Σφραγίδιον* der *Σφραγιτίδες* im Kithairon, Plut. Arstd. 11; Paus. IX 3_{9}; vgl. Eur. *Bakch.* 944; *EM* 235_{16} *Γλέφιον ἄντρον τι καὶ ὄρος, ὅθεν Νύμφαι Γλεφίαι.* Vgl. auch die Nymphenhöhle bei Wari (nahe Anaphlystos) mit der Inschr. Kaibel, *Ep.* 762 (vgl. *CIA* I 423—430) *Ἀρχέδημος ὁ Θηραῖος ὁ νυμφόληπτος φραδαῖσι Νυμφῶν τἄντρα ἐξηργάξατο.* S. im allgem. Porph. *de antro nympharum.*

werden namentlich die korykischen[1]) als Sitz der Nymphen erwähnt, und sie werden auch im Kult und in der Kunst oft mit den Göttern, die in den Höhlen dieses Namens verehrt werden, Hermes[2]) und Pan[3]) gepaart: wahrscheinlich ist in der korykischen Höhle unter anderen auch ein alter Regenzauber betrieben worden. Auch die im Kultus und im Mythos hervortretende Beziehung der Nymphen zu Dionysos[4]) und dem ihm ursprünglich wesensgleichen Acheloos[5]) weist auf ihre einstige Bedeutung für

---

[1]) Von der parnassischen sagen das Str. IX 3_{1} 417; Paus. X 32_{7}; vgl. Aisch. *Eum.* 22 f.; Soph. *Ant.* 1129; und darauf geht auch die Sage, dass die Nymphe Korykia mit Apollon den Lykoros (Paus. X 6_{3}; vgl. 32_{2}) oder Lykoreus (Sch. Ap. Rh. 2_{711}) gezeugt habe. Ueber die korykische Grotte Kilikiens vgl. StB. *s v Κώρυκος* 401_{19}. Im Berge Korykos bei Erythrai wohnt die Sibylle, die T. der Nymphe Idaia und des Theodoros, Paus. X 12_{7}; Buresch, Ath. Mitt. XVII 1892 17 ff. (*νύμφη Ναΐς*). Auf Keos *Coryciae*, Ov. *h* 19_{221}, wo allerdings Buttmann u. aa. nach Ov. *M* 10_{109} *Carthaeis* schreiben.

[2]) *ρ* 435; Hom. *h* 4_{263} *[827₃]*; Semon. *fr.* 20. Bilder des Hermes und der Nymphen im Hain des troischen Apollon Smintheus, Paus. X 12_{6}. Auch erhaltene Kunstwerke paaren Hermes mit zwei (z. B. Rlf. von Mykalessos, G. Koerte, Ath. Mitt. III 407 110. 188) oder mehr (fünf auf dem Rlf. von Karpathos, Beaudouin, *Bull. corr. hell.* IV 1880 282 f.) Nymphen; vgl. Lechat, *Bull. corr. hell.* XIII 1889 472 ff. Bisweilen ist auch Pan dabei (Furtwängler, Sammlung Sabukoff II zu T. XXVII f.), dem Hermes die Nymphen zuführt (Pottier, *Bull. corr. hell.* V 1881 349 ff.; Gurlitt, Oesterr. Mitt. I 4 ff.; zu Pottier 353_{7} s. auch Michaelis, *Ann. d. i.* XXXV 1863 314 F und Furtwängler a. a. O.). Auf einem athenischen Rlf. (Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 78) erscheint zwischen Nymphen und Pan statt des Hermes Men (an der Mondsichel kenntlich). — Vgl. auch die Naias Kyllene, StB. *s v* 392_{11}.

[3]) Eur. *Bakch.* 944; Leon. von Tar. *AP* VI 154_{1} (wo sie mit dem *εὐαστῆρι Λυαίῳ* angerufen werden); 158_{1} (Sabin. gramm.); IX 330; Orph. *h* 11_{9}; 51_{8}. Bei Soph. *OT* 1100 vermutet der Chor, den Oidipus habe *Νύμφα ὀρεσσιβάτα που Πανὶ πλαθεῖσα* geboren; vgl. Lact. zu St. *Th* 4_{695} *<Panes> solent Nymphas ad usum libidinis rapere.* — Oft im Kult. Ueber die korykische Höhle des Parnassos s. Paus. X 32_{7}; Inschr. *CIG* 1728; Lolling, Ath. Mitt. III 1878 154; über Lebadeia (mit Dionysos) *CIG* I 1601 = *CIGS* 3092; über Oropos (Abb. mit Acheloos und Kephisos) Paus. I 34_{3}; über die Grotte Sphragidion im Kithairon *[827₃]* Plut. *Arstd.* 11. In Attika sind ausser der Panhöhle der Akropolis das *Νυμφαῖον* der Phlyasier (Menandr. *fr.* 127 Ko. [Harpokr. *s v Φυλή*]; *CIA* III 210) zu nennen. Bei Lykosura ist Pan mit Erato gepaart (Paus. VIII 37_{12} *[827₂]*; dass Ares und Aphrodite zu demselben Kultkomplex gehörten, ist zw.). Endlich ist hier auf die Grotte an den Jordanquellen bei Caesarea Panias (*CIG* 4538 mit *add.* = Kaibel, *Ep.* 827; vgl. StB. *Πανία* 500_{9}) zu verweisen. Die Kunst hat oft Pan und Nymphen gepaart; vgl. o. *[A. 2]* und Milchhöfer, Ath. Mitt. V 1880 208 ff.

[4]) Als Nymphen werden oft die Dionysosammen bezeichnet, z. B. Orph. *h* 51_{3}, daher die (*Νύμφαι Νυσαῖαι*) *σὺν Βάκχῳ Δηοῖ τε χάριν θνητοῖσι φέρουσαι*, ebd. $_{16}$ f. Vgl. Pratin. *fr.* 5_{4} (*PLG* III[4] 558); Soph. *Ant.* 1129 (*Νύμφαι Βακχίδες*); Str. X 3_{10} 468. S. auch *AP* IX 258_{5}. (In Athen scheinen die Dionysosammen den Erechtheiden gleichgesetzt zu sein, Eur. *Erechth.* 357 N[2]; Robert, Arch. Märch. 187). Die Nymphe Dirke soll den jungen Dionysos in ihren Wellen aufgenommen haben, Eur. *Bakch.* 510; vgl. das rf. Vb. bei Robert a. a. O. T. II S. 180. — Liebesabenteuer des Bakchos mit den Nymphen, Soph. *OT* 1108; vgl. das von Robert a. a. O. herausgegebene Vb. (T. IV und S. 196.) Früh sind die Nymphen in den Thiasos gekommen; vgl. Arstph. *ekkl.* 993 von Dionysos *χοροῖς τερπόμενος | κατ' ὄρεα Νυμφᾶν ἐρατοῖς ἐν ὕμνοις*; mit dem Tympanon und der Fackel stellt sie ein Rlf. des V. Jh.'s aus dem Heiligtum der Kybele bei Tanagra (Koerte, Ath. Mitt. III 1878 390 no. 156; vgl. Milchhöfer ebd. V 1880 216; Conze, Arch. Ztg. XXXVIII 1880 S. 3 K.) vereinigt mit Kybele und Pan dar. Als Dionysos' Begleiterinnen erscheinen sie auch in der nachgebildeten Dionysoshöhle des Ptolem. Philad., s. Athen. V 31 S. 200 c. Ein bakchantisches Fest wird den Nymphen in Sicilien gefeiert, Tim. bei Athen. VI 56 250 a. Auch mit den übrigen Teilnehmern des Thiasos, den Silenen (Hom. *h* 4_{262}; Orph. *h* 54_{6}) und den Satyrn (*AP* IX 827_{2}) stehen die Nymphen in enger Beziehung. — Wie Dionysos, so wird auch seine alte Kultgenossin Artemis oft mit Nymphen zusammengestellt, nicht bloss in der Litteratur (schon *ζ* 105), sondern auch im Kult, z. B. in Karyai (Paus. III 10_{7}); sie scheinen hier das Prototyp der tanzenden Jungfrauen (Paus. ebd. und IV 16_{9}).

[5]) In Athen a) am Hilisos, Plat. *Phaidr.* V 230 b (vgl. LXIV 279 b *ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί*); vgl. das von Crosby, *Amer. Journ. arch.* IX 1894 T. XII herausgegebene Rlf. und S. 205 f.; *CIA* IV S. 120

den Regenzauber hin. Wie den vom Gotte erfüllten Mainaden[1]) hat man auch den Nymphen mantische Kraft beigelegt[2]) — von hier aus entwickelt sich die Vorstellung von den Musen, die erst später von den Nymphen getrennt sind[3]) —; später hat man diese ihre mantische Wir-

---

503a; b) Nymphen und Achel. am Altar in Oropos, Paus. I 34_{2}; vielleicht stand Acheloos auch neben den megarischen *Σιθνίδες*, vgl. Paus. I 41_{2} mit 40_{1}. S. auch Ω 615 *ἐν Σιπύλῳ, ὅθι φασὶ θεάων ἔμμεναι εὐνὰς | νυμφάων, αἵτ' ἀμφ' Ἀχελώιον ἐρρώσαντο* und Philostr. *εἰκ.* 1_{23}. Nach Lact. Stat. *Th.* 4_{106} haben die Nymphen das Horn des Acheloos *omnibus bonis* gefüllt. Nymphen warten beim Gastmahl im Hause des Ach. auf, Ov. *M* 8_{570} (Naides haben ihn aber ebd. $_{579}$ beim Opfer vergessen und werden deshalb von ihm bestraft). — Acheloos bedeutet im hieratischen Sprachgebrauch 'Wasser' (Bergk, Kl. Schr. II 689_{93}); eine antike Ansicht, die v. Wilamowitz-Möllendorff, GGA 1900 42 f. bespricht, setzt ihn dem Okeanos gleich; wahrscheinlich ward er in altem Regenzauber angerufen. Ueber die Grundbedeutung s. o. *[71_{10}]* u. dageg. Maass, DLZ XVII 1896 326.

[1]) S. o. *[732_{1}]*.

[2]) *μαντικαί* heissen sie bei Orph. *h* 51_{15}. Vom alten delphischen Heiligtum der Ge sagt Paus. X 5_{5} *καὶ Δάφνιδα ἐπ' αὐτῷ τετάχθαι πρόμαντιν ὑπὸ τῆς Γῆς· εἶναι δὲ αὐτὴν τῶν περὶ τὸ ὄρος νυμφῶν.* Die Nais Pronoe weissagt bei Kon. 2 dem Kaunos; prophetische Nymphen am Sphragidion, Paus. IX 3_{9}; vgl. Plut. *Arstd.* 11 *ἐν ᾧ καὶ μαντεῖον ἦν πρότερον, ὥς φασι, καὶ πολλοὶ κατείχοντο τῶν ἐπιχωρίων, οὓς νυμφολήπτους προσηγόρευον.* In der That knüpft die Vorstellung von den *νυμφόληπτοι* wahrscheinlich an die mantische Kunst der Nymphen und des Wassers an; vgl. Hsch. *s v οἱ κατεχόμενοι Νύμφαις· μάντεις δέ εἰσι καὶ ἐπιθ(ε)ιαστικοί*; vgl. über den Seher Bakis Arstph. *εἰρ.* 1071; Paus. IV 27_{1}; X 12_{11} *[s. u. § 276]*; und über die *νυμφόληπτοι* überhaupt Plat. *Phaidr.* XV 238d; Poll. 1_{19}; Phot. *s v* (wohl verd.); Sch. Theokr. 13_{44}; Hsch. *Βῶρμον· θρῆνον ἐπὶ Βώρμου νυμφολήπτου Μαριανδυνοῦ*; Max. Tyr. 38_{3} II 421 R. (*ἐκ νυμφῶν κάτοχος*); *CIA* I 423 = Kaibel, *Ep.* 762; Varro *l l* 7_{87}; Fest. *ep.* 120_{11}; Placid. *gloss.* 62_{15} D. Vgl. Krause, Mus., Graz., Horen, Nymphen S. 173 f. — Wie die Gottheiten der Quellen betrachtete der Grieche auch manche des Meeres als weissagerisch *[o. 415]*.

[3]) Es wird dies allerdings von Krause a. a. O. 178 ff. bestritten, scheint mir aber doch nicht unbegründet. Auch später noch werden Musen und Nymphen oft gleichgesetzt; z. B. von Lykophr. 274; Varro bei Serv. *VG* 7_{21} = myth. Vat. II 50. Auf dem Hymettos opfert Ariston, Platons V., *ταῖς Μούσαις ἢ ταῖς Νύμφαις* (Ail. *v h* 10_{21}; Pan und Apollon Nomios nennt Olympiod. *v. Plat.* 1 S. 382_{16} West.). Am Hilisos *νυμφῶν νᾶμά τε καὶ Μουσεῖον*, Plat. *Phaidr.* LXIV 278b; vgl. den Musenaltar das., Paus. I 19_{5}; *Μοῦσαι Ἰλισσιάδες* StB. 331_{4}; Michaelis, Arch. Ztg. XXIII 1865 120. Thraker richten am Helikon Kulte der Leibethrischen Nymphen (vgl. *VG* 7_{21}) und Musen ein, Str. X 3_{17} 471; vgl. IX 2_{25} 410; Paus. IX 34_{4}. Musen, von den Lydern Nymphen genannt (vgl. Hsch. *νύμφ.*), sollen durch ihren Gesang den Torrhebos zur Musik begeistert haben (StB. *Τορρ.* 629_{3}); vgl. auch Hsch. *Θουρίδες Νύμφαι Μοῦσαι *Μακεδόνες.* Wie gewöhnlich Nymphen, so galten auch die Musen (Eust. ρ 205 1816_{5} *λέγονται δέ, φασι, καὶ Μοῦσαι Διονύσου τροφοί, Νύμφαί τινες οὖσαι καὶ αὐταί*; vgl. die Dionysosamme Kallichore, Nonn. *D* 14_{221}) als Ammen des Dionysos, der auch als Musagetes bezeichnet (Inschr. aus Naxos, arch.-epigr. Mitt. XIII 1890 179_{4}) und oft in der bildenden Kunst mit den Musen gepaart wird (Roediger, Phil. Jbb. Suppl. VIII 1875/6 268_{3}): eine Verbindung, die wahrscheinlich der boiotischen Kultur *[76_{1}]* angehört und mit dieser nach Makedonien und Thrakien (Roediger a. a. O. 259; vgl. o. *[212]*) sowie nach Lesbos *[296_{11}; 743_{3}]* gelangt und jedenfalls weit älter ist als ihre spätere Beziehung auf die musische Unterhaltung beim Weingelage. Vgl. Maass, Orph. 137 und über Dion. Melpomenos dens. Hermes XXXI 1896 376 ff.; 387; 426. Als später Dionysos mit Osiris ausgeglichen wurde, erhielt auch dieser die Musen zu Begleitern, Diod. Sic. 1_{18}. Hier ist ferner auch die Beziehung der Nymphen zu Sängern zu nennen: Thamyris heisst S. der Nymphe (vgl. Kon. 7) Argiope von Philammon (Paus. IV 33_{3}; Apd. 1_{16}); Hesiod wird von Nymphen bestattet (*AP* 7_{55}). Man spricht von *Μουσόληπτοι* (Poll. *on.* 1_{19}; Decharme, *Mus.* 44), wie sonst von *Νυμφόληπτοι [A. 2]*. In der Aufzählung der Musen bei Epich. *fr.* 41 K. finden wir Namen, die sich auf Gewässer beziehen: Neilo Tritone (Tritonis?), Asopo, Heptapore (Heptaporis?), Achelois, *Titoplo, Rhodia; das stammt (G. Hermann, *De Musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli*, *Op.* II 288—305) aus einer tollen Posse, in der die Musen als Fischweiber auftraten, erhält aber, wie Buttmann, Mythol. I 291 und Schillbach, *Thespiac.* 11 m. R. bemerken, erst dann eine Spitze, wenn es bereits Wassermusen gab. Wirklich erscheinen als Musen bei Eumel. *fr.* 17 K: Kephiso, *Apollonis (Achelois?), Borysthenis. — Endlich darf auf das Verhältnis der Nym-

kung auf die vermeintlich begeisternde Kraft der Quellen bezogen[1]), wie aus demselben Grunde manche Nymphen auch als Heilgöttinnen[2]) galten, wegen der Heilkraft des Wassers, in dem sie wohnen sollten.

Mit dem Vordringen der chthonischen Vorstellungen ist nun aber auch der Regen unter die Herrschaft der Unterirdischen gestellt worden. Aus dem Schosse der Erde strömen die Quellen hervor, steigen aber auch Dämpfe auf; bei heiterem Himmel ballen sich um hohe Bergkuppen die Nebel, die oft den kommenden Regen verkünden: alle drei Erscheinungen konnten zu der Vorstellung führen, dass in der Erde hausende Dämonen den Regen senden oder zurückhalten. Zu den Grotten der hohen Berge steigt man hinauf, um Regen herbeizuzaubern; die kretischen Zeushöhlen auf dem Dikte- und Idagebirge[3]), die Kentaurenhöhlen auf dem Pelion[4]) und auf der Pholoe[5]), die Höhle der Peleiade Maia im Kyllenegebirge sind sicher solche Stätten gewesen, wo man den in der Erde wohnhaft gedachten Regengeist zu beschwören meinte. Namentlich Höhlen, aus denen Quellen hervorsprudeln, galten als Orte, wo der Regen entsteht[6]). Ausser derartigen aus Grotten hervorbrechenden Quellen scheinen für den Regenzauber besonders die wichtig gewesen zu sein, denen man durch Erregung des Wassers Dämpfe entlocken konnte[7]). — Wenn nun die

---

phen zu Apollon (*Νυμφηγέτης* Samos, Inschr. *bull. corr. hell.* IV 1880 335) hingewiesen werden, mit dem sie auch am Dotion und Triopion zusammenstehen (s. o. *[119₆ f.]*; vgl. auch Apollons Ammen Upis und Hekaerge, Intp. Serv. V*A* 11₅₃₂). Vgl. über das (nach Deiters, Verehr. d. Mus. 13—21 erst später willkürlich hervorgetretene, wahrscheinlich aber uralte) Verhältnis von Nymphen und Musen Creuzer, Symb. III[1] 287 ff.; Buttmann, Mythol. I 289 ff.; Knickenberg, *De deor. invoc.*, Marb., Diss. 1889 7—10; Decharme, *Les Muses* 25 ff., der auch die *Μοῦσαι Ἀρδαλίδες* als Wassergottheiten fasst.

[1]) Auch die Musen werden deshalb mit den Quellen in Verbindung gesetzt, deren Wasser man berauschende Wirkung zuschrieb. Vgl. Plut. *Pyth. or.* 17 *Μουσῶν γὰρ ἦν ἱερὸν ἐνταῦθα περὶ τὴν ἀναπνοὴν τοῦ νάματος* (der Kassötis? vgl. o. *[816₇]*), *ὅθεν ἐχρῶντο πρός τε τὰς λοιβὰς τῷ ὕδατι τούτῳ, ὥς φησι Σιμωνίδης [fr. 44]· Ἔνθα χερνίβεσσιν ἀρύεται | Μοισᾶν καλλικόμων ὑπένερθεν ἁγνὸν ὕδωρ.* Vgl. auch die Beziehungen der Musen zur Hippukrene. — Ueber weissagerische Wassergötter vgl. Decharme, *Mus.* 41 ff. Nicht immer ist es die vermeintlich berauschende Wirkung des Wassers, an die der Aberglaube anknüpft; das Wasser wird daher nicht überall getrunken *[§ 276]*; über Milet vgl. o. *[288₂]*, über ein merkwürdiges Wasserorakel mit Hilfe eines Spiegels s. Paus. VII 21₁₂ (Patrai, Demeterheiligtum).

[2]) Auf Athenas Wunsch lassen die Nymphen für Herakles bei Himera heisse Quellen entstehen, Diod. 5₃; vgl. Sch. Pind. *O* 12₂₇ u. o. *[454₃]*. Ueber die Nymphai Nitrodeis auf Ischia s. *IGSI* 892 f.; *CIL* X 6786—93. *Νύμφαι Παιωνίδες* (Orph. *h* 51₁₅), *Ἰατροί* (nach Hsch. *s v περὶ Ἠλείαν*), *Ἰωνίδες* (Kalliphaeia, Synallaxis, Pegaia, Iasis, Paus. VI 22₇, auch von Ion abgeleitet *[o. 19₄]* oder von den Veilchen, die sie diesem geschenkt, Nik. bei Athen XV 28 681 d; 31 683 a), *Ἀνιγρίδες* (Paus. V 5₁₁). Nymphen des Symaithos heilen ein lahmes altes Weib, *AP* VI 203₅.

[3]) S. o. *[S. 247]*.

[4]) S. o. *[S. 116]*.

[5]) S. o. *[S. 465; 474₉]*. — Kentauros (Sch. Luk. *d d* 6 S. 56 Jac.) oder die Kentauren (Diod. 4₆₉; Fulg. *m* 2₁₄ u. aa.) werden gezeugt durch Ixion und Nephele, die Zeus statt der Hera gebildet: auch dies weist sie in den Regenzauber. Ixion ist wohl nicht der 'Achsen'- oder 'Radträger' (Kuhn, Herabk. 69; Usener, Rh. M. LIII 1898 345), sondern der 'Benetzer' (Fick, Gr. Personenn.[2] 427), eigentlich Zeus selbst; aber das feurige Rad in seinem Mythos *[s. u. § 286]* stammt wahrscheinlich aus dem Ritual des Notfeuers.

[6]) Stat. *Th.* 9₄₀₄ *At pater arcano residens Ismenos in antro, | unde aurae nubesque bibunt atque imbrifer arcus | pascitur et Tyrios melior venit annus in agros.*

[7]) Aus dem Altertum sind nicht viele Beispiele des Zaubers durch Aufrühren einer Quelle bezeugt. Ueber die Quelle Hagno s. Paus. VIII 38₄; Decharme, *Myth.* 329; Mannhardt, WFK II 341₁ (Parallelen bei Weinhold, Abh. BAW 1896 21 ff.). Von dem Halsband der Harmonia bezeugt Myth. Vat. II 78 *quod in fontem proiectum hodie cerni dicitur; quod si quis attrectaverit, dicunt solem offendi et tempestatem oriri*; vgl.

Regenwolken aus der Tiefe aufsteigen, so war es natürlich, dass man durch Versöhnung der dort hausenden Dämonen oder Seelen den gewünschten Regen herbeizaubern zu können wähnte. Man stellte sich die Toten als durstig[1]) vor; die 'Trockenen' *ἀλίβαντες*[2]) oder die 'Dorrenden' *δαναοί*[3]) wurde Bezeichnung der Toten. Diese letztere Benennung ist in einem berühmten Mythos erhalten, der einen Regenzauber begründen sollte. Denn es leuchtet jetzt doch ein, dass eben hieraus der Mythos von den Fässern der Danaiden[4]) entstanden ist[5]). Das zu Grunde liegende Ritual bestand darin, dass Mädchen Wasser aus Sieben laufen liessen[6]); dass man Mädchen zu dem Zauber bestimmte, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass man besonders die Seelen der *ἄωροι* und *ἄγαμοι*, denen man aus diesem Grunde auf das Grab eine *λουτροφόρος*, ein Gefäss ohne Boden, stellte[7]), als die Urheberinnen der Trockenheit betrach-

---

Schwartz, Phil. Jbb. CXXVII 1883 115—123. Sehr zahlreich sind dagegen die sonstigen Zeugnisse für diesen Zauber; in der Regel wird das Wasser durch das Hineinwerfen eines Steines erregt (vgl. was Plin. *n h* 2_{115} von dem Schlunde einer dalmatinischen Höhle sagt: *in quem deiecto levi pondere quamvis tranquillo die turbini similis emicat procella*; ferner stehen der Regenzauber am Antaiosgrab in Mauretanien, Pomp. Mela 3_{10}, und der Sturmzauber am Stein des Auster, ebd. 1_{8}). Die entstehenden Gewitter werden gewöhnlich einem Geist zugeschrieben, dessen Zorn durch das Aufrühren des Wassers erregt wird. Vgl. die Sage vom Mummelsee in Baden, Grimm, Deutsche Sagen I S. 74; von einer Quelle im *regnum Arelatense*, Gerv. Tilb. I 990 Leibn. (41 Liebr.); von verschiedenen esthnischen Gewässern. Grimm, DM I³ 565 f. Vieles andere Material über diesen sehr weit, auch nach Ostasien und Amerika verbreiteten Zauber, der aus dem Gebiet der antiken Kultur, z. B. aus Kamarina und (Gerv. Tilb. I 982 Leibn. S. 32 Liebr.) aus Katalonien auch für jüngere Zeiten bezeugt ist, bieten Grimm, DM II³ 1041 f.; Liebrecht zu Gerv. S. 146 ff.; Volksk. 335_{28}; Frazer, *Golden bough* I 19; Weinhold, Abh. BAW 1896 24.

¹) Vgl. *IGSI* 641; Prop. IV (V) 5_{2}; Maass, Orph. 195. — Ob der *Αὐαίνου λίθος*, Arstph. *βάτρ.* 194, hierher gerechnet werden darf, ist zw. Dagegen gehört in diesen Kreis sehr wahrscheinlich die alte, im Gesetz von Iulos *IGA* 395 verbotene Sitte, Wasser für die Toten auszugiessen (Hydrophorien *[816_{6}]* zur Besänftigung der Toten, v. Prott, *Fasti sacri* S. 11), zu der Jevons, *Class. rev.* IX 1895 247 f. nordische Gebräuche vergleicht. Neugriechische Parallelen zu der Vorstellung von den durstenden Toten bei Dieterich, Nek. 99 f. Ueber Regenzauber durch Begiessen einer Leiche s. Frazer, *Golden bough* I 16. — Am deutlichsten hat sich die Vorstellung von der durstenden Seele in Arabien erhalten, wo der regelmässige Segenswunsch lautet: 'Möge der Himmel auf dein Grab regnen!' Vgl. über diese Vorstellungen Wellhausen, Reste arab. Heident.² 182; dass man gerade hier den Raben als Totenvogel betrachtete (Wellhausen a. a. O. 203) wird mit dem vorausgesetzten Durst dieses Vogels *[o. 796_{4}]* zusammenhängen.

²) Korn. 35 S. 215 Os., der dies angibt, bemerkt vom Hades *στέφουσι δὲ αὐτὸν καὶ ἀδιάντῳ* (dem Farn 'Frauenhaar': Murr, Pflanzenw. 244) *πρὸς ὑπόμνησιν τοῦ αὐαίνεσθαι τοὺς τελευτῶντας καὶ μηκέτι διερὸν ἔχειν*. Anderes s. o. *[403_{2}]*.

³) *EM δάνειον* 247_{49} *δαναοὶ γὰρ οἱ νεκροί, τουτέστι ξηροί*. Pott deutete *Δαναΐδες* als *Δια-ναΐδες*, was (Zs. f. vergl. Sprachf. VII 1858 109) 'Starkströmerinnen' oder (Philol. Jbb. Suppl. III 1857/60 336) 'Durchströmerinnen' heissen soll.

⁴) S. o. *[168_{2}; 180]*. Vgl. über die Sage auch Cook, *Journ. Hell. stud.* XIV 95 f.

⁵) Lewy, Semit. Fremdw. 233 stellte zu den Danaides [illegible] 'Fass' (?), Usener, Göttern. 206_{1}, einer Andeutung Gildemeisters folgend, die indischen Dämonen *Dánavas*.

⁶) Vgl. die indische Sitte, dass Mädchen als Regenzauber gefüllte Wasserkrüge in ein Feuer ausgiessen (Oldenberg, Rel. d. Veda 445); auch das Seihen des Somas (Oldenberg 603_{4}) wird mit dem Regen in Verbindung gesetzt. — Das Sieb ist im Regenzauber überhaupt wichtig; Schwartz, Schlangengotth. 6 vergleicht die Siebe der Wetterhexen; s. auch Kuhn, Westf. Sagen, Gebr. u. Märchen I 18; vgl. ebd. 203. — Eine ägyptische Zeremonie, Nilwasser in ein durchlöchertes Fass zu schöpfen, hat Diod. 1_{97} verglichen; C. Fries erinnert mich an die Sitte, aus der die von Suid. *Κάνωπος* nach Rufin. *Hist. eccl.* 2_{26} XXI S. 534 Mi. erzählte Legende herausgesponnen ist.

⁷) Vgl. Creuzer, Symb. III¹ 485 und besonders E. Rohde, Ps. I² 326 ff. Wolters,

tete[1]). Die Legende hat die Wasser schöpfenden Mädchen mit denen, deren Zorn sie versöhnen sollten, verschmolzen, und zwar lautete die ältere Form wahrscheinlich so, dass die Danaiden, als wegen des Freiermordes eine grosse Trockenheit eintrat, durch das Ritual mit dem Siebe und andere Sühnungen den Regen herbeizauberten; ziemlich früh aber wurde die Legende, wie es scheint, noch weiter dadurch umgemodelt, dass man die Mädchen vor Gericht gestellt und durch ein Gottesurteil freigesprochen werden liess[2]). Dies sind aber Umdeutungen; ursprünglich bezog sich der Mythos auf die Zeremonie der Wassergüsse, und zwar wird die Wasserspende, wie dies bei Regenopfern auch sonst bezeugt ist, in eine Erdspalte[3]) gegossen sein, durch welche nach dem Glauben jener Zeit die durstigen Seelen zur Oberwelt drängten. Es bezieht sich dann auf dasselbe Ritual der Sintflutmythos in seiner ursprünglichsten Gestalt, durch den diese ganze Vorstellungsreihe als dem Orient entstammend erwiesen wird[4]).

Mehrere andere Arten des Regenzaubers wurden, wie es scheint, mit den drei Blumen vorgenommen, die für den Totenkult ebenso wichtig waren, wie von den Bäumen die Silberpappel oder die Cypresse: mit den

Ath. Mitt. XVI 1891 399 scheint mir die Sitte nicht richtig zu verstehen, wenn er als ihren Ausgangspunkt den Wunsch der Ueberlebenden betrachtet, dem Toten einen Liebesdienst zu erweisen, den sie gern dem Lebenden erwiesen hätten.

[1]) Waser, Arch. f. Religionsw. II 1899 47—63 führt unter anderen deutschen Parallelen an, dass Hagestolze Wasser in durchlöcherten Körben tragen müssen. — Die Mysterien galten als Hochzeit; daher sollten die *ἀμύητοι* in der Unterwelt Wasser in zerbrochenen Gefässen schöpfen; vgl. Paus. III $31_{9; 11}$; Dieterich, Nek. 70_1.

[2]) Diese von Dümmler, Delph. 19 ff. erschlossene Sagenfassung ist allerdings nicht bezeugt. Aber erstens war das Wassertragen im Siebe ein Gottesurteil (Plin. 28_{12}; s. o. *[726_1]*), zweitens erzählt der spätere Danaidenmythos (Aisch. *Δαναίδες*; vgl. G. Hermann, *Op.* II 330; s. auch Paus. II 19_6; 20_7; Apd. 2_{21} [von Maass, *Suppl.* XXVIII, der Pind. *P* 9_{112}; *N* $10_{1; 7}$ vergleicht, auf Hsd., vgl. *fr.* 49, zurückgeführt]; Waser a. a. O. 56), dass die Mädchen vor Gericht freigesprochen wurden. — Die Deutung des Danaidenmythos bei J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XX 1900 111 scheint mir nicht zutreffend; noch weniger die von Bachofen, Mutterr. 147.

[3]) Vgl. o. *[446_6]*. Wenn, wie es dort als Möglichkeit angedeutet ist, die eleusinischen Plemochoai (Bernays, Theophr. 184_{33}; Bötticher, Philol. XXIV 1866 235) ein solcher Regenzauber waren, so liegt es in der That nahe, auf diese Zeremonie zu beziehen, was Prokl. *Tim.* V 293c überliefert *εἰς μὲν οὐρανὸν ἀναβλέψαντες ἐβόων· ὕε* (so Bötticher a. a. O., für das überlieferte *υἱέ*) u. s. w. Entstammt auch der N. des sikyonischen Königs Plemnaios (Paus. II 5_8) einer Legende zu einem solchen Ritus?

[4]) S. o. *[446]*. Usener *[s. o. 722_1]* bestreitet, dass die Griechen ihre Flutsage von Semiten empfingen, obwohl er (248 ff.) aus den Bronzeschiffchen von Vetulonia und Sardinien folgert, dass bereits im VII. Jh. auch der semitische Flutbericht nach dem Westen gelangt sei. Die thatsächlich vorhandenen Uebereinstimmungen sucht er zu beseitigen, indem er die griechischen Angaben nachträglich durch die orientalischen Berichte beeinflusst wähnt. So soll z. B. (Usener 254 f.) die Angabe von der ausgesendeten Taube (Plut. *soll. anim.* 13), die er auf die Haustaube bezieht, deshalb nicht echt sein können, weil diese erst 492 v. Chr. nach Griechenland gelangte. Ursprünglich haben aber sowohl die Vorderasiaten, die wahrscheinlich erst durch Dareios' Feldzüge die indische Taube kennen lernten, wie die Griechen hier die Waldtaube genannt; nicht als Hausvogel, sondern als Wettervogel wird die Taube ausgesendet, und als uralt wird sie auch für den griechischen Mythos durch die Parallele des Argonautenmythos *[571_8]* erwiesen. Useners Rekonstruktion der Geschichte des Mythos nimmt m. E. einen unrichtigen Ausgangspunkt; er verkennt, dass der Mythos an Legenden zum Regenzauber anknüpft. Und doch hat er selbst diese Beziehung durch neue Beobachtungen gestützt, z. B. durch die, dass, wie in Nemea *[445_{20}; vgl. 187_{10}]*, so auch auf den geranischen Bergen *[445_{19}]* der Kult des Regengottes Zeus Aphesios mit der Flutsage verbunden war (vgl. die Sage von Megaros, Paus. I 40_1 mit ebd. 44_9). Usener 232 leitet den N. von *ἀφιέναι* 'niedersetzen' ab.

stark duftenden, schwer zu bestimmenden und auch von einander nicht immer zu unterscheidenden Pflanzen, die die Griechen *ὑάκινθος*, *νάρκισσος* und *ἶρις* nannten. Erstere ist wahrscheinlich nach dem Regen genannt[1]); die den Hyaden gleichgesetzten Hyakinthides[2]) stammen wahrscheinlich aus einem Regenzauber des Dionysoskultes von Sphendale; der Sage von Hyakinthos, den Apollon mit dem Diskos tötete[3]), scheint ein Ritus zu Grunde zu liegen, in dem man den Saft der Regenblume mit dem Regenstein auspresste. Dass auch der *νάρκισσος* innerhalb der mittelgriechischen Kultur zum Regenzauber diente, davon hat sich eine Spur in der Sage von dem Wasser schöpfenden Narkissos (u. § 286) erhalten. Das Wasser schöpft nach antiker Vorstellung der Regenbogen[4]) (oder die Regenbogengöttin) Iris, und eben diesen, in dem man später gewöhnlich die dritte der drei genannten Blumen, die *ἶρις*, zu erkennen glaubte, hat eine mittelgriechische Sage als *νάρκισσος* gefasst: denn nur der Regenbogen kann die Blume sein, die Gaia, um Persephone zu betrügen, hervorspriessen

[1]) Diese Deutung, zu der die mit Unrecht verdächtigte Glosse Hsch. *ὑακίζει* zu vergleichen ist, scheint mir besser als die jetzt herrschende, zuletzt von S. Wide, Lak. Kulte 95; Maass, DLZ XVII 1896 327 empfohlene, die Hya-k. = *iuven-c-us* 'Jüngling' setzt, oder als die von Meister, Griech. Dial. II 322, der den Apollon Hyakinthios als den Gott der Ferkel deutet. Hyakinthos ist der mit Apollon später ausgeglichene (vgl. über Tarent Polyb. VIII 30_{2} H. und im allgem. Rohde, Ps. I² 137—141), vorher chthonisch gewordene *[o. 165_{16}]* Regengott von Amyklai; als Regendämon hat ihn z. B. schon Welcker, Kl. Schr. I 24 ff. erkannt. Um Regen wird vielleicht auch der kyprische Apollon Amyklos angerufen: Meister, Gr. Dial. II 149; Ohnefalsch-Richter, KBH 233***, der nicht m. R. ebd. 341 den lakonischen Gott für dem kyprischen nachgebildet erklärt. Auf den spartanischen Mzz. hat der Ap. Amyklaios eine Ziege zur Seite, nach Wide a. a. O. 89 wegen des Zusammenhanges der Aigeiden mit Amyklai (Pind. *I* 7 $[6]_{14}$; vgl. Busolt, Gr. Gesch. I² 207_{5}): ist dies richtig, so haben wahrscheinlich die Aigeiden in Amyklai mit Ziegenopfern Wetterzauber getrieben.

[2]) Vgl. o. *[S. 46_{7} ff.]*.

[3]) S. o. *[S. 165 f.]*. Der *δίσκος Κυναιθεύς* (Lykophr. 400) scheint auch ein Regenstein gewesen zu sein *[vgl. o. 776_{2}]*.

[4]) Emped. 480 M. *Ἶρις δ' ἐκ πελάγους ἄνεμον* (vgl. *P* 549; Anaxag. beim Sch. Townl. z. d. St.; die Winde holt Iris, *Ψ* 198) *φέρει ἢ μέγαν ὄμβρον*; Plaut. *Curc.* 129; V*G* 1_{380}; Ov. *M* 1_{271}; Stat. *Th.* 9_{404}; (Plut.) *plac. phil.* III 5_{2}. Vgl. Mein., *An. Alex.* 106 *fr.* 65 *[s. o. 820_{1}]*. Nach Geop. 1_{3} u. aa. bedeutet wenigstens ein doppelter Regenbogen Regen. Anderes bei Bergk, Kl. Schr. II 701_{136}. — C. Friederichs, *De Iride dea veterum artificum monumentis illustrata*, Gött. 1892 Diss. S. 5 trennt mit Maass, Indog. Forsch. 1891 S. 160 *[o. 418_{2}]* Iris (von *ϝίεσθαι* 'eilen') von *ἶρις* 'Regenbogen' (das er zu *εἴρειν* stellt) und meint, erst ein später Mythendeuter habe beide zusammengebracht. Letzteres ist unzweifelhaft falsch, da Iris in einem gewiss alten Mythos die Boreaden verhindert, die Harpyien zu töten (Ap. Rh. 2_{286}; schönes rf. Vb., Rizzo, Röm. Mitt. XV 1900 249 T. III; bei Hsd. *fr.* 82 Rz. ist Iris durch Hermes ersetzt), wie es ihrer Naturbedeutung entspricht, und da schon Alk. *fr.* 13b Iris zur Gemahlin des Zephyros macht; ersteres ist mindestens unsicher. Dass die Göttin *ϝῖρις* hiess, lässt sich aus der Formel *ὠκέα Ἶρις*, sowie aus einigen anderen Verbindungen der *Ilias* (*Θ* 399; 409; *Λ* 186; *O* 158; *Ω* 77; 117; 144; 159) — die *Odyssee* führt die Göttin selbst nicht ein, vielleicht, weil sie nach dem epischen Stil meist kriegerische Aufträge zu überbringen hat — vermuten; vielleicht gehört die lakonische *Βῖρις* (Paus. III 19_{3}; S. Wide, Lak. Kulte 267 und dagegen Hitzig-Bluemner z. d. St.), die jetzt auch auf Thera (neben Athenaia) nachgewiesen ist (*IGI* III 365; Hiller v. Gärtringen, Vortr. auf der XLIV. Phil.-vers. Dresd. 1897 S. 21 des S.-A.), wirklich zu *Ἶρις*, denn wenn Thera kein *ϝ* besass, so könnte doch trotz G. Curtius, Arch. Ztg. XXXVIII 1880 133_{5} *B* phonetisch *ϝ* vertreten. Dagegen lautet *ἶρις* *Λ* 27 (wie aber auch *Ἶρις* *E* 353; 365; *Ψ* 198 und der nach ihr genannte Bettler Iros in der *Odyssee* gewöhnlich) vokalisch an. Zu einem Beweise reicht diese Differenz keinesfalls aus. — Ob die Pflanze oder der Regenbogen ursprünglich den N. Iris führte, ist zw., da dieser N. noch nicht gedeutet ist *[o. 418_{1}]*; die letzte Ableitung von *σειρος* (M. Mayer bei Roscher, ML II 336 ff.) ist durch die theraiische Biris alsbald ihres stärksten und beinahe einzigen Fundamentes beraubt worden. — Vgl. über Iris bes. A. Trendelenburg, Arch. Ztg. XXXVIII 1880 130—134 (im Anschluss an den Parthenongiebel); H. Berg-

lässt, und über deren süssen Duft Erde und Himmel und Meer lachen[1]). Auch später noch begegnet die Vorstellung von dem Regenbogen, der mit seinem göttlichen Duft alles erfüllt[2]) und selbst die Pflanzen duftend macht, die an seinem Fusse gewachsen sind[3]). Er galt als eine zwar wundervolle, aber zugleich gefährliche Erscheinung, als das Zeichen dafür, dass die unterirdischen Mächte zum Himmel emporsteigen, um von dort segensreichen Regen, jedoch auch Stürme und andere Plagen zu senden[4]).

268. Neben dem Regen sind die Winde für den Landmann wichtig; die Seefahrt, die für Griechenland kaum von geringerer Bedeutung war als der Ackerbau, hängt ganz von ihnen ab. Dem entspricht die Bedeutung der auf die Erlangung guter Winde gerichteten Kulte. Nach der seit dem Aufkommen des Heldengesanges feststehenden Auffassung sind es die olympischen Gottheiten, die der Winde walten, und zwar insbesondere Zeus, Apollon[5]), Poseidon[6]), Athene[7]) und Artemis[8]). Die meisten dieser göttlichen Wesen werden auch im späteren Kult um gute Winde und glückliche Fahrt angerufen: Zeus z. B. als Euanemos[9]), Urios[10]), Apobaterios[11]), Limenoskopos[12]), Apollon als Embasios[13]), Ekbasios[14]) und Asgelatas[15]), Athena als Anemotis[16]), wahrscheinlich auch als Aithra[17]) und Aglauros[18]). Gelegentlich werden aber auch andere Gottheiten teils in der Dichtung wie Rheia[19]), Aphrodite[20]), Hera[21]) als Verleiher guter oder böser Winde bezeichnet, teils im späteren Kultus als solche angerufen; ja

STEDT, *De Iride dea. Studia arch. com. acad. Ups.* 1881; C. ARNOLD, Progr. d. Gymn. zu Nordh. 1886 (behandelt die litterarischen Erwähnungen der I.), sowie die oben erwähnte Arbeit von C. FRIEDERICHS.

1) Hom. *h* 5_8 ff.

2) Z. B. Theophr. *caus. pl.* VI 17_7; Plin. *n h* 17_{39}.

3) Genannt wird namentlich die Unglücksblume (MURR, Pflanzenw. 110) Stachelginster, *aspalathus*, Plin. *n h* 12_{110}; vgl. 24_{112}.

4) Auf Zeus ist dies P 547 übertragen; vgl. o. *[418$_2$]*. Als semitische Vorstellung will WELLHAUSEN, Reste arab. Heident.² 209 erweisen, dass der Regenbogen eine Waffe sei, die der pfeilschiessende Gott in die Wolken legt, wenn er ausgetobt hat.

5) *Α* 479.

6) *ε* 293; *η* 272; *λ* 400; 407. Auf der Seefahrt wird natürlich dem Poseidon geopfert, z. B. *γ* 178.

7) Gute Winde sendet sie *β* 420; *ε* 383 ff.; *ο* 292; Sturm *ε* 109. Vergl. u. *[§ 295]*.

8) Vgl. z. B. die Iphigeneiasage.

9) Sparta, Paus. III 13_8; vgl. USENER, Rh. M. LIII 1898 346.

10) Aisch. *hik.* 594; *AP* XII 53_7; *AP app.* 283. Er hatte einen Kult a) in Delos (*bull. corr. hell.* VI 1882 343; b) am Pontus, nicht fern Chalkedon, Arrian *peripl.* 37 *GGM* I 401; *CIG* 3797. Das Heiligtum hiess (Marc. Her. *GGM* I 568_7) kurzweg *Ἱερόν*; vgl. Hdt. 4_{87} a. E.; Demosth. 20_{36}; 50_{17} u. aa. — S. auch DITTENBERGER, Herm. XVI 1881 166_4; KAIBEL, *Ep.* 779. Sonst wird der Gott erwähnt von Aisch. *suppl.* 594; Meleagr. *AP* XII 53_8; *app. epigr. AP* II S. 847_{283} J. Ueber Cic. *Verr.* IIIV 57_{128} (Syrakus) s. JAHN, Arch. Aufs. 31 ff., der (35 zu 34_9) auch an Zeus Ikmenos (Eust. Ξ 16 S. 964_{63}) erinnert. Vgl. auch OVERBECK, Kunstm. III 219—222. Ob Urion in Daunien nach dem Z. *Οὔριος* heisst, ist zw. — Zu Zeus als Windgott vgl. *Διὸς οὖρος*, *ε* 176; *ἐπὶ δὲ Z. οὖρον ἴαλλεν*, *ο* 475; Hom. *h* 2_{288} *ἦλθ' ἄνεμος Ζέφυρος μέγας αἴθριος ἐκ Διὸς αἴσης*; Ap. Rh. 2_{525} *ἐτήσιαι ἐκ Διὸς αὖραι*.

11) *Ἀχαιῶν λιμήν*? Arr. *anab.* I 11_7.

12) Kallim. *fr.* 114.

13) S. o. *[317$_{19}$]*.

14) S. o. *[317$_{18}$]*. Vgl. *AP* X 25_1 (Antip.) *Κεφαλλήνων λιμενοσκόπε*. Vielleicht gehört hierher der troizenische (Paus. II 32_2) Ap. Epibaterios; vgl. aber das *ἐπιβατήριον θεῶν Ἀθηνᾶς καὶ Ἀπόλλωνος* in Side, *CIG* III 4532 ff.

15) S. o. *[246$_7$ f.]*.

16) In Mothone, Paus. IV 35_8.

17) Auf Athenas Antrieb wird Aithra betrogen, Paus. II 33_1 f.; vgl. o. *[S. 191]*.

18) Agraulos, d. i. Aglauros, steht neben Athena in Salamis auf Kypros, Porph. *abst.* 2_{54}; Euseb. *pr. ev.* IV 16_{31} H.; Kyrill. *in Iul.* IV 129 (LXXVI S. 697 Mi.).

19) Orph. *h* 14_{11}; Ap. Rh. 1_{1132}.

20) Ueber Aphr. *Εὔπλοια* s. u. *[§ 300]*.

21) *Ο* 26 sendet sie dem Herakl. Sturm; vgl. o. *[S. 480$_7$; 492]*.

es ist die Macht über Wind und Wetter geradezu ein allgemeines Kennzeichen göttlichen Wesens[1]), das sogar niederen Gottheiten, wie Kirke[2]) oder Kalypso[3]), und in den Dichtungen, die einen Einfluss der Verstorbenen auf die Erde nicht grundsätzlich verwerfen, auch Heroenseelen[4]) zukommt. — So wahrscheinlich es nun auch ist, dass der hier angedeutete Vorstellungskreis des späteren Griechenlands ältere und älteste Bestandteile enthält, so kann er doch als Ganzes kaum früher entstanden sein als das Heldenlied, weil er das göttliche Wesen bereits so weit über das natürliche Phänomen hinausgerückt zeigt, wie es in Griechenland wahrscheinlich erst seit dem Einfluss des Heldenliedes möglich war. Es haben sich auch ziemlich zahlreiche Spuren einer anderen Auffassung erhalten, wonach es bestimmte dämonische Wesen waren, denen man eine spezifische Wirksamkeit beim Unwetter zuschrieb. Auch später noch wurden in der Not des Meeres niedere Gottheiten, wie die samothrakischen Götter oder Glaukos angerufen. Auch Opfer an die Winde selbst werden erwähnt: allerdings erst seit den Perserkriegen[5]), doch lässt sich hieraus keineswegs jüngerer Ursprung oder gar ausländische Herkunft dieser Riten folgern[6]). Dazu kommt eine allerdings nicht sehr grosse Anzahl von Zaubereien, durch die man gutes Wetter heraufzaubern zu können glaubte[7]). Manche alte Vorstellung hat sich endlich, wie bemerkt, in dem erhalten, was man später dem Einflusse der grossen Götter auf das Wetter zuschrieb. Alles

---

[1]) Es wird daher auch allgemein gesagt, dass die Unsterblichen (*δ* 586; *ρ* 148) oder einer von ihnen (*H* 4; *ο* 34) den Wind senden. Ἀθανάτοισι (*B* 306), θεοῖσι (*γ* 159) opfern die Griechen vor Antritt der Seefahrt.

[2]) *λ* 7; *μ* 148.

[3]) *ε* 167; 268; *η* 266.

[4]) Achilleus bei der Abfahrt der Griechen aus Troia *[694₃]*; er ist freilich ursprünglich Gott, und zwar gerade auch Seegott *[845₁; ₁₀]* gewesen, und es könnte daher dieser Zug von diesem seinem Ursprung her an ihm haften.

[5]) Die ältesten Beispiele eines dauernden Kultus sind der Altar der Winde in Thyia, von den Delphern (Hdt. 7₁₇₈), und der des Boreas am Hilisos, von den Athenern (Hdt. 7₁₈₉; Plat. *Phaidr.* 3 S. 229c; Paus. VIII 27₁₄; vgl. Ail. *π α* 7₂₇: Themistokles Ἀθηναίους ἐδίδαξε θύειν τοῖς πνεύμασι. — Kuchenopfer scheint Matron bei Athen. IV 13 S. 134e zu bezeugen; ἑορταί und θοίνη erwähnt Hsch. Βορεασμοί) erbaut, beide aus der Zeit der Perserkriege. Die Thurier opfern dem Boreas, als die Flotte des Dionysios durch einen Sturm zerstört war (Ail. *v h* 12₆₁), die Megapolitaner, als sie durch ihn von dem Heer des Agis befreit zu sein glaubten (Paus. VIII 36₆). Ein Altar des Zephyros wird in Athen (Paus. I 37₂), einer der Winde in Koroneia (ebd. IX 34₃) erwähnt.

[6]) Wie Stengel, Herm. XVI 1881 346—350 und noch ebd. XXXV 1900 627 ff. meint.

[7]) In die Zeit der vorherrschenden Geschlechtskulte sind sicher oder wahrscheinlich zurückzuführen: die Kulte der korinthischen Ἀνεμοκοῖται (Hsch. *s v*), der athenischen Εὐδάνεμοι (Töpffer, AG 110 ff.) und der Χαλαζοφύλακες in Kleonai, welche Blut aus dem eigenen Finger sogen, wenn Opfertiere zur Beschwichtigung des Hagelwetters fehlten (Sen. *qu. nat.* IV 6₂ f.; vgl. Plut. *qu. conviv.* VII 2₃; von Jevons, *Introd.* 171 totemistisch gedeutet). Lieder zur Beruhigung der Stürme werden (Philostr. *v. Ap.* VIII 7₈) Soph. und Simon. (*PLG* III⁴ 397) zugeschrieben. Auf einen alten Ritus weist die Sage vom zugebundenen Schlauche des Aiolos, *κ* 23; über das Binden der Winde vgl. Schwartz, Zs. d. Vereins f. Volksk. I 1893 448—451 u. Nachkl. prähist. Volksgl. 20; über die Winde im Sack s. Grimm, DM I² 607; II³ 1041; Frazer, *Golden bough* I 27. Vgl. auch Macdonald, *Proceed. of the soc. of bibl. arch.* XIII 1890/1 162. Auch der Ritus mit den ausgespannten Eselshäuten *[o. 798₆]* lässt sich vergleichen. Nach Plut. *qu. conv.* IV 2₁ schützt ein Robbenfell gegen Wetterschaden; vgl. o. *[800₃]*. In Tarent Opfer des Esels ἀνέμωτας, s. Hsch. *s v*. Zu dem Sturmstein in Kyrene (Plin. *n h* 2₁₁₅) ist vielleicht der theraiische mit der Aufschrift μὴ θίγγανε (*IGI* III S. 230 zu 451; Hiller v. Gärtringen, Thera I 150₄₁) zu vergleichen. Ueber anderen Wetterzauber s. Ov. *a* I 8₁₀; Plin. *n h* 17₂₆₇; Bouché Leclercq, *Hist. de la div.* I 203. Vgl. auch Mannhardt, Myth. Forsch. 156 ff. bes. 163 f., der aber die Riten falsch deutet, und über Wetterzauber der Magier Hdt. 7₁₉₁.

dies zusammengenommen gibt die Möglichkeit, auch von diesen bisher wenig beachteten Riten eine einigermassen vollständige Kenntnis zu gewinnen.

Nach der wahrscheinlich ältesten Vorstellung stammen die Winde aus den Himmelshöhen. Sie vermitteln zwischen der himmlischen Welt und der irdischen: sie heben einerseits, wenn der Mensch das Opferfeuer entflammt hat, den Dampf empor zu den Himmlischen[1]), andererseits haben sie zuvor von dem ewigen Feuer oben die Flammen herbeigebracht, um das Opferfeuer zu entzünden[2]). Daher gelten auch die vier Winde Argestes, Zephyros, Boreas und Notos als Söhne der Eos[3]). Denn eben sie ist es, deren Glut jene ferne Zeit als das göttliche Urbild des Feuers betrachtete, das der Mensch des Morgens entflammt. Die freundlichen Winde verschwammen daher in der Vorstellung mit den himmlischen Lichterscheinungen, von denen sie stammen. Die alte Vorstellung von dem am Himmel hinsegelnden Sonnenkahn[4]) musste zu dem Glauben führen, dass die Sonne am Himmel aufsteige, getragen von gleichmässigen, ruhigen Winden[5]): so und wohl auch aus andern Gründen wurde Helios der Gebieter über die freundlichen Winde. Der Sonnengott Perseus bezwingt das Meerungeheuer und die Gorgone; ersteres bezieht sich sicher auf die Meeresstürme, und auch die Gorgolegende muss in fernem Altertum bisweilen in diesem Sinn erzählt worden sein[6]). Die Heliade Medeia hat die Lieder gesungen, mit denen in Titane die Winde bezaubert werden[7]). Ihr alter Paredros (o. S. 130; 545) Diomedes ist ebenfalls ein Dämon freundlicher Winde gewesen[8]). Als solcher erscheint er, abgesehen von einigen später zu erwähnenden Artemisdiensten, besonders im Kult der die Winde beherrschenden Athena, deren Kultgenosse er an mehreren Kultstätten gewesen sein muss: das Heiligtum der Anemotis in Mothone soll er gestiftet haben[9]); er ist Kultgenosse der salaminischen Aglauros[10]) und wahrscheinlich der Aithra[11]) gewesen. — Ziemlich deutlich ist die Vermischung zwischen freundlichen Winden und Lichtgottheiten bei den indischen Açvin zu erkennen. Gleich den Dioskuren waren diese himmlischen Zwillinge wahrscheinlich ursprünglich Gottheiten der beiden Zwillingssterne im Zodiakos (727 f.), denen das Altertum die

---

[1]) Θ 549.

[2]) So ruft Achilleus Ψ 195 ff. die Windgötter Boreas und Zephyros an, als der Scheiterhaufen nicht brennen will. Caracalla hat das nachgeahmt, Hdn. IV 8_5.

[3]) Von Astraios, Hsd. Θ 378 ff. Durch die vier Hauptwinde werden die Winde insgesamt bezeichnet. In einer anderen Quelle fand der Redaktor dieser Theogonie, dass die Winde von Typhoeus abstammen, er hat den Widerspruch ausgeglichen, indem er die verderblichen Winde Typhoeus' Kinder nennt (869 ff.).

[4]) S. o. *[380_4]*.

[5]) Diese Vorstellung klingt auch später noch oft durch; z. B. Nonn. *D* 37_{77} ff.: *καὶ θάλαμον ῥοδόεντα λιπὼν μητρώιον Ἠοῦς | πυρκαϊὴν φλογόεσσαν ἀνερρίπιζεν ἀήτης | πάννυχος, αἰθύσσων ἀνεμοτρεφὲς ἀλλόμενον πῦρ. | καὶ σέλας ἠκόντιζον ἐς ἠέρα θυιάδες αὖραι | γείτονες Ἠελίοιο.*

[6]) Vgl. u. *[837_1]*. Einen engeren Zusammenhang zwischen beiden Sagen konstruiert M. Mayer, XL. Philologenvers. Görlitz 1889 347: er verknüpft das *κῆτος* mit Keto, die dem Phorkys die Gorgonen geboren haben sollte (Hsd. Θ 270 ff.). Hier ist aber ein zufälliges Zusammentreffen leicht möglich.

[7]) Paus. II 12_1.

[8]) Vgl. bes. Klausen, Ae. u. P. 1200—1207.

[9]) Paus. IV 35_8.

[10]) Vgl. Porph. *abst.* 2_{54}; vgl. Euseb. *pr. ev.* IV 16_{31} H.

[11]) S. o. *[627_1]*. — Nach seiner Errettung aus dem Sturm stiftet Diomedes die Stadt Aithria, angeblich das spätere Atria: StB. *s v* 143_{16}; auch das kann an eine alte Kultlegende anknüpfen.

Kraft, gutes Wetter zu machen, zuschrieb; im Veda erscheinen sie aber vorzugsweise als morgenliche Lichtgötter. Bei den Dioskuren[1]) und demjenigen unter den zahlreichen nachgebildeten Brüderpaaren, bei dem die ursprüngliche Beziehung auf den Wind am deutlichsten erkennbar ist, bei den Boreaden[2]), ist die Funktion des Entzündens der irdischen oder himmlischen Lichter nicht nachweisbar; dagegen haben sich in einem anderen Mythos dieses Typus, in der Medusasage, deutliche Spuren dieser eigentümlichen Doppelbeziehung erhalten. Medusa war in der einen der beiden Bedeutungen, die man schon in alter Zeit dem Mythos unterlegte, die Nacht oder vielmehr die letzte Nachtwache, durch deren Tötung das Ross geboren wird, das den Wagen der Eos zieht. Aber von dieser Deutung findet sich eine Abwandlung, in der die Nacht durch die finstere Sturmwolke ersetzt ist[3]): Gorgos Haupt wird an das Sturmschild, die Aigis, geheftet, und Pegasos trägt den Kämpfer gegen den Dämon des Ungewitters, die Chimaira. Als Entflammer des irdischen Feuers erscheinen die himmlischen Zwillinge in keiner der zahlreichen griechischen Versionen ihres Mythos; dagegen haben sich Spuren davon erhalten, dass man durch Feuerentzündung die freundlichen Windgötter herbeirufen zu können

---

[1]) Der sturmbeschwichtigende Charakter der Dioskuren und ihrer Sterne wird oft hervorgehoben *[164 $_7$ f.]*; wenn letztere bisweilen als den Schiffern gefährlich bezeichnet werden (Porph. Hor. c I 3 $_2$; Fulgent. *mit.* 2 $_{13}$), so ist dies wohl nur Verwechselung mit der einfachen Flamme, in der man im Altertum Helena zu erkennen glaubte und die noch heute in Griechenland unter dem N. *τελώνια* für verderblich gehalten wird, Bent, *Cycl.* 47 f. Vgl. auch Schmidt, Volksl. d. Neugr. 174.

[2]) Nach Studniczka, Kyr. 26 waren die Boreaden ursprünglich eine selbständig bestehende Vielheit von Winddämonen. Ist dies richtig — wofür jedoch m. E. die Beweise mangeln — so ist jedenfalls der Dioskurentypus auf sie nachträglich übertragen.

[3]) Lauer, Syst. 324 f.; Furtwängler, Arch. Zeit. XL 1882 197 ff.; Roscher, zuletzt im ML I 1698. Ausser dem Namen Euryale *[o. 186]* weist auf diese Bedeutung der Gorgo namentlich der Namen der Insel Sarpedon, Sarpedonia, wo sie wohnen sollten (*Kypr. fr.* 21; Zenob. 5 $_{86}$; Suid. Phot. *Σαρπηδονία ἀκτή*). Dieser ist freilich nicht zu deuten, denn die Versuche, ihn von *ἁρπάζω* (z. B. Gerhard, Gr. Mythol. 322 $_1$) oder von *ἅρπη* (*EM Σαρπ.* 708 $_{49}$; Perseus führt die Harpe) oder aus dem Phoinikischen (Tiele, *Rev. de l'hist. de rel.* II 1880 139; anders Oppert, *Mél. d'arch.* II 1875 245; für nichtgriechisch hält den N. auch Hoffmann, Gr. Dial. III 340) abzuleiten, sind gescheitert. Indessen weist doch die Sage, dass Boreas die Oreithyia zum sarpedonischen Felsen trug (Pherek. *FHG* I 97 $_{104}$; vgl. Ap. Rh. 1 $_{216}$), darauf, dass die Insel oder der Felsen zu den mythischen Heimatstätten der Winde gehörte. Der Namen muss in den ältesten Schichten sehr berühmt gewesen sein: das zeigt seine weite lokale Verbreitung, besonders in Thrakien (*τόπος .. ἀεὶ κλυδῶνας ἔχων καὶ κυματιζόμενος, ἱερὸν Ποσειδῶνος*, Zenob. 5 $_{86}$; man erzählte von einem Sarpedon, Poseidons S., den Herakles bezwungen, Alb. Taf. bei Jahn, Bilderchr. 71 $_{81}$; Apd. 2 $_{105}$) und an der Südküste von Kleinasien, wo wir auch ein Heiligtum des Apollon Sarpedonios (Diod. 32 $_{11}$; Zos. 1 $_{57}$) und ein enthusiastisches Orakel der Artemis Sarpedonia (Str. XIV 5 $_{19}$ S. 676), den Heros Sarpedon, den mit der Gorgonensage verbundenen (Aisch. *Prom.* 793) ON. *Κισθήνη* (Str. XIV 3 $_7$ S. 666), sowie zahlreiche Perseussagen (s. o. *[331]* und über kilikische Mzz. Imhoof-Blumer, *Journ. Hell. stud.* XVIII 1898 174 ff.) finden. Eben dort ist auch eine mittelalterliche Legende von einem abgeschlagenen aus dem Meere auftauchenden Kopf, der je nach seiner Bewegung Sturm oder schönes Wetter verkündet, lokalisiert: nicht unwahrscheinlich vermutet M. Mayer, XL. Philol.-versamml. Görlitz 1889 346 f. hier einen letzten Rest der Gorgosage. — Die Sage scheint überhaupt lange fortgelebt zu haben; eine seltsame Verdrehung teilt Liebrecht zu Gerv. Tilb. *ot. imp.* 93 mit. Zur Vorstellung vom Kopf der Wolke vergleicht Roscher, ML I 1700 Lucr. 4 $_{136}$ *nam saepe Gigantum | ora volare videntur et umbram ducere late.* Auch Gorgo selbst scheint als Sturmdämon noch im Altertum aufgefasst zu sein (vgl. Six, *De Gorgone* 92); die Darstellung des mit Flossen rudernden Gorgoneions ist m. E. eher auf eine gefährliche Meergottheit als mit Furtwängler, *Strena Helb.* 91 auf die chthonische Gorgo (λ 634 vgl. o. *[396 $_8$]*; Rohde, Ps. II[3] 408) zu beziehen.

wähnte: in einer dem allgemeinen Typus ferner stehenden, orchomenischen Sagenfassung wird ihre Geburtsgeschichte durch den aus der Phönixsage stammenden Zug von der Geburt aus der brennenden Leiche ersetzt[1]). Die Sterngottheiten sind hier nicht Zwillinge, sondern Söhne zweier Schwestern, die nach dem Windvogel Koronides heissen. Von dieser Sagenform gibt es auch eine vom Dioskurentypus unbeeinflusste Variante: Asklepios, der Gott des milden Himmelsglanzes, wird von der brennenden Koronis geboren. Die Mythen scheinen sich auf ein verschollenes Ritual zu beziehen, das durch die Verbrennung des in dem Sturmvogel wohnhaften Wetterdämons gut Wetter herbeiführen sollte.

Denn ebenso wie man den Feuer- und Regengeist in Tieren bestimmter Art wohnend dachte, hat man auch dem Wettergeist bestimmte Tiergestalten zugewiesen. Ausser der Robbe, die als Feuertier zu dem Gewitter in Beziehung stand[2]), und ausser der Ziege, die durch ihren phoinikischen Namen (S. 822) als Wohnsitz auch des Sturmdämons empfohlen wurde und die als Chimaira den nach antikem Wahn aus Vulkanen hervorkommenden Sturm bezeichnet[3]), galten namentlich die schnell laufenden oder fliegenden Tiere als Bringer der Winde; dabei lässt sich bisweilen noch erkennen, dass hellfarbige Tiere als Sitze der freundlichen, dunkelfarbige als Sitze der gefährlichen Windgeister betrachtet wurden[4]). Unter den Vierfüsslern ist besonders das Ross im Windzauber wichtig; von seinen vielen mythologischen Beziehungen tritt diese am meisten hervor. In Schwaben sagt man, wenn der Wind durch das Korn geht, ‘da läuft das Pferd’[5]), Wellen nennt der Italiener grosse Rosse, Cavalloni; Poseidon fährt mit seinen Rossen durch die Wogen[6]). Dem ältesten Griechen aber war die Bezeichnung des Windes als Ross mehr denn ein blosses Bild; man glaubte, dass der Winddämon selbst Pferdegestalt habe, wie Pegasos[7]), oder dass manche Rosse Einfluss auf Wind und Wetter hätten, weil ihre Vorfahren von den Dämonen des Windes erzeugt[8]) oder geschaffen[9]) oder geschenkt[10]) seien. Wenn man solche schon durch ihre Abstammung als Windrosse geltenden Pferde nicht besass, suchte man den Sitz des Winddämons dadurch festzustellen, dass man eine Anzahl Rosse

---

1) Vgl. o. *[81_4; 796]*.

2) S. o. *[798_5; 800_2; 835_7]*.

3) Dagegen fasst Usener, *Il. carm. qu. Phoc.* 40 (vgl. Rh. M. LIII 1898 374) die Chimaira als den löwenförmigen, vom Sonnengott Le(ont)ophontes bezwungenen Winterdämon (vgl. Pott, Zs. f. vergl. Sprachf. IV 1855 436; Schroeter, *Drac. Graec. fab.* 45 ff.), der nur infolge einer zufälligen Homonymie teilweise Ziegengestalt erhalten habe, und Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr. 124; Keller, Tiere d. klass. Altert. 42 meinen, dass *χίμαιρα* nur wegen des zufälligen Gleichklangs mit *hemār* ‘Erdpech’ eingetreten sei. Chimaira passt aber so vollständig zu den übrigen ziegenförmigen Gottheiten *[S. 822 f.]*, dass diese Annahme nicht notwendig und nicht berechtigt erscheint.

4) Ebenso werden die Rosse der Dioskuren gewöhnlich weiss dargestellt (schwarz auf dem von Fröhner, *Deux peint. de v. grecqu.* 1871 T. I herausgegebenen rhodischen Vb.).

5) Mannhardt, MF 167 hat auch diesen Ausdruck fälschlich auf seinen Vegetationsdämon bezogen.

6) *N* 23 ff.

7) M. Müller, *Contrib.* I 134 u. ö. vermutet, dass auch die Açvins ursprünglich als Rosse gedacht waren.

8) Die o. *[23_6 f.; 395_5; 442_3]* angeführten Sagen stammen teils unmittelbar aus Kultsagen, teils sind sie wenigstens Kultsagen nachgebildet.

9) Das ist wahrscheinlich mit der Ursprung der zahlreichen Sagen *[§ 293]*, in denen Poseidon das Ross erschafft.

10) Vgl. die Sagen vom athen. Erechtheus und vom troischen Erichthonios u. *[842_2]*.

wettlaufen liess[1]); das schnellste galt dann als das vom Wind besessene. Die griechischen Agone der späteren Zeit sind zum Teil aus solchen Proben erwachsen, durch die der Sitz des Sturmgeistes ausgekundet werden sollte. Das als dämonisch befundene Tier wurde nach älterem Ritus wahrscheinlich geschlachtet oder lebendig verbrannt[2]); seine Asche übergab man den Winden, wie man vielleicht noch heute Windopfer[3]) in die Luft streut. Dies ist von dem Opfer bezeugt, das auf dem Taygetos dem Helios[4]) oder den auch hier offenbar in seinem Dienst stehenden Winden[5]) dargebracht wird. Jünger scheint die im rhodischen Helioskult[6]) überlieferte Sitte, die Rosse ins Meer zu versenken, in dem man später die Windgeister heimisch dachte. — Nächst den Rossen werden die h i r s c h - und g a z e l l e n a r t i g e n Tiere als Sitze der Sturmdämonen betrachtet. Die Maruts, die Sturmgötter des Veda, fahren mit Gazellen. Die Iphigeneiasage weist auf ein Ritual, in welchem statt der Menschen Hirsche im Sturmzauber geopfert wurden. Artemis fährt auf dem 'sturmgleichen Wagen', der mit

---

[1]) Es ist dies allerdings nur von dem römischen *October equus* (Fest. *s v* 178 b$_{35}$; vgl. GRIMM, DM II[3] 1002) bezeugt, den MANNHARDT, MF 156—201 als Vegetationsdämon erklären zu können glaubte, der aber doch durch die Verwendung seiner Asche unzweifelhaft an das Windopfer auf dem Taygetos *[s. u.]* erinnert. Es findet sich denn auch wenigstens eine sichere Spur dieses Rituals im griechischen Mythos. Der Aressohn (Apd. 1$_{59}$ u. aa.) Euenos 'der gute Zügler', der die Freier seiner T. Marpessa zum Kampf auf Tod und Leben zwingt (Bakchyl. *fr.* 61) und mit ihren Schädeln seine Mauern schmückt (Sch. *Il.* 9$_{557}$ BD; Tz. *Lyk.* 160 erzählt die Geschichte von Oinomaos, der aus den Schädeln der Freier seiner T. einen Tempel bauen wollte *ὥσπερ καὶ Ἀνταῖος καὶ Εὔηνος καὶ Φόρβας καὶ Διο[μήδης] ὁ Θρᾷξ καὶ Κύκνος ὁ ὑπὸ Ἡρακλέους ἀναιρεθείς*), schlachtet seine Rosse, nachdem er Idas, der auf seinem Flügelwagen Marpessa geraubt, nicht hat einholen können (Sch. *Il.* a. a. O.). Marpessas Namen weist auf einen Windzauber *[o. 342]*; es werden später deutlichere Spuren dieses Legendentypus zur Sprache kommen. Dieser Mythos entscheidet aber auch für die offenbar verwandte Oinomaossage, bei der das Rossopfer nicht erwähnt wird. Es ist zwar nicht ganz ausgeschlossen, dass ein Teil der Beziehungen erst nachträglich durch Uebertragung von Zügen aus der Oinomaossage geschaffen ist; Oinomaos ist später ja auch genealogisch mit Euenos in Verbindung gesetzt, indem dieser (S. der Sterope und) Gatte von Oinomaos' T. Alkippe ([Plut.] *parall. min.* 40) heisst; aber sicher ist Oinomaos von Haus aus eine Parallelfigur zu Euenos gewesen. Seine Rosse heissen schneller als der Nordwind (Hyg. *f.* 84) oder von den Winden gezeugt (Myth. Vat. I 21); schon dieser gewiss alte Zug weist nach allen Analogien darauf, dass auch seine Rosse in der Legende geschlachtet wurden.

[2]) Nach Str. V 1$_{9}$ S. 215 wird bei den Enetern dem Diomedes, der sich auch hier als Windgeist zeigt, ein Schimmel geopfert; lebendig verbrannt wird das Ross dem sallentinischen Juppiter Menzana, Fest. *Oct. equus* 181 a$_{6}$.

[3]) Mehl, Brei, Salz u. dergl. Viele Beispiele bei WUTTKE, Deutsch. Volksabergl.[2] 275 = [3] 292 f.; ULR. JAHN, Deutsche Opfergebr. 57 ff. Die ausgestreute Asche der wettermachenden Hexen, die an die Stelle der Wetterdämonen getreten sind *[845$_{8}$]*, soll Sturm erregen, GRIMM, DM II[3] 1041.

[4]) Paus. III 20$_{4}$. Danach und nach den im folgenden besprochenen Ritualresten scheint man sich die Sonnenrosse als die den Sonnenwagen ziehenden Winde vorgestellt zu haben.

[5]) Fest. a. a. O. 181 a$_{4}$. — Es sind aus Griechenland nur Opfer von Schimmeln bezeugt (STENGEL, Philol. XXXIX 1880 183 f.); ist das nicht Zufall, so muss man wohl annehmen, dass man durch das Verstreuen der Asche den guten Windgeist in die Luft zu senden glaubte.

[6]) S. o. *[265$_{12}$]*. Wahrscheinlich als Sturmgott werden dem Poseidon Rosse (Arr. *an.* VI 19$_{5}$; Dion Kass. 48$_{48}$; ein *λευκῶν ἵππων ἅρμα* nennt App. *Mithr.* 70; Fest. Paul. *Hippius* 101$_{11}$; RHANGABÉ's Vermutung (II S. 463 zu 821 b ist sehr zw.), freilich auch Stiere (Plut. *VII sap. conv.* 20) und vielleicht sogar Menschen (Dion Kass. a. a. O.) ins Meer versenkt Die Versenkung der Rosse kommt auch im Opfer an die Flüsse (*Φ* 132; vgl. STENGEL, Phil. Jbb. 1891 449 ff.), ferner bei einer Süsswasserquelle im Meer nahe der argolischen Küste (Paus. VIII 7$_{2}$ Deine 'die Furchtbare'? oder = *δίνη*?) vor; dass die Rossopfer auf Poseidon übertragen wurden, weil dieser an die Stelle des morgenländischen Sonnengottes getreten sei, ist eine nicht wahrscheinliche Vermutung von BOECKH, Kl. Schr. V 201 zu 200$_{2}$.

Hirschen bespannt ist[1]); sie selbst nimmt die Gestalt einer Hindin[2]) an, ebenso wie Taygete[3]), die nach einem ihrer Kultnamen heisst. Iphigeneia und Taygete gehören zu einem Kulttypus, in dem Artemis mit Dionysos gepaart durch Thyiadenzüge verehrt wurde. Wahrscheinlich bezweckten diese in der Blütezeit der boiotischen Kultur[4]) durch eine Nachbildung der von den beiden Gottheiten geführten wilden Jagd, die im Sturm durch die Lüfte tobte[5]), Wetterschaden abzuwenden. Ist dieser Zweck auch in der klassischen Zeit vergessen, so haben sich doch mannichfache Spuren davon im Kult erhalten. Als die Delpher in den Perserkriegen den Winden einen Altar stifteten, wählten sie als Stätte Thyia[6]), wahrscheinlich doch, weil hier seit alter Zeit durch die Thyiaden Windzauber geübt war. Oreithyia, die Geliebte des Boreas, ist sehr wahrscheinlich eine Thyiade gewesen[7]);

[1]) Nonn. *D* 48$_{312}$; vgl. o. *[139$_{15}$]*. Der Zug ist auf die Mondgöttin übertragen; dass alte Griechen auch den Wagen des Sonnengottes von Hirschen gezogen werden liessen oder diesen selbst als Hirsch vorstellten, wie dies Simrock, DM[4] 303; 353; Kuhn, Zs. f. deutsche Philol. I 1869 106 u. aa. als germanisch erweisen wollen, ist zw.; zu dem früher Bemerkten würde es gut passen. Art. auf der Hindin reitend, rf. Vb., *Mon. d. i.* IX 50 f. (Dariusvase). *Él. céram.* II 134 *pl.* XLIII. Vgl. die Mz. der Faustina, Müller-Wieseler, Denkm. a. K. II 16$_{171}$.

[2]) In der Aloadensage; s. o. *[70$_{4}$]*. Oefters wird Artemis mit dem Hirschfell bekleidet dargestellt, z. B. im Despoinatempel bei Lykosura, Paus. VIII 37$_{4}$. *Ἄρτεμις Ἐλαφία* (Str. VIII 3$_{12}$ S. 343) oder *Ἐλαφιαία* (Paus. VI 22$_{10}$) in Olympia und Elis ist schwerlich als Hirschgöttin aufzufassen, eher ist der N. Kurzf. zu *Ἐλαφηβόλος* (Anakr. *fr.* 1$_{1}$; Hom. *h* 27$_{2}$; Soph. *Tr.* 214; Orph. *h* 36$_{10}$; Nonn. *D* 44$_{197}$; Kornut. 34 S. 206; Nonn. Abb. *ad* Gregor. *laud. Bas.* 6 (XXXVI S. 1062 Mi.); Paris. Zauberpap. 2523; vgl. Kallim. *h* 3$_{262}$. Athenische *Ἐλαφηβόλια* in dem danach genannten Monat, Bekk., *Anecd.* I 249$_{7}$; vgl. Athen. XIV 55 S. 646 e; ein gln. Fest im pamphylischen Attaleia wird *bull. corr. hell.* VII 1883 263 erwähnt). Hirschjägerin wurde Artemis mit Rücksicht auf die Hirschopfer und als göttliches Vorbild der Thyiaden; dass sie als *Πότνια* (Φ 470) oder *δέσποινα* (Anakr. *fr.* 1$_{3}$) *θηρῶν* die Tiere schützt, steht damit nicht im Widerspruch; es liegt also kein Grund vor, die Jägerin Artemis *[§ 297]* mit Dilthey, Rh. M. XXV 1870 330 für sekundär zu halten.

[3]) Sch. Pind. Θ 3$_{53}$ *ἥντινα Διὸς βουληθέντος βιάσασθαι εἰς ἔλαφον μετέβαλεν ἡ Ἄρτεμις.*

[4]) S. u. *[§ 274]*. Ueber die ursprüngliche Bedeutung s. o. *[731 f.]*.

[5]) Bereits Lobeck, *Agl.* II 1085 ff. wies auf zahlreiche, wilde bakchantenähnliche Tänze im Kulte der Artemis, die Timoth. *PLG* III[4] 620$_{1}$ *Μαινάδα θυιάδα* (ebenso heisst bei Nonn. *D* 15$_{298}$; 16$_{246}$ Nikaia, die *Ἄρτεμις ἄλλη*, ebd. 15$_{171}$), *φοιβάδα, λυσσάδα* nennt, hin. Namentlich in Lakonien sind sie zu Hause, Arstph. *Lys.* 1312 vergleicht sie mit Bakchantentänzen, wie auch V*G* 2$_{487}$ von der *virginibus bacchata Lacaenis | Taygeta* spricht. Ueber die *καλαβοίδια* (Hsch. *s v* = *καλαϝοίδια?*), *καλλαβίδες* (Phot.) im Kulte der Artemis Dereatis von Dera (StB. *s v* 225$_{17}$) s. S. Wide, Lak. Kulte 103; 117; über die *Κορυθάλλια* s. Athen. IV 16 S. 139 a, über die Tänze von Karyai o. *[167$_{4}$]*. Dann hat Welcker, Gr. Götterl. II 392 diese Seite der Artemis behandelt; bestimmt durch die angeblich lydische Herkunft der in diesen Kreis gehörigen Art. Kordaka von Olympia (Paus. VI 22$_{1}$), sucht er die Heimat dieses Typus in Kleinasien, wo sich in der That neben vielen anderen alten Artemisdiensten auch dieser erhalten hat (z. B. in Ephesos, Autokr. bei Ail. *n a* 12$_{9}$). Vorsichtiger wird man diese Kultform zu den zahlreichen rechnen, die der altboiotischen Kultur und der des alten Westkleinasiens gemeinsam sind, deren Herkunft aber im einzelnen bisher nicht festgestellt werden kann. — Am eingehendsten hat Dilthey, Rh. M. XXV 1870 321 ff. diesen Vorstellungskreis behandelt. Er hat zwar die durchgängige Paredrie des Dionysos und der Artemis in der altboiotischen Kultur nicht erkannt, wohl aber die Verwandtschaft dieser ganzen Vorstellungsreihe mit den germanischen Vorstellungen vom wütenden Heere, und er hat kühn, aber glücklich die Beziehung auf den Sturm, die Grimm, DM II[4] 871 und Kuhn, Zs. f. deutsch. Altert. VI 1848 131 ff. für die wilde Jagd angenommen hatten, auch für diese Seite der Artemis vorausgesetzt. Vgl. u. *[845$_{8}$]* und über die wilde Jagd Sartori, Zs. f. Volksk. IV 1894 289 ff.

[6]) Hdt. 7$_{178}$.

[7]) S. o. *[34$_{9}$]*. Die dort gebilligte antike (*EM s v* 823$_{42}$) Etymologie von *Ὠρείθυια* ist seitdem von Hoffmann, Gr. Dial. III 418 hauptsächlich aus dem Grunde bezweifelt worden, weil die Nereide Oreith., Σ 48, aus formalem Grunde und auch wegen des Sinnes nicht als Bergmainade gedeutet werden könne. Letzteres will jedoch wenig besagen, da in

die Thyiade Marpessa war eine Windgöttin[1]). Aioleiai hiessen wahrscheinlich die orchomenischen Thyiaden[2]); es ist gewiss kein Zufall, dass ihr Eponymos[3]) Windgott ist. Öfters scheint man kumulatorisch im Thyiadenzauber Rossopfer angewendet zu haben: sowohl in der Oreithyia- wie in der Marpessalegende finden sich Züge, die darauf schliessen lassen[4]). — Fast noch häufiger erscheint der Sturmdämon nach der Vorstellung des ältesten Griechenlands als ein schneller Vogel. Von den Fittichen des Sturmes und vom Sturmvogel haben die Dichter zu allen Zeiten gesungen; den Griechen waren auch diese Vorstellungen weit mehr als ein Vergleich. Namentlich die grossen Raubvögel[5]) müssen als Sitz des Sturmdämons gegolten haben, vor allen der königliche Adler, der wahrscheinlich als Sturmvogel[6]) dem über die Stürme gebietenden Göttervater zugeeignet und Blitzträger geworden ist. Die Entführung der Asteria[7]), Aigina[8]), des Ganymedes[9]) durch den Adler, der Thal(e)ia[10]) durch den Geier stellt sich neben Oreithyias Raub durch Boreas; Ganymedes

---

die Nereidenkataloge zahlreiche N. aufgenommen sind, die ursprünglich ganz andere Wesen bezeichneten, wie Klymene, Ianeira, Ianassa (a. a. O. 47), Maira (48) u. s. w.; und auch das sprachliche Bedenken fällt kaum ins Gewicht, da *ω* wahrscheinlich so wenig wie *ου* (in *οὔρεος* u. s. w.) als Bezeichnung der metrischen Iktusschärfung die Orthographie des Dichters selbst wiedergibt und da, selbst wenn dies der Fall sein sollte, bei einem offenbar entlehnten N. orthographische Inkonsequenzen nicht befremden könnten.

[1]) S. o. *[342]*. Aus dem Artemiskreis ist Marpessa unter die Amazonen gekommen; vgl. Iustin. II 4_{12} (Marpesia); Diod. 4_{16} (Marpe).

[2]) S. o. *[80_{11}]*.

[3]) Aiolos will Usener, Rh. M. LIII 1898 347 f. als Blitzgott erweisen. Er vergleicht *Ἥλιος παναιόλος* (Orph. *fr.* 235 Ab.) und Zeus *αἰολοβρόντας* ('Blitzdonnerer'[?], Pind. *O* 9_{42}); erst nachträglich soll Aiolos Windgott geworden sein. — Fick, PN.[2] 446 stellt Aiolos zu *αἰών* 'Leben' eigentlich Bewegung; P. Stengel, *Γενεθλ.* zum Buttmannstage 1899 S. 25 ff. hält 'rasch' für die einzige Bedeutung von *αἰόλος*. Ist das richtig, so fällt die oben *[S. 80]* zweifelnd vorgetragene Erklärung der orchomenischen Thyiaden: sie würden einfach die 'Schnellen' heissen, im Hinblick auf die schnellen Windgeister, die sie vorstellen. Aehnlich sind andere Bezeichnungen der Bakchai zu erklären, wie *σοβάδες* (z. B. Kyr. *c. Iul.* IV 129 = LXXVI S. 700 Migne). *Σεvίδαι* leitet Korn. *c* 30 S. 176 Os. *ἀπὸ τοῦ σεύειν*, *σκιρτοὶ ἀπὸ τοῦ σκαίρειν* ab.

[4]) Ueb. Oreith. s. o. *[23_7]* u. unt. *[842_1]* über Marpessa o. *[839_1]*.

[5]) Es hängt damit auch der Aberglauben zusammen, dass die Geierweibchen vom Südwind geschwängert würden, Geopon. XIV 26. Grimm, DM I[3] 600, der verwandte germanische Vorstellungen bespricht, macht auch auf den Namenanklang von *aquilo-Aquila*, *Volturnus*, *ἀετός* (doch heisst es auf den älteren attischen Inschriften *αἰετός* [Meisterhans, Gramm. d. a. Inschr.[1] 14_{76}], d. h. *ἀϝjετός*? Brugmann, Gr. Gramm.[3] 35) und *ἄημι* aufmerksam.

[6]) Adler sturmansagend, Keller, Tiere d. kl. Altert 262. Vgl. Geop. I 14_2 *ἀετοῦ πτερὸν τὸ δεξιὸν λαβὼν μέσον τοῦ χωρίου χῶσον, καὶ οὔτε ἡ ἄμπελος οὔτε τὰ σπέρματα ὑπὸ χαλάζης ἀδικηθήσεται.*

[7]) Ov. *M* 6_{108}.

[8]) S. o. *[126_{10}]*. Es scheint allerdings auch eine Sagenform gegeben zu haben, in der Zeus in Menschengestalt Aigina raubte; s. das rf. Vb. aus Vulci *Mus. Greg.* II xx 1 a.

[9]) S. o. *[S. 309_1]*. Von der dort erwähnten Statue des Leochares glaubt jetzt Gauckler, *Rev. arch.* XXXI 1897 17_2 eine bessere Nachbildung auf einem Msk. von Sousse (*pl.* X) gefunden zu haben. — Eine unbekannte Ganymedeslegende enthält eine Versinschr. von Sebaste in Phrygien (Cumont, *Rev. arch.* XXVIII 1896 174 ff.). — Als fernerstehende Parallelsage kann die gelten, dass ein Adler den eben geborenen Zeus nach dem Olymp trug, Sch. Townl. *Ω* 293. Dass es eine koische Sage sei, ist aus der Stelle selbst nicht zu folgern, aber sie fügt sich zu den koischen Sagen von der Geburt des Zeus *[o. S. 258_4]*, und die gleich darauf und von Eust. z. d. St. S. 1351_{38} berichtete, auf Boios zurückgehende (v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XVIII 1883 431_1; Wellmann ebd. XXVI 1891 508 zu 507) Geschichte von der Bewirtung der Rheia durch den koischen Merops sieht wie eine Umformung jener Sage aus, wenn man von einer unnötigen Textänderung absieht. — Eine Parallele zur Ganymedessage ist der Mythos von der Entführung der I*d*un durch den Riesen Thiassi, der in Adlergestalt mit einem Adlerwind fliegt, Weinhold in Haupts Zs. VII 1849 S. 41, dessen Deutung dieses Mythos sich nicht bestätigt hat.

[10]) S. o. *[794_4; 810_7]*.

scheint in einer Sagenform durch den Sturmwind entführt zu sein[1]), und die Sage stimmt mit der Oreithyiasage auch darin überein, dass Laomedon für den geraubten Sohn die berühmten Rosse[2]), ursprünglich wohl die von Boreas gezeugten erhält, während Boreas den Erechtheus für die geraubte Tochter mit den von ihm und der Harpyie gezeugten Rossen Xanthos und Podarge entschädigt[3]). Die Marpessa- und Oreithyialegende ist demnach in Harpagia durch den Zug vom Weinschenken und dem Adler erweitert; aber auch diese Erweiterung geht, wie die Legende von Harpina[4]) mit ihrem Raub der Aigina durch den Adler und mit ihrem 'Weinschenken' Oinomaos, dem Besitzer der windgezeugten Rosse, zeigt, auf einen alten, offenbar weitverbreiteten Typus der altboiotischen Kulte zurück. — Noch manche andere Vögel galten als Vorboten oder Urheber des Sturmes[5]), namentlich Wasservögel, wogegen andere immer oder vorzugsweise als Verkünder guten Wetters, als Sitz des freundlichen Wetterdämons betrachtet wurden. Dies gilt besonders vom Eisvogel, *ἀλκυών*, *ἀλκυών*[6]). Selten von einem Menschenauge erblickt, zauberhaft schon durch seine unvergleichliche Färbung, die dem Aufflammen der Morgenröte am blaugrünen, sternenbesäten Himmel gleicht, erschien dieser Vogel am wunderbarsten durch sein Brüten: denn um die Zeit des kürzesten Tages, wenn der stürmische Winter Griechenlands seinen Höhepunkt erreicht hat, baut er sein Nest mitten in die aufgeregten Wellen, die sich kurz darauf für einige Zeit, die berühmten alkyonischen Tage, zu beruhigen pflegen[7]). So erblickte man im Eisvogel, der geheimnisvoll aus der Tiefe auftauchte oder in ihr verschwand[8]), einen Boten der Gottheit oder auch die Gottheit selbst, der Wind und Wetter gehorsam sind und welche die Verheissung des Gebetes zusagte. Man nannte (H)alkyone Gemahlin des Poseidon[9]). Die späteren Dichter erzählen von Mädchen oder Frauen, die, nachdem sie sich ins Meer hinabgeworfen, in Eisvögel verwandelt wurden; bald ist es Trauer über den Tod oder die Besiegung des Vaters, der sie

[1]) Hom. *h* 4_{208}.

[2]) *E* 266 ff. — Besitzer der Rosse ist (*Y* 219 ff.) Erichthonios; vgl. Boreas' T. Erichtho (Würzburger Phineusschale; s. auch Boehlau, Ath. Mitt. XXV 1900 49_1 u. o. *[560_6]*), mit der Töpffer, AG 115_2 mit Recht Erechtheus' T., Oreithyias Schwester (Apd. 3_{196}), die Gemahlin des Butes, oder Oreithyias und Boreas' T., die Schwester der Boreaden, Chthonia (Sch. Ap. Rh. 1_{211}) zusammenstellt. Wahrscheinlich ist Erichthonios ursprünglich V. des Ganymedes gewesen, wie dies Hyg. *f.* 271 sagt. Auch im attischen Oreithyiamythos wird ursprünglich Erichthonios statt des auch sonst früh mit ihm verwechselten *[o. 23; 26]*, aber nicht erst durch Eur. *Ion* 270 (Strube, Bilderkr. v. Eleus. 91 A; Wellmann, *Istr.* 56 u. aa.) von ihm unterschiedenen Erechtheus genannt gewesen sein.

[3]) S. o. *[23_7]*.

[4]) S. o. *[S. 126]*.

[5]) Z. B. der *mergus*, *VG* 1_{361}; vgl. Luc. *Phars.* 5_{552}; die *fulix*, Cic. *div.* I 8_{14}. — Zu diesen Wettervögeln gehören ursprünglich wahrscheinlich die Stymphalides *[195_{18}; 464_5]*, eigentlich die 'Tosenden' (vgl. *στόμβος*, *στόμφος*, *στόπεα*); doch wurden sie freilich auch als Frauen betrachtet, Mnas. *FHG* III 151_6, und mit den S(e)irenen, den geflügelten Dämonen der Windstille *[345_4]*, kombiniert. Stymphalos hat eine T. Parthenope (vgl. die gln. S(e)irene *[362_7]*), mit der Herakles den Euēres zeugt, Apd. 2_{166}; wie die Stymphaliden auf der Aresinsel (s. o. *[322_7]*; Ares V. des Stymphalos, [Plut.] *flur.* 19_1), wohnen die S(e)irenen auf der *petra Martis* (Lut. zu Ov. *M* 5 *f.* 9). Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herakl. I² 63_{115}.

[6]) Ap. Rh. 1_{1086}.

[7]) Vgl. z. B. Simon. *fr.* 12; Arstph. *av.* 1594 mit Sch.; Arsttl. *h a* 5_8 542 b_{10}; Theokr. 7_{57}; Philoch. bei Suid. *Ἀλκ. ἡμερ.* (*FHG* I 414_{180}); Ov. *M* 11_{745}; Sch. u. Tz. zu Lykophr. 749 f.; Plin. *n h* 10_{90}; 18_{231}; Gemin. *Calend.* (Fische 4_4) S. 226 M.

[8]) Arsttl. *h a* 5_9 S. 542 b_{22} nach Stesich. (*fr.* 56).

[9]) Schon am amyklaiischen Thron war sie als solche dargestellt, Paus. III 18_{10}.

zur Verzweiflung treibt[1]), bald die Klage über den verlorenen Gatten[2]); oder endlich es wird ein Mädchen wegen schamloser Buhlerei ins Meer gestürzt, wie Alkyone, Skirons Tochter[3]). Alle diese Sagen sind in später Form überliefert, aber sie gehen auf die Legende eines altboiotischen Heiligtums zurück, die wahrscheinlich durch Chalkidier weit verbreitet ist. Denn überall, wo es einen alkyonischen See, ein alkyonisches Meer gibt, muss ein altes Heiligtum vorausgesetzt werden, wo aus dem Erscheinen dieser Vögel die Wirksamkeit des Wetterzaubers erschlossen wurde. — Auch die Gestalt heller Wasservögel konnten die freundlichen[4]) Winddämonen annehmen. Dass die vom Adler zur Erde gescheuchten Schwäne wieder emporfliegen, deutet bei Virgil die göttliche Mutter als ein Zeichen, dass der Sturm zu Ende ist[5]); Zeus nimmt die Gestalt des Schwans an, als er die Geister der guten Winde zeugt. Nach der Möve, *κορώνη*[6]), heisst die Mutter des guten Winddämons Asklepios; die beiden Sterne, die aus den Leibern der Koronides aufsteigen, sind wahrscheinlich die gute Fahrt verheissenden Zwillingssterne. Wahrschein-

---

[1]) Dazu gehört erstens die Sage von den 50 Töchtern des Kinyras, Eust. *Α* 20 S. 827₃₅ ff., zweitens der Mythos von den 7 Töchtern des [H]alkyoneus: Phthonia, Chthonia (vgl. die gln. Gem. des sich ins Meer stürzenden Butes, Apd. 3₁₉₃), Anthe (vgl. Anthas, den S. der [H]alkyone und des Poseidon [StB. Ἀνθηδών 96₁₂]), Methone, Alkippe, Pall[e]ne, Drimo, Asterie (vgl. die sich vor dem Adler *[o. 841₇]* Zeus ins Meer stürzende gln. Schw. der Leto *[o. 241₁ f.]*); s. Bachmann, *Anecd.* I 68₂₃.

[2]) Die in (Luk.) *Alk.* vorausgesetzte Sage von Keyx und [H]alkyone (v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XVIII 1883 418 f., teilweise berichtigt durch Wellmann, Herm. XXVI 1891 515) erzählte zuerst Boios (Dionys. ὀρνιθ. 2₇ = Cramer, *Anecd. Paris.* I 37 f.), der die ἀλκ. der Nereide (vgl. Theokr. 7₅₇) Leukothea, dem Palaimon und der Aphrodite (Sch. Theokr. a. a. O.) heilig genannt zu haben scheint, dann gegen ihn polemisierend Nikandr. bei V*G* 1₃₉₉ (*fr.* 64 Schn.; wahrscheinlich nach ihm Ov. *M* 11₄₁₀ ff.); ferner zahlreiche lateinische Mythographen (z. B. Hyg. *f.* 65; myth. Vat. I 9; II 175; Sch. Stat. *Th.* 9₃₆₁). Der Zug von der frevelhaften Gattenliebe *[458₅]*, den auch Sch. *Il.* 9₅₆₂ ABL kennt, stammt nicht unmittelbar aus derselben Legende, sondern aus einem Mysterienritual; wie der Eisvogel in dies geriet, ist freilich zw. Eine freie Nachbildung *[458₄]* ist die Sage von Aisakos, dem S. des Priamos und der Arisbe, der sich aus Trauer über seine Geliebte Hesperia oder seine Gattin Asterope ins Meer stürzt *[o. 310₅]*.

[3]) S. o. *[599₃]*. Nach Prob. a. a. O. scheint diese Sagenform aus Theodoros' Metamorphosen zu stammen; vgl. O. Jahn, Philol. I 1846 179 f. Nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XVIII 1882 419 A. bezieht sich die Sage, ein Auswuchs der athenischen Skironsage, fast eine Parodie der megarischen Cirissage(?), ursprünglich auf die [h]alkyonische See, d. h. den megarischen Teil des korinthischen Mb.'s — Bemerkenswert ist der bei der Verwandlung in einen Vogel freilich nahe liegende und in solchen Mythen auch sonst häufig begegnende Zug des Sturzes in die Tiefe, der in den meisten Versionen der [H]alkyonesage wiederkehrt und wahrscheinlich uralt ist; wie in der Aeropesage *[660]* knüpft der Zug wahrscheinlich an die Sitte an, zur Beschwichtigung des Sturmdämons Jungfrauen ins Meer zu werfen. Dürfte man in verschiedenen Fassungen überlieferte Züge, die aber nicht alle als alt zu erweisen oder vorauszusetzen sind, kombinieren, so würde sich ergeben, dass man die Mädchen dem im Meere hausenden Wettergeist als Gattinnen zugesendet und angenommen habe, dass sie als Eisvögel aus der Flut emportauchten, um die Annahme des Opfers durch den Dämon und die bevorstehende Beruhigung des Sturmes mitzuteilen. Wenn auch nicht nachweisbar, so ist eine solche Vorstellung wenigstens im Einklang mit den sonstigen dieser Zeit.

[4]) Um die Menschen zu warnen, verkünden die guten Geister auch das schlechte Wetter. So werden öfters auch weisse Vögel als Sturmverkünder genannt, z. B. die Gänse, Arat. διοσημ. 1021; Geop. 1₃ u. aa. Es war dann nur noch ein Schritt, auch das schlechte Wetter ihnen zuzuschreiben, sie also zu indifferenten Wettergeistern zu machen, wie dies bei der Möve geschehen ist.

[5]) V*A* 1₃₉₃. — Nach Him. *or.* 14₇; Nonn. *D* 26₂₀₃ u. aa. singt der Schwan nur bei Zephyr.

[6]) Ueber die Verwechselung der *κορώνη* 'Krähe' und *κορώνη* 'Möve' s. o. *[S. 796]*. Maass, *Aratea* 354 will durch Kombination erweisen *Archilochum et ipsum a cornicis natura tempestatis finiendae signum petiisse.* Krähe als Sturmvogel, Luc. 5₅₅₅; Plin. *n h* 18₃₆₃.

lich als freundliche Windgöttin erhielt Athena das Symbol der *κορώνη*[1]); manchmal wird man sie selbst als Korone oder Koroneia gedacht haben[2]), da diese Namen auch ihr heiligen Städten beigelegt werden[3]). Der *κορώνη* steht die ihr bisweilen gleichgesetzte[4]) *αἴθυια* nahe; auch unter diesem Namen wird Athena verehrt[5]), wahrscheinlich auf dem megarischen Skirasfelsen[6]), wo, neben ihr oder ihr gleichgesetzt, auch die sturmbeschwichtigende Leukothea einen Kult hatte[7]). Leukothea selbst erscheint dem Odysseus als *αἴθυια*[8]). — Die *κορώνη* ist, wie wir bereits gesehen haben (S. 796), in zwei Koronislegenden an die Stelle des Reihers, *ἐρωδιός*, getreten. Auch dieser galt als Wettervogel[9]): dies ist wahrscheinlich der Grund dafür, dass er mit dem Kult des Diomedes verbunden ist[10]). Danach sind dann aber auch die übrigen 'Heroenvögel'[11]), insbesondere die Meleagrides[12]), die Memnons-[13]) und die Achilleusvögel[14]), welche letztere übrigens auch als *αἴθυιαι* oder *κορῶναι θαλάσσιαι*[15]) oder als den Eisvögeln ähnlich[16]) bezeichnet werden, aufzufassen. Von Achilleus wenigstens

---

[1]) So stand sie im messenischen Korone, Paus. IV 34_{6}. Vgl. die Bronzestatuette aus Italien, die Robert, Arch. Ges. zu Berlin, Mai 1882 (Arch. Ztg. XL 1882 173) erwähnt.

[2]) Koronis, von Poseidon verfolgt, wird durch Athena in eine Krähe verwandelt (Ov. *M* $2_{586-632}$; die Ersetzung der Möve durch die Krähe beruht auf der doppelten Bedeutung von *κορώνη*): das ist wahrscheinlich der Rest einer Legende, in der die Göttin selbst die Gestalt des Vogels annahm. In den sikyonischen Tempel der Athena wird ein Bild der Koronis getragen: Paus. II 11_{7}.

[3]) Ueb. Ath. in Koroneia s. o. *[76 f.]*; üb. das dort *[A. 10]* erwähnte Alkaios*fr.* 9 vgl. jetzt Jurenka, Wien. Stud. XX 1898 123.

[4]) Hsch. *s v αἴθυιαι*; Sch. *α* 441 Q.

[5]) Lykophr. 359. Vgl. M. Mayer, Herm. XXVII 1892 481–487. — Gewiss ist *Ἀθ. Αἴθυια* nicht mit Eust. *α* 22 S. 1386_{1} von *αἴθω* abzuleiten und als *Ἀθ. φωσφόρος* zu deuten.

[6]) Vgl. Paus. I 5_{3}; 41_{6}. Der Felsen ist nicht genannt, aber gewiss ist an ihm ein Athenaheiligtum *[o. S. 40]* anzunehmen.

[7]) S. o. *[S. 123]*.

[8]) *ε* 337; 352. Ersteren V. strich Aristarch, der die sakrale Beziehung nicht ahnte und daher das Gleichnis nur auf die Schnelligkeit bezog. Auch Leukotheas S., dem Palaimon, scheinen auf Tenedos die *αἴθυιαι* heilig gewesen zu sein, denn Lykophr. 229 f. stellt vermutlich die Schiffe als die 'mit Tauen ausgerüsteten' *αἴθυιαι* den sonst dort befindlichen, zum Kult gehörigen gegenüber. Solche Vögelscharen scheint es auch im Leukotheakult gegeben zu haben; nach Ov. *M* 4_{561} f. waren es die von Hera verwandelten Gefährtinnen der Verfolgten. — Wie oft, hat sich vielleicht auch hier eine Erinnerung an den alten Glauben im Traumorakel erhalten. Nach Artem. 1_{17} (110_{21} H.; vgl. Riess, Rh. M. IL 1894 187) bezeichnen *λάροι καὶ αἴθυιαι καὶ ὅσα ἄλλα ἐστὶ θαλάσσια ὄρνεα* Schiffern Rettung aus bevorstehender schwerer Gefahr. — Als Vogel der Leukothea wird von Anton. Lib. 15 die *βύσσα* genannt.

[9]) Luc. 5_{553}; Serv. *VG* 1_{361}; Dion. *ὀρνιθ.* bei Cramer, *An. Paris.* I 38; vgl. Plin. *n a* 18_{363}.

[10]) Als *ἐρωδιοί* bezeichnen die Vögel des Diom. Lykos von Rhegion (bei Antig. *mir.* 172; eben daher stammen nach Wellmann, Herm. XXVI 1891 558 Kallim. *fr.* 100b_{15} und, durch Vermittlung des Myndiers Alexandr., Ail. *n a* 1_{1}), sowie viele Spätere (z. B. Sch. *E* 412 B; Serv. *VA* 11_{271}; StB. *Διομήδεια* 231_{16}). Mit Schwänen vergleichen sie Lykophr. 597 (der nach Guenther, *De ea quae inter Tim. et Lyc. interced. rat.* 38 Lykos und Timaios verbindet) und Ov. *M* 14_{509} (Nikandr.?). Anton. Lib. 37 spricht nur von *ὄρνιθες*; *cataractae* nennt sie Iuba bei Plin. *n h* 10_{126} (d. i., wie Holland, Heroenvögel 14 aus der Vergleichung mit [Arsttl.] *mir. ausc.* 79 folgert, vielleicht die Tradition des Timaios, auf den das Mirabilienbuch hier nach Geffken, Phil. Unters. XIII 84 zurückgeht), und letzterer beschreibt sie ebd. $_{127}$ als *fulicarum similes.* Auch die *fulica, fulix* gilt als Wettervogel *[o. 842_{5}]*.

[11]) Vgl. R. Holland, Heroenvögel in der griechischen Mythologie, Leipz. Progr. 1895.

[12]) Vgl. o. *[349_{4}]* und Ail. *n a* 4_{42}; 5_{27}. Nach Anton. Lib. 2; Hyg. *f.* 174 blieben von Meleagros' Schwestern Gorge und Deianeira unverwandelt.

[13]) S. o. *[313_{15}]*; vgl. (Mosch.) 3_{44} f.; Dion. *ὀρνιθ.* (Cramer, *Anecd. Paris.* I 25); Hsch. *ἀντίψυχοι.* Obwohl spät bezeugt, scheint die Sage aus dem Epos zu stammen; vgl. die Darstellung Polygnots, Paus. X 31_{5}.

[14]) Eur. *IT* 421; Skymn. 792; Dion. *Per.* 541 ff.; Philostr. *her.* 19_{16} S. 212_{24} K. u. aa. — Nach Plin. *n h* 10_{78} fliegt kein Vogel über Achilleus' Tempel.

[15]) Arr. *peripl. p. E.* 32. Bei Dion. a. a. O. heissen sie *κινώπετα λευκά.*

[16]) Amm. Marc. XXII 8_{35}.

lässt sich in der That sagen, dass er auf Leuke ein den Dioskuren ähnlicher, hilfreicher Windgeist war[1]): dies ist wahrscheinlich auch der Grund, dass ihm die Ziege geopfert ward[2]). Auch daran darf erinnert werden, dass schwerlich zufällig diese Vögel in einem Trauerkult[3]) auftreten; auch bei dem Eisvogel und dem Schwan wird der Trauergesang oft hervorgehoben, und es sieht so aus, als ob die vermeintlichen Klagetöne des Windvogels zu den ältesten Zügen dieses Legendentypus gehören.

Die hier entwickelten Vorstellungen von den Winddämonen sind jedoch grossenteils schon während der beiden ältesten Perioden der griechischen Religionsgeschichte durch das Vordringen der chthonischen Kulte beeinflusst worden. Zwei Punkte sind es namentlich, an denen der Glaube an die mächtigen Totengeister auch auf dies Gebiet übergriff. Zunächst musste die Vorstellung, dass die Psyche Luft sei und in die Luft zurückkehre[4]), von selbst zu der Folgerung führen, dass im Sturme die zürnenden Geister durch die Luft fahren[5]). Dass die im Unwetter dahinbrausende wilde Jagd der Schwarm der Totenseelen sei, ist nicht allein bei Germanen[6]) und bei Neugriechen[7]) bezeugt, sondern auch für das alte Griechenland zu erweisen[8]). Zweitens führte die Vorstellung, dass die Winde aus dem vulkanischen Erdinnern hervorbrechen[9]), fast notwendig dazu, dass man in ihnen die dort hausenden Schatten erblickte. Thatsächlich fliessen die Vorstellungen oft zusammen[10]): Poseidon wiehert in der Tiefe als Ross, wenn er die Erde erschüttert, aber auch im Sturm tummelt er sich als Ross durch die Wellen oder fährt mit dem von Rossen gezogenen Wagen über das Meer. Typhon, der schlangenfüssige Geist

---

1) Nach Arr. *per. p. E.* 34 erscheint er den schlafenden Schiffern bei der Annäherung an die Insel als Lotse, nach der Angabe einiger sogar den wachenden auf dem Mastbaum oder auf den Raenspitzen, wie die Dioskuren. Ach. Pontarches, Latyschev, *Inscr. or. sept. ponti Eux.* I S. 110—121. Vgl. ferner Bury, *Class. rev.* XIII 1899 307 u. o. *[617_3]*; über Ach. auf Leuke s. auch o. *[222_1; 683_2]*.

2) Arr. a. a. O. 32, wonach Holland S. 6 das verderbte *aquae* bei Amm. Marc. a. a. O. in *caprae* ändert.

3) Hängt es damit zusammen, dass bisweilen diese Vögel als unheilverkündend gelten (z. B. die *κορώνη*, Hsd. *ἔ κ ἡ* 747; vgl. Sikes u. Frazer, *Class. rev.* VII 1893 391 ff.)?

4) S. o. *[428_2; 442_4 f.]*. Vgl. Kroll, Rh. M. LII 1897 338 ff., der auch moderne Vorstellungen vergleicht.

5) Unter der Kirche lebte, gestützt auf Paul. *ad Ephes.* 2_2; 6_{12}, der Aberglaube fort, dass böse Dämonen Hagel und Sturm erregen; noch jetzt finden sich Spuren davon, Pfannenschmidt, Germ. Erntefeste 396_8. Auch hier sind die *βιαιοθάνατοι [760 f.]* wichtig. Wenn der Wind stark geht, sagte man, hat sich jemand erhenkt, Schönwerth, Aus d. Opferpf. II 107. Einen ähnlichen böhmischen Aberglauben hat Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[2] 445 = [3] 474 irrig als Rest von den Winden dargebrachten Menschenopfern gefasst. Statt der Dämonen treten öfters Hexen ein (Hertz, Werw. 76); auch das ist antik, s. Ov. *a* I 8_9.

6) Vgl. ausser den o. *[840_5]* angeführten Untersuchungen bes. Schönwerth a. a. O. II 149 ff.

7) Die Berge werden finster, wenn Charos mit den *ψυχαί* darüber hinzieht: Schwartz, Nachklänge griech. Volksgl. 23. Vgl. Bent, *Cycl.* 145. *Ἄνεμος* ist jetzt Bezeichnung der Dämonen.

8) Orph. *h* 1_3 ruft Hekate an: *ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν,| Περσείαν φιλέρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι,| νυκτερίην, σκυλακῖτιν.* Vgl. o. *[840_5]*.

9) S. o. *[413; 434_2]*. *Ἀναρίπτει ἀνέμους ἐκ γῆς* heisst es in dem Zauberpap. Berl. I 99 (Parthey, Abh. BAW 1865 S. 122). Vgl. auch Korn. *c* 5 S. 14 Os. *Ἅιδης .. ὁ παχυμερέστατος καὶ προσγειότατος ἀήρ . . εἰς τοῦτον γὰρ χωρεῖν ἡμῖν κατὰ τὸν θάνατον αἱ ψυχαὶ δοκοῦσιν.* — Der Glaube, dass die Winde aus der Erde kommen, ist weit verbreitet; namentlich die Vorstellung von der Windhöhle kehrt fast überall wieder, z. B. auch auf Neuseeland, Mills, *Tree on myth.* 46.

10) Am nächsten läge es, an die Psyche des Achilleus zu erinnern; diese sendet den Griechen widrige Winde (Eur. *Hek.* 109 ff.; Ov. *M* 13_{440} ff.), welche aufhören, als Polyxena geschlachtet ist (Eur. *Hek.* 1267): da indessen Achilleus bisweilen als Windgott ver-

des Erdfeuers, der übrigens auch selbst als Wind[1]), und zwar als Nordwind[2]) gilt, ist Vorbild für den griechischen Boreas geworden[3]). Es findet daher eine Vermischung zwischen Wind- und Totengöttern statt; wahrscheinlich schon der kretischen Schicht[4]) angehörige Winddämonen[5]), die Harpyien, entführen die Menschen in den Hades[6]). Ebenso darf angenom-

---

ehrt wurde *[845₁]*, so hat der Dichter vielleicht daran angeknüpft.

1) Er heisst *ὑβριστὴς ἄνεμος* bei Hsd. Θ 307, wo viele *codd.* fälschlich *ἄνομος* haben.

2) Vgl. o. *[434_3]*.

3) Wie Typhon hat Boreas Schlangenfüsse (s. o. *[560_5]*; Smith, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 109 will den schlangenfüssigen Boreas auf einem Vb. erkennen); Höhlen sind der Aufenthaltsort beider. V. Wilamowitz-Möllendorff, Her. II² 262 hebt m. R. hervor, dass Typhon hundertköpfig (Arstph. *νεφ.* 336), Boreas doppelköpfig geschildert wird. Schlangenfüsse haben nach Hyg. *f.* 166; Serv. V*G* 3_{113}; Myth. Vat. I 128; II 37; III 10_3; Myth. Graec. *app. narr.* 3 S. 360_8 Erichthonios (mit dem aber die Kekropiden nach Apd. 3_{189} vielmehr *παρεσπειραμένον δράκοντα* finden und den Paus. I 24_7; Hyg. *p a* 2_{13} geradezu als schlangengestaltet bezeichnen; vgl. o. *[27_1]*) und Kekrops (Vbb.; Rlfs.; Arstph. *σφ.* 438; Apd. 3_{177} u. aa.; natürlich beziehen sich hierauf die Benennungen von *διφυής* [fälschlich von Philoch. *FHG* I 386_{10} auf die Körperlänge oder auf die Kenntnis zweier Sprachen bezogen], *geminus*, Ov. *M* 2_{555} und *biformis* [von Iustin. II 6_7 nicht mit Recht von der Begründung der Ehe verstanden]): das ist bemerkenswert, weil Kekrops, der auch wie Typhon ein S. der Erde ist, V. der Oreithyia heisst (StB. *Εὔρωπος* 287_{15}), Erichthonios aber wahrscheinlich *[842_1]* für Erechtheus als V. der mit Boreas eng verbundenen Oreithyia und der Chthonia genannt war. Demnach sind wahrscheinlich sowohl Kekrops als Erichthonios unter anderm auch als in der Erde hausende Sturmgötter gefasst oder es ist wenigstens die Vorstellung von ihnen durch die Vorstellung solcher Windgötter beeinflusst worden.

4) Die Harpyien verschwinden in einer kretischen Grotte, Pherek. *FHG* I 88_{69}.

5) Die Harpyia oder *Ἀρέπυια* (sf. Vb., Furtwängler, Arch. Ztg. XL 1882 T. IX S. 203; nach Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 208 von einer Nebenform der Wurzel *ἁρπ, ἀρεπ*, abzuleiten; vgl. auch Prellwitz, GGA 1886 763; Schulze, Zs. f. vergl. Sprachf. XXVIII 1888 S. 235; Kretschmer ebd. 427; G. Meyer, Gr. Gr.³ 160) wird als Windgeist durch den N. (vgl. Harpagion, Harpina *[o. 842_4]*) und durch den Wohnsitz auf den schwimmenden Inseln *[o. S. 398_2 f.]* charakterisiert. Auch einzelne Genealogien weisen auf Windgottheiten: Typhonides heissen sie Val. Fl. 4_{428}; vgl. $_{516}$; als Töchter des Boreas bezeichnet sie Pherek. *fr.* 6 K.; als Töchter des Thaumas und der Elektra (Hsd. Θ 265; Apd. 1_{10}) sind sie Schwestern der sturmverkündenden (*P* 549) Iris, die von Ap. Rh. 2_{300} in Nachahmung der hesiodeischen Stelle über die Harpyien beschrieben wird. — Töchter des Poseidon heissen sie Serv. V*A* 3_{241}; T. des Okeanos, an dem sie nach *Π* 151; *υ* 65 zu wohnen scheinen, und der Gaia bei Epim. *fr.* 7 K. nach der gewagten Ergänzung von Diels. Als Windgöttinnen werden sie ferner charakterisiert durch ihre Namen (*Ἀελλώ*, Hsd. Θ 267; Apd. 1_{10}; *Ἀελλόπους*, Apd. 1_{123}; *Ὠκυπέτη*, *Ὠκυπόδη*, *Ὠκυθόη*, freilich auch *Νικοθόη*, ebd.; *Ποδάργη*, *Π* 151; *Κελαινώ*, V*A* 3_{211}) und durch die Buhlschaft der Podarge mit Zephyros (*Π* 151), sowie durch ihre Gegner, die Boreaden *[560; 571]*. Endlich bezeichnet das Epos selbst sie ziemlich deutlich als Windgötter: *θύελλαι* werden sie *υ* 66 (vgl. 77; Ζ 346; s. auch Hsch. *ἅρπ.*) genannt; bei Hsd. Θ 268 fliegen sie mit ihren geschwinden Flügeln windschnell. Es sind daher die Harpyien sowohl im Altertum (Sch. *α* 241 V; Eust. ebd. 1414_{38}; Sch. *Π* 151; Eust. ebd. 1051_4) als auch in neuerer Zeit (z. B. von Milchhöfer, Anf. d. K. 64) m. R. als Sturmdämonen aufgefasst worden; dass sie ursprünglich Dämonen des versengenden Südwindes an der kyrenaiischen Küste (Cec. Smith, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 103—114) gewesen seien, lässt sich nicht erweisen. — Was die Besudelung der Speisen bedeutet, die zwar erst bei Ap. Rh. 2_{191}; $_{229}$; $_{272}$ erwähnt wird, aber nicht mit Voss, Myth. Br. I 225 ff. als alexandrinische Erfindung zu betrachten ist, scheint mir zw. Man könnte den Zug auf Rechnung des mystischen Bearbeiters der Sage *[u. A. 6]* setzen, wenn dieser sicherer wäre. — Ein Teil der antiken Vorstellungen von den Harpyien ist auf die heutigen Neraiden übergegangen: Rennell Rodd, *Cust. and lore* 183.

6) Als solche erscheinen sie *α* 241; *ξ* 371; *υ* 77 und in der Grabschrift des Marcellus, Kaibel *ep.* 1046_{14}; *IGSI* 1389 (*Ἅρπυιαι χλωθῶες*); wenn es sich in der *Odyssee* auch um eine Entrückung von Lebenden (Rohde, Ps. I² 71 ff.; anders Dieterich, Nek. 56) zu handeln scheint, so kann doch kaum bezweifelt werden, dass diese Vorstellung an die von den Todesdämonen anknüpft. Sie werden daher auch den anderen Todesgöttern angeähnelt, z. B. dem Ungeheuer in der Koroibossage (Stat. *Theb.* 1_{597} ff.) und besonders *[765_9 ff.]* den Erinyen; s. auch Hsch. *Ἅρπυια· Ἐρινύς*; Meister, Gr. Dial. I 49; sie werden Zeus' Dienerinnen (Val. Fl. 4_{520}) oder Hunde (Serv. V*A* 3_{209}; myth. Vat. II 142) wie die Erinyen *[406_3]* genannt, und das für die Harpyien charakteristische

men werden, dass auch diejenigen Tiere, in denen man Manifestationen des Winddämons sah, als Wohnstätten chthonischer Gottheiten betrachtet wurden, wie dies von einigen, z. B. vom Geier, bereits gezeigt[1]), von andern, z. B. vom Hirsch[2]), von der *αἴθυια* und *κορώνη*[3]), vom Rosse[4]), aus einzelnen Zügen antiker Mythen oder auch aus dem Fortleben im modernen Volksglauben mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit zu vermuten ist. Auch darin spricht sich der Zusammenhang zwischen den Wind- und Todesgöttern aus[5]), dass man jenen vorzugsweise nach dem für diese gültigen Ritus opfert[6]). Wie den Unterirdischen bringt man den Stürmen besonders schwarze[7]) Tiere dar; selbst Menschen wurden ge-

Wegnehmen der Speise wird V*A* 6_{606} auf die *Furia* übertragen. Nach einer scharfsinnigen, aber allerdings nicht zur Sicherheit zu erhebenden Vermutung von Dümmler, Delph. 18 wurde Phineus ursprünglich (richtiger wäre wohl: in einem mystischen Gedicht aus dem Anfang des VI. Jh.'s) wie Tantalos, der auch an voller Tafel darbt, in der Unterwelt bestraft. Ebenso ist es zw., ob es mit der chthonischen Seite der Harpyien zusammenhängt, dass sie den Hesperiden gleichgesetzt (Epimen. *fr.* 7 K.) wurden oder als Wächterinnen der Hesperidenäpfel galten (Akusil. bei Philod. S. 43 G.; Studniczka, Kyr. 26). Dass man die Harpyien auch mit dem Auferstehungsglauben in Verbindung gebracht habe (Curtius, Arch. Ztg. XXVII 1869 10—17), könnte aus dem eiförmigen Vogelleib der Dämonen auf dem Harpyiendenkmal und auf der Alabasterschale Naukratis-London (Fritze, Berl. Arch. Ges. März 1894; Arch. Anz. 1894 74 m. Abb.) selbst dann nicht geschlossen werden (Conze, Arch. Ztg. XXVII 1869 78 ff.), wenn es feststünde, dass diese Dämonen die Harpyien darstellten. Dies ist jedoch sehr zw. Die ganze ältere Kunst — und das ist nicht, wie Voss, Mythol. Briefe I 206 glaubte, die Erfindung eines Malers der aischyleischen Zeit, sondern findet sich z. B. schon auf der Würzburger Phineusschale *[o. 570_4]* und wahrscheinlich (Brunn, Rh. M. n. F. V 1847 336) am Kypseloskasten — stellt sie als geflügelte Frauen dar (vgl. über diesen Typus O. Jahn, Arch. Beitr. 104_{39}); nicht m. R. weist Engelmann, Arch. Jb. I 1886 210 f. auf den von Peisandr. bei Sch. Ap. Rh. 2_{1088} (vgl. *EGF* 251 A. 2) gebrauchten Ausdruck *ὄρνιθες*, der auch, wenn er sich sicher auf die Harpyien bezöge, ebensowenig beweisen würde, als *aves* bei Hyg. *f.* 14 S. 43_3 Bu., sowie auf das sf. Vb. Berlin 2157, dessen Beziehung ebenfalls zw. ist, hin. Der älteste ausdrückliche Zeuge für die sirenenartige Bildung der Harpyien ist V*A* 3_{216} (vgl. $_{233}$), dem viele Spätere folgen (vgl. Furtwängler, Arch. Ztg. XL 1882 204 ff.); aber Virgil hat die Gestalt nicht erfunden, sondern sie einem Alexandriner (vgl. auch Lykophr. 653) entlehnt, der immerhin aus älteren Quellen schöpfen kann. Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 302 ff. will diesen Typus als orientalisch erweisen. — Vgl. über die Harpyien als Seelenführer Luynes, *Ann. d. i.* XVII 1845 1 ff.; Rohde, Rh. M. L 1895 1—5.

[1]) S. o. *[794_4]*.

[2]) Vgl. Lorsch, Der Hirsch als Totenführer, Arch. f. Rlw. II 1899 261—267. — Ueber den heiligen Hirsch der arkadischen Despoina s. Paus. VIII 10_{10}.

[3]) Wenn M. Mayer, Herm. XXVII 1892 481—487 das korinth. Vb. Welcker, AD III T. VI richtig gedeutet hat. — Noch heute gelten die Möven als Totenvögel. 'Diese Tiere werden von den Matrosen für Geister abgeschiedener Seeleute, die im Meer versunken sind, gehalten und erscheinen der Mannschaft auf dem Schiff immer gerade wie dieselbe es braucht, als Verkünder von heiterem Wetter oder von Sturm'. W. F. A. Zimmermann.

[4]) S. o. *[814_6]* u. unt. *[865_1]*.

[5]) Wie dies jetzt auch P. Stengel (Hermes XXXV 1900 634), seine früheren Aufstellungen (Herm. XVI 1881 346 ff.) zurücknehmend, glaubt.

[6]) *σφάγια*, z. B. Xenoph. *anab.* IV 5_4. Vgl. auch Hdt. 7_{191}. — Die Windopfer zu Titane, d. h. nach Stengel a. a. O. das Blut der Tiere, wurden nach Paus. II 12_1 in Gruben (*βόθροι*) gethan.

[7]) *ἄρνα μέλανα*, Arstph. *βάτρ.* 847; Sch.; V*A* 3_{120} mit Intp. Serv. (Schafopfer ohne Angabe der Farbe erwähnen auch V*A* 5_{772}; Hor. *epod.* 10_{24}). — Nach Paus. II 34_2 wird in Methana ein weisser Hahn in zwei Stücke geteilt, um den Weinberg getragen und dann vergraben: Bouché Leclercq, *Hist. de la div.* I 145. Einen ähnlichen deutschen Wetterzauber beschreibt U. Jahn, Deutsche Opfergebr. 61 f. Als Hahn deutet Stengel, Herm. XXXV 1900 633 den *pullus*, den nach Sen. *natur. qu.* IV 6_2 die *χαλαζοφύλακες* in Kleonai schlachteten (Welcker, Kl. Schr. III 58_9 hatte, dem Sinn nach ebenfalls passend, an 'Füllen' gedacht). — Der Hahn ist zwar auch ein chthonisches Opfer, aber vielleicht hat eine zufällige Homonymie seine Verwendung im Windzauber begünstigt: die Bezeichnung des Hahns *καλαΐς* (Dittenberger, *Syll.* II[2] no. 938_8; vgl. Deubner, *Incub.* 46_2) erinnerte an den gln. guten Wetterdämon.

schlachtet[1]), um die Tücke des Elementes zu beschwichtigen, bisweilen Kinder[2]), häufiger Jungfrauen; Spuren davon haben die argivischen Sagen von Andromeda, die lesbische von Enalos[3]), die Hesionesage von Agammeia[4]), ferner die Mythen von Iphigeneia und Polyxena[5]) erhalten; es ist auch, namentlich mit Rücksicht auf die durchsichtigen Namen, wahrscheinlich, dass die Sagen von Aerope und Nauplios[6]) und also auch die nachgebildete Augesage[7]) sowie verschiedene Überlieferungen von Alkyone[8]) ursprünglich diesem Typus angehörten. — Darf auch aus solchen Mythen keineswegs geschlossen werden, dass diese Jungfrauenopfer bis in die Blütezeit des Heldengesanges hinein dargebracht seien, ist vielmehr zu berücksichtigen, dass die Dichter den wirkungsvollen, billiges Mitleiden und Grauen erregenden und deshalb noch in vielen modernen Märchen wiederkehrenden Zug[9]) verwendeten, als der grause Gebrauch selbst längst abgeschafft war, so ist doch leider nicht zu bezweifeln, dass er in der kretischen und noch in der euboisch-boiotischen Kultur wirklich bestanden hat.

2. Unmittelbare Beziehungen der Dämonen zu den Menschen.

a) Im Diesseits.

269. Die Dämonen können jedoch auch direkt dem Menschen schaden, indem sie ihm geistige oder körperliche Krankheit senden und ihn sterben lassen. Auch diese Vorstellungen lassen sich in zwei Klassen sondern, je nachdem die wirkend gedachten Dämonen feuerartig sind und von dem Körper des Erkrankten selbst Besitz ergreifen oder aber als chthonische Wesen vorgestellt werden, die von aussen her schädigend auf den Menschen einwirken. Da dieser ganze Vorstellungskreis früh dem gemeinen Aberglauben verfiel, ist dieser auch die Hauptquelle, und hier tritt begreiflicherweise, soweit die zahlreichen, zum Teil bis in die neueren Zeiten geübten Zaubereien überhaupt noch eine bestimmte Vorstellung von dem Wesen der wirkenden Dämonen erkennen lassen, die jüngere Anschauungsweise besonders hervor. Von der älteren haben sich lediglich in einzelnen Mythen und Kulthandlungen Abdrücke erhalten, die zwar nur vermutungsweise, aber doch ziemlich sicher zu einem Bilde vereinigt werden können. Danach galt schon der gesunde Körper als von einem Feuergeist erfüllt[10]), der wahrscheinlich im Blute wohnhaft gedacht wurde. Diese letztere

---

[1]) Eumath. Hysm. VII 12 ff. (Le Bas, *Script. Erot.* Par. 1856). Vgl. S. Wide, Festschr. f. Bennd. 16. Ueber das Selbstopfer des Chaon s. Intp. Serv. V*A* 3_{385}.

[2]) Menelaos in Aegypten, Hdt. 2_{119}.

[3]) S. o. *[298_8]*.

[4]) Hsch. *s v.*

[5]) S. o. *[694_2]*.

[6]) S. o. *[S. 170 u. 660_2 ff.]*.

[7]) O. *[S. 205]*.

[8]) O. *[842 f.]*.

[9]) Namentlich hat auch dieser Teil der Perseussage in zahlreichen modernen Märchen Entsprechungen, s. Cosquin, *Contes popul. de Lorr.* I 77.

[10]) Dies wird später oft ausgesprochen, z. B. von Korn. *c* 2 S. 8 *Os.*; Orph. *h.* 66_9; $_{13}$. — Die in der Mystik des VI. Jh.'s viel behandelte Abstammung der Seele vom Himmelsfeuer und die Beseelung des Menschen durch Prometheus' Feuer, die sich bei späteren Schriftstellern (wie Myth. Vat. I 189), dagegen nicht in der bildenden Kunst (Conze, *Ps. im.* 27; hier wird die Psyche vielmehr, wie in der späteren Zeit häufig, durch den Schmetterling *[802_3]* bezeichnet) findet, knüpfen an die uralte Vorstellung von der Feuernatur der Seele an. Ueber die Seele als Licht vgl. die von Bötticher, Philol. XXV 1867 27 ff. gesammelten Stellen. — Dass die Seelen feurig seien, bildet einen der Hauptbestandteile der Lehre in den chaldäischen Orakeln, Kroll, Rh. Mus. L 1895 638, und wird sogar schon im Veda ausgesprochen, Oldenberg, Rel. d. Veda 121_2. Germanische Parallelen bei Grimm, DM II² 868 ff.

Vorstellung ist allerdings nicht so überliefert, dass sie deshalb der ältesten Zeit angehören müsste. Aber erstens legte die hellrote Farbe des Arterienblutes die Vorstellung einer feuererfüllten Flüssigkeit nahe, zumal sich die Farbe schnell ändert, sobald das Blut nicht mehr im lebendigen Körper fliesst; zweitens erklärt sich so am leichtesten die Vorstellung von der im Blute wohnenden Seele (S. 442), die ebenfalls als Trägerin der animalischen Wärme gilt; drittens lassen verschiedene Riten deutlich erkennen, dass man dem Blute eine dämonische Kraft zuschrieb. Ist nun ein gewisses Mass dieses dämonischen, mit dem Blute nicht identischen, aber in ihm lebenden Stoffes für den gesunden Organismus notwendig, so wird dagegen der Fieberzustand durch ein Übermass des feurigen Stoffes verursacht[1]). Die Ziege, die wahrscheinlich als von einem Feuergeist beseelt gedacht ward[2]), sollte beständiges Fieber haben[3]). Beim Menschen wird das Übermass dadurch herbeigeführt, dass ein zweiter Dämon von dem Körper Besitz ergreift, wodurch der Mensch gewissermassen zwei Psychen erhält. Man glaubte dies durch Zauberei bewirken zu können. In der Meleagrossage wird der Verzauberte symbolisch dem im Feuer waltenden Dämon überwiesen. — Ebenso werden aber auch abnorme geistige Zustände dadurch herbeigeführt, dass feuerartige Dämonen von dem Körper Besitz ergreifen[4]). Der Besessene wird wahnsinnig, aber unter Umständen auch begeistert, *ἔνθεος*[5]). Durch den aus der Erde aufsteigenden Qualm wird die Pythia in den ekstatischen Zustand versetzt, in dem sie weissagt; noch deutlicher ist die Erfüllung durch den Feuergeist bei dem Orakel der Branchiden (S. 288). — Als Ekstase erschien ferner auch die übermässige Liebe[6]): auch sie schien durch einen Feuerdämon verursacht[7]) wovon sich

---

[1]) Vgl. auch Atharva Veda I 25; Weber, Ind. Stud. IV 1858 419.

[2]) S. o. *[822$_2$]*.

[3]) Plin *n h* 28. [illegible]; die Ziege wird deshalb als dem Asklepios geweiht bezeichnet, Serv. V*G* 2$_{380}$; Myth. Vat. II 61; III 6$_{26}$. — Das Ladanum, das nach dem Glauben der Alten in enger Beziehung zur Ziege steht (vgl. Plin *n h* 12$_{73}$ u. o. *[237$_4$]*), gilt allerdings als Mittel gegen das Fieber (Plin *n h* 26$_{115}$), aber vermutlich gegen den Fieberfrost, wie Steine (z. B. der Siderites, ebd.), Pflanzen (Lorbeer, Plin. 23$_{156}$; vgl. $_{158}$; Epheu ebd. 24$_{76}$) und Tiere (Hippopotamos, Plin. *n h* 28$_{121}$; 32$_{112}$), von vermeintlich feuriger Natur.

[4]) Ein Rest dieser Vorstellung könnte sich darin erhalten haben, dass Fackeln, feuriger Odem und feurige Augen *[765$_4$]* den Wahnsinn erregenden Erinyen beigelegt werden. Später wird die Vorstellung, dass Dämonen vom Menschen Besitz ergreifen, auf chthonische Wesen *[S. 850]*, noch später auf die olympischen Götter übertragen, Eur. *Hipp.* 141: *σὺ γὰρ ἔνθεος, ὦ κούρα, εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἑχάτας ἢ σεμνῶν Κορυβάντων ἢ Ματρὸς Ὀρείας φοιτᾷς εἴτ' ἀμφὶ τὰν πολύθηρον Διχτυνναν* ... Vgl. ebd. 236; *Med.* 1161. Hippokr. *morb. sacr.* 592 Kühn bekämpft den Aberglauben, dass die Epilepsie dadurch erregt werde, dass die Göttermutter, Poseidon, [Hermes?] Enodios, Apollon Nomios, Ares oder Hekate von dem Kranken Besitz ergreifen. Anderes bei Usener, Götternam. 294. Der Glaube an Dämonen, die von einem Menschen Besitz ergreifen, ist auch bei Semiten (Assyr. Zauber gegen Besessenheit, *rec. of the Past* III 139 f.; verwandte jüdische Vorstellungen bei Blau, Altjüd. Zaub. 55), in Indien (Ludwig, *RV* III 343) und bekanntlich auch sonst weit verbreitet.

[5]) S. o. *[732 ff.]*. Wie dort bereits hervorgehoben, ist auch diese Vorstellung bei Semiten (Wellhausen, Reste ar. Heident. 134 f.) und anderen Völkern nachweisbar.

[6]) Dass die Liebe eine Form der Besessenheit sei, ist eine auch semitische Vorstellung; bei den Arabern (Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 156; vgl. 163) wurde sie der Wirkung der Ginns zugeschrieben.

[7]) Dies ist bei Eros haften geblieben, der nach Korn. *c* 25 S. 140 Os. mit der Fackel dargestellt wird, weil er die Seele zu verbrennen scheint. Der brennende Eros ist sowohl in der Litteratur (z. B. *Ἔρως πυρφόρος*, Plut. *περὶ ἔρωτος* 2; Rufin. *AP.* V 88; *πυρίβρομος*, Orph. *h* 58$_2$; *πυρόεις*, Nonn *D* 48$_{264}$; $_{613}$; *δεσμὸς πυριβρεθὴς Ἔρωτος*, *λόγια* bei Prokl. Pl. *Tim.* 155e [Kroll, *Or. Chald.* 25];

deutliche Spuren noch in den antiken und modernen Metaphern vom Liebesfeuer und von der Liebesglut erhalten haben. Das Feuer ist daher beim Liebeszauber von grosser Wichtigkeit; es wird ähnlich verwendet wie beim Fieberzauber[1]). Dass die Liebesgötter Eros und Terpon[2]) in Baitylien verehrt wurden, hängt wohl damit zusammen, dass der in diesen vorausgesetzte Dämon des himmlischen Feuers geeignet erschien, Liebesglut zu erregen. — Weit zahlreichere Spuren als die Vorstellung von den Krankheiten und Ekstase verursachenden Feuerdämonen hat jedoch die von den Totengeistern und chthonischen Wesen als Urhebern körperlicher und geistiger Ausnahmezustände hinterlassen. Dass der Tod und die Krankheiten, auch geistige, den Mächten der Unterwelt zugeschrieben wurden, lag nahe; schon früher, bei der Betrachtung des Wesens der Dämonen, sind viele derartige Vorstellungen erwähnt worden. Aber auch die Ekstase[3]) und die Liebessehnsucht fielen in das erweiterte Machtgebiet der Unterirdischen. Der grosse Sehnsuchtserwecker ist der Tod; auf die Gräber pflanzte man die weisse Sehnsuchtsblume (*πόϑος*)[4]). Der Liebeszauber des späteren Altertums hat durchaus die Form der Totenbeschwörung[5]); Hekate[6]) und die Erinys Teisiphone[7]) werden herbeigerufen. Im Mythos ist diese Übertragung weit früher nachzuweisen: der in mehrere Sagen verwobene leukadische Felsen[8]) erlöst ebenso von der Gewalt der Unterirdischen wie von den Liebesqualen. Ebenso ist die mantische Ekstase sicher bereits in der boiotischen Periode als das Werk der Unterirdischen, die damals überhaupt für die Weissagung wichtig wurden, betrachtet worden.

---

vgl. Aristain. *epp.* II 7 S. 162 Herch.; Meleagr. *AP* V 57; XII 80; 132. Apul. *m.* 4 S. 91 *ed. Bip.* nennt Amor *flammis et sagittis armatus*, ebd. 111 *ignis totius deus*; vgl. auch Tib. II 1_{82}; Claud. 33_{26} [Amor den Dis mit der Fackel bändigend]; und Orph. *A* 14 *π[υ]ρωπέα Ἔρωτα*) als auch in der Kunst (O. Jahn, Arch. Beitr. 143; 147 ff.; Ber. SGW 1851 159 ff.; Hutton, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 132 ff. T IV 1 [Tct. aus Myrina]; Welcker bei Zoega, Abh. 377 denkt an eine Läuterung der Seele) häufig bezeugt, jedoch erst in späterer Zeit, die auch Aphrodite *πυρόεσσα* (Nonn. *D* 42_{363}) nennt. — In einem zum Zweck des Liebeszaubers an Hekate (*πυρίπνοος* v. 10; *πυρίφοιτος* 25) gerichteten Hymnos heisst es (Abel, *Orph.* S. 291_{33}) *φλέξον ἀκοιμήτῳ πυρὶ τὴν ψυχήν*. Vgl. üb. Eros als Feuergott Braun, Naturgesch. d. Sage I 425.

[1]) Der zu Bezaubernde wird dem Feuerdämon preisgegeben, indem sein Bild (Kehr, *quaest. mag.* 13_{2}) oder ein Stück seines Kleides (Theokr. 2_{53}) oder auch Mehl (ebd. 21; vgl. V*E* 8_{82}) als Andeutung für die Gebeine, Lorbeerblätter (Theokr. 2_{1}; 26; vgl. Prop. II 28_{36} [25_{2}]; V*E* 8_{82}) als Andeutung für das Fleisch des zu Bezaubernden, ferner Kräuter (V*E* 8_{65}) und Salz (Luk. *dial. mer.* 4) verbrannt werden. Vielleicht erklärt sich aus altem Liebeszauber auch die Verbrennung von Paiderosblättern bei den Opfern an die sikyonische Aphrodite (Paus. II 10_{5}; vgl. o. *[130]*). — Die den einzelnen Riten zu Grunde liegenden Beziehungen sind nicht ganz durchsichtig; aber gewiss handelte es sich ursprünglich nicht um blosse symbolische Vorbildung des gewünschten Vorganges. Es waren daher auch die Stoffe keineswegs gleichgültig: *incende bitumine lauros* sagt V*E* 8_{82}, wozu Serv. bemerkt: *divino igne consume. Nam bitumen ex fulmine dicitur procreari.* — Ob das Durchschwefeln der Sandale (Luk. *dial. mer.* 4) und das Weichmachen des Wachses (Soph. *fr.* 493; Theokr. 2_{28}; V*E* 8_{80}; Kuhnert, Rh. M. XLIX 1894 58) noch mit diesen Vorstellungen zusammenhängen, ist zw.

[2]) S. o. *[775_{1}]*.

[3]) Vgl. z. B. Iust. Mart. *ap.* 1_{18} S. 176 Os. [VI 355 Mi.] *οἱ ψυχαῖς ἀποϑανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνϑρωποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες.*

[4]) Theophr. *h pl* VI 8_{3}.

[5]) Hor. *s* I 8_{28} ff.; Luk. *Philops.* 14; Paris. Zauberpapyrus Z. 335 (*ϑεοὶ χϑόνιοι*). Vgl. Riess, Rh. M. XLVIII 1893 307 f.

[6]) Theokr. 2_{14} ff.; *hymn. mag. in Hec.* in Abels *Orph.* S. 289 ff. u. aa.

[7]) Hor. *s* I 8_{34}.

[8]) S. o. *[817_{10}]*.

Nach diesem allgemeinen Überblick müssten die von den Alten angenommenen einzelnen direkten Einwirkungen der Dämonen auf die Menschen dargestellt werden; da indessen ihre auf Krankheit und Ekstase gerichtete Wirksamkeit in einem anderen Zusammenhang (§ 276) besprochen werden müssen, so ist es hier nur nötig, die angebliche Macht der Dämonen im Geschlechtsleben der Menschen zu verfolgen. Auch in diesem Punkt versucht die Religion die Kräfte der Dämonen dem Menschen zu unterwerfen; und nur insofern sie dies versucht, lernen wir jene überhaupt kennen. Hinsichtlich der Liebessehnsucht[1]) ist der religiöse Zauber ein doppelter: er will die eigene Sehnsucht des den Zauber ins Werk Setzenden lindern[2]) oder denjenigen, gegen den der Zauber gerichtet ist, in Liebe versetzen. Von diesen beiden Zwecken, die übrigens der Zauberer bisweilen zugleich verfolgt, tritt der letztere weit mehr hervor. In dieser Form des Liebeszaubers ist besonders der Vogel Wendehals (Iynx torquilla[3])) wichtig, nach dem sogar der ganze Liebeszauber oft Iynx genannt wird. Nach einem bei Pindar[4]) und vielen jüngeren Schriftstellern bezeugten Aberglauben band man ihn oder auch seine Eingeweide an das später öfter Iynx[5]) genannte Zauberrädchen[6]) an, wobei man durch ihn, den sich mit beweglichem Halse und Schwanz[7]) windenden, symbolisch den zu Bezau-

---

[1]) Vgl. über den Liebeszauber bei den Griechen Dilthey, Rh. M. XXVII 1872 379; Kuhnert, Rh. M. XLIX 1894 42 ff. Diese Form der Zauberei ist auch im Orient weit verbreitet. Eine hierher gehörige assyrische Fascination enthält z. B. Serie Maqlû Taf. III (Tallquist S. 55); über jüdischen Liebeszauber vgl. Blau, Altjüd. Zauberw. Strassb. 1898 18; 24; 97 ff. Einige ägyptische Riten dieser Art — nach Hieron. *v. Hilar.* 21 (XXIII 39 Mi.) gaben sich die memphitischen Asklepiospriester mit Liebeszauber ab — sammeln Revillout, *Rev. ég.* I 1880 169 ff.; Erman, Zs. f. äg. Spr. u. Altert. XXI 1883 100 ff. (nach Pap. Anastasi DLXXIV). Diese semitischen und orientalischen Zaubergebräuche bieten zwar, wie noch der moderne Liebeszauber, Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[2] 343 ff., [3] 368 ff., mannichfache Berührungspunkte mit dem im folgenden zu besprechenden griechischen, tragen aber weniger zu dessen Erklärung bei, als sie aus ihm Aufklärung empfangen.

[2]) Kalkmann, *de Hippol. Eurip.* Bonn Diss. 1881 17—20. Ueber den Sprung vom weissen Felsen und das Bad im Selemnos s. o. *[817₁₀]*.

[3]) Ueber den Iynx (auch *κιναίδιον*, Hsch. *s v* u. *ἴυγξ*, genannt) handeln schol. Theokr. 2_{17}; Dion. *paraphr. de av.* 1_{22} (s. Cramer, *Anecd. Paris.* I 29); nach Wellmann, Herm. XXVI 1891 513 ist die gemeinschaftliche Quelle Alex. von Myndos, der Arsttl. *ζ. ἱστ.* 2_{12}; $504^{a}{}_{12-19}$ und Kallim. *fr.* $100^{c}{}_{8}$ benützte. Derselbe Bericht erscheint, um einige Varianten (z. T. nach Zenodot? s. Phot. *Μίνθα*) bereichert, bei sch. Pind. *N* 4_{56}; Suid., Phot. *ἴυγξ*; vgl. Tz. *L* 310. Die erhaltenen Versionen sind teils fehlerhaft (zu *ἱερὰ Νίκης* oder *ἱερονίκης* bei Phot. u. Suid. vgl. *AP* V 204_{1} f.), teils lückenhaft und weder sicher herzustellen noch zu verstehen. — Von Neueren vgl. Boeckh, *Expl. Pind.* 277; Schwenck, Sinnb. d. alt. Völk. 510 ff.; J. B. Bury, *Journ. Hell. stud.* VII 1886 157—160. — Aus der Sage, dass Iynx, eine der neun Töchter des Pieros, es mit den Musen aufnehmen wollte und dafür von diesen in den Vogel verwandelt sei (Anton. Liber. 9), folgert Zinzow, Ps. u. Er. 211, dass Iynx bereits im thespischen Eroskult vorkam. — Ueb. I. in der späteren Mystik s. Kroll, *Or. Chald.* 39—44.

[4]) Aphrodite bringt bei Pind. *P* 4_{213} dem Iason *ποικίλαν ἴυγγα τετράκναμον* (nach dem sch. $_{380}$ entweder auf die 4 Speichen des Rades oder auf die Flügel- und Beinpaare zu beziehen) . . . *ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλῳ*.

[5]) Z. B. bei Theokr. 2_{17} ff.

[6]) Ueber *τροχοί* und *rhombi* vgl. sch. Theokr. 2_{30}; Prop. III 25_{1} (28_{35}); Ov. *a* I 8_{7}; O. Jahn, Ber. SGW. 1854 257; Furtwängler, Arch. Anz. 1894 119 f. Stephani, *compte rendu* 1862 6; 1863 215_{4}. Derselbe erklärt ebd. 1864 111 f. das Iynxrädchen wie das Rad der Nemesis und Adrasteia als eine Andeutung der Strafe und zugleich der Veränderlichkeit des Glücks (?); eine andere Vermutung über die Entstehung des Gebrauches wird unten *[§ 273]* angedeutet werden.

[7]) Diese Beweglichkeit, nach der der Vogel auch *σεισοπυγίς* hiess, wird oft hervorgehoben, z. B. von Arsttl. *ζ. ἱστ.* 2_{12}; S. 504^{a}16; Suid. u. *EM* (479_{55}) *ἴυγξ*.

bernden, der sich in Liebe winden sollte, bezeichnete; es kann indessen nicht bezweifelt werden, dass der Vogel zum Liebeszauber ursprünglich deshalb verwendet wurde, weil er, wie es auch später noch zuweilen angedeutet wird [1]), als erfüllt von dem Liebesdämon galt. Seine sonderbaren Windungen und sein einförmiges klagendes Gezirp [2]) scheinen den Anlass zu dieser seltsamen Vorstellung gegeben zu haben. Kallimachos [3]) erzählte daher, Iynx, die Tochter der Echo, sei eine Hexe gewesen, die durch ihre Mittel den Zeus bezaubert habe [4]) und deshalb von Hera in einen Vogel verwandelt sei. Andere kombinierten die Iynx mit Peithos Tochter Menthe oder Minthe [5]), einer Nais, die nach der bei der Liebe wie im Dienste der Toten bedeutsamen Minze heisst. Wahrscheinlich hat diese Pflanze als Sitz des Dämons gegolten, der das Liebesfeuer erweckt; dies ist auch für andere Pflanzen von angeblich aphrodisischer Wirkung anzunehmen, z. B. für die berühmte Mandragora [6]), eine im Aberglauben des Altertums wichtige Blume, das Vorbild des Alrauns [7]) im modernen Volksglauben, ferner das Hippomanes [8]), das Habro-

[1]) Vgl. Suid.; Phot. *ἴυγξ*; sch. Theokr. 2_{17}.

[2]) Nach dem *ἰύζειν* (nicht nach dem Monde *Ἰώ [184₁]*, wie BURY a. a. O. *[o. 851₃]* mit Benutzung einer antiken Etymologie *[u. A. 4]* glaubt) heisst die Iynx, wie die einröhrige Flöte (*EM* 479_{36}; 286_1); nach Tz. *L* 310 war Iynx freilich auch eine melodische Kithara.

[3]) *fr.* 100^c 8. Nach O. JAHN, Peitho, die Gött. der Ueberred. Greifsw. 1846 S. 15 zog Pan, der wegen seiner rasenden Liebesbrunst V. der Iynx geworden sei, Echo als M. nach sich. — Ausser Echo wird in dem erweiterten Bericht Peitho als M. der Iynx genannt: das stammt vielleicht aus der Minthasage.

[4]) Für Io nach sch. Pind. *N* 4_{56}; Tz. *L* 310. Sch. Theokr. 2_{17} bietet *φαρμακεύειν δὲ τὸν Δία, ὅπως ἂν αὐτῇ μιχθῇ*, wofür SCHNEIDER, *Callim.* II S. 293_8 vorschlägt *ὅπως ἂν αὖ τῇ Ἰοῖ μιχθῇ*; bei Suid. heissen die entsprechenden Worte: *καταφαρμάττουσα δὲ τὸν Δία ἐπὶ τοῖς τοιούτοις*, bei Phot.: *καταφαρμάττουσα ἐπὶ τοι ἀπελιθώθη ὑπὸ Ἥρας.*

[5]) Zenod. bei Phot. *Μίνθα*. Mintha ist die Geliebte des Hades: Opp. *hal* 3_{485} ff. (wo sie *Κωκυτὶς νύμφη* heisst); Phot. a. a. O.; Poll. *on.* 6_{68}; Sch. Nik. *al.* 375; vgl. Ov. *M* 10_{729} und unten *[§ 294]*. Die Verbindung zwischen der aphrodisischen und lugubren Bedeutung der Pflanze ist vielleicht zu erklären wie beim *πόθος [o. 850₄]*.

[6]) LETRONNE, *oeuvres ch.* III_{11} 39 ff. hatte den Zusammenhang dieses Namens mit dem des Gottes Mandros, Maiandros *[o. 312 zu 311₁₆ ff.]* erkannt; er verglich die griechischen N. auf — *αγόρας* und vermutete konsequenterweise (a. a. O. S. 45), die als Zauberpflanze schon von Xenoph. *conv.* 2_{24} erwähnte Blume heisse nach einem unbekannten karischen Arzt. Aber schwerlich konnte eine medizinische Entdeckung im Aberglauben und selbst im Kult, der einen Zeus Mandragoras und eine Aphrodite Mandragoritis (Hsch. *s v*) kennt, eine so grosse Rolle spielen. Wahrscheinlich ist der ganze Namen der Pflanze karisch und nur infolge eines Zufalls oder einer volksetymologischen Anpassung den N. auf — *αγόρας* ähnlich. Mehrere Spuren, die MOVERS, Phön. I 342 zu einer falschen Etymologie des N.'s Maiandros führten, lassen vermuten, dass Maiandros eigentlich das im Gebiet des Flusses aus der Erde (Str. XII 8_{17} S. 579 f. *[o. S. 815]*) qualmende Feuer sei, dass also die Pflanze als vom Feuer erfüllt betrachtet wurde: dazu würde stimmen, dass man ihr ausser der aphrodisischen (z. B. Theophr. *h pl* IX 9_1 u. aa.; über den Talmud s. BLAU, Altjüd. Zaub. Strassb. 1898 S. 52 ff., vgl. 167) eine berauschende und dann einschläfernde Wirkung zuschrieb (Hsch. *μανδρ.*; vgl. Xenoph. a. a. O.), denn auch der Wein galt als feuererfüllt *[787₇]*. Indessen wurde die Pflanze auch zu manchem andern Heil- (Theophr. a. a. O.; Plin. *n h* 26_{157} u. aa.) und Schadenzauber verwendet, sie war fast die Zauberblume schlechthin, daher sie auch Orph. *A* 919 in Hekates Garten stehen lässt und andere (Dioskor. I 570 KUEHN; Plin. *n h* 25_{147}) sie Kirkes Zauberblume gleichsetzen; und die Beziehung des Mandros auf das Feuer ist bisher nicht sicher genug, um weitere Schlüsse zu gestatten. — Vgl. über die Mandragora P. DE LAGARDE Abh. 67.

[7]) GRIMM, DM II³ 1153 ff.; vgl. auch WUTTKE, Deutsch. Volksabergl.² 98 = ³ 102.

[8]) S. KEHR, *Quaest. mag.* 18 f. und o. *[S. 83₄]*. Einige hielten Hippomanes für ein Stück Fleisch, das auf der Stirn des Füllens wachse (Sch. Theokr. 2_{48}; Plin. *n h* 8_{165} u. aa.). — Wie das Ross hier von dem *ἱππομανές* nicht mit *EM* 474_{42} ff. zu trennen ist, so scheinen auch die Kentauren im Mythos

tonon[1]) und die Kyklaminos[2]). — Wie auf die Erweckung der Liebessehnsucht haben die Dämonen auch Einfluss auf die Zeugungsfähigkeit. Es gehören in diesen Kreis z. B. Orthanes, Konisalos und Tychon[3]), ferner Terpon[4]), vielleicht auch Kedalion[5]) und Myton[6]) oder Mytilos, der Eponym von Mytilene[7]). Auch Apollon scheint bisweilen als Gott der Zeugung angerufen zu sein[8]); das kann alt sein, doch waren innerhalb der altboiotischen Kultur zwei andere Götter in dieser Beziehung weit angesehener. Es ist wahrscheinlich kein

---

Träger des Liebeszaubers gewesen zu sein; letzte Spuren davon bieten die Nessossage *[o. 477_3; 490_6]* und der Mythos, dass die Kentauren aus dem von Zeus bei seiner Liebeswerbung um Aphrodite vergossenen Samen entstanden *[589_1]*. Eben darauf weist auch die Abstammung des Chiron von Kronos und Philyra: ersterer entspricht Zeus *[u. § 291]*, letztere der Aphrodite. Auf Chirons Mitwirkung bei Thetis' Fesselung fällt dadurch ein ganz neues Licht: in einer früheren Sagengestalt hat er Peleus einen Liebeszauber gegeben. Die Bedeutung des Kronos für den Liebeszauber ist früh verschollen, hat aber doch mancherlei Spuren zurückgelassen: mit derselben Philyra zeugt er Aphros, der von Astynome V. der Aphrodite wird (Io. Antioch. *FHG* IV 542_4 $§_4$; s. o. *[111_3]*); er heisst auch selbst Aphrodites V. (Epimen. *fr.* 2), die nach anderer Sage aus seinen abgeschnittenen *μήδεα* entsteht (myth. Vat. I 105; Ioh. Lyd. *mens.* IV 44 S. 78_{18} u. aa.), und an eine vorhandene den Kronos als Gemahl neben Aphrodite stellende Genealogie wird Theop. *FHG* I 328_{293} anknüpfen, der, ersteren als Winter, letztere als Sommer deutend, von ihnen beiden her alles entstehen lässt. Endlich ist bei der Wichtigkeit des Hephaistos für den Liebeszauber auch an die Stammtafel zu erinnern, die Kronos zum V. dieses Gottes (von Hera) macht: Götterkatalog, Io. Lyd. *mens.* 4_{64}. — Auf die Bedeutung des Rosses für den Liebeszauber werden z. T. auch Aphrodites Beziehungen zum Ross (Aineias und Hippodameia, s. o. *[307_1 ff.]*), zurückgehen.

1) Plin. *n h* 21_{161}.

2) Theophr. IX 9_3; Murr, Pflanzenw. 201.

3) Diese drei erwähnt Str. XIII 1_{12} S. 587. Orthanes und Konisalos nannte auch Platon im *Phaon* bei Athen X 58 S. 441 F. Orthanes (Phot. *lex. s v· πριαπώδης θεός· ἐντέτακται Ἑρμῇ καὶ Νύμφαις*), ein durch Kleruchen nach Imbros verpflanzter attischer Gott (Foucart, *Bull. corr. hell.* VII 1883 167), heisst wohl nach dem *ἐντεταμένον αἰδοῖον* (vgl. Hsch. *Ὀρθάνης*; s. auch Tz. *L* 538). Konisalos (Arstph. *Lys.* 982; Sch.) wird (Suid. *s v*) *ἐκ τοῦ μὴ ὀκνεῖν καὶ ἐπὶ κόνεως μίγνυσθαι* abgeleitet; Hsch. *s v* denkt an einen obscönen Tanz im Sande. Am häufigsten wird Tychon erwähnt. Hsch. *s v* sagt: *ἔνιοι τὸν Ἑρμῆν· ἄλλοι δὲ τὸν περὶ τὴν Ἀφροδίτην*, was sich gut vereinigen lässt, da der Hermes Ithyphallikos in einem einst beliebten Kulttypus neben Aphrodite steht. Hermes Ty[c]hon nennt auch Klem. Alex. *protr.* 10. 102 (überlief. *Τυφών*); *AP* 9_{334}; Diod. 4_6 S. 81 Po. Kern, Ath. Mitt. XIX 1894 54—64 hat einen in Magnesia gefundenen Dreifuss mit einer den Hermes Tychon darstellenden Herme veröffentlicht. Er ist hier nicht ithyphallisch dargestellt, und Kern bestreitet die ursprünglich ithyphallische Natur dieses Gottes. — Tychon kann Treffer heissen: unter diesem N. weihte Alexandros von Pherai seine Lanze in einen Tempel und opferte ihr wie einem Gott (Plut. *Pelop.* 29). Allègre, *la déesse gr. Tyche* 10 hält dagegen Tychon für identisch mit dem so oft neben Tyche stehenden *ἀγαθὸς δαίμων*.

4) Stein von Antibes *[775_1]*.

5) v. Wilamowitz-Möllendorff GGN 1895 243 vergleicht Hsch. *κήδαλον· αἰδοῖον*.

6) Vgl. StB. *Μυτιλήνη* (465_8) . . *οἱ δὲ ἀπὸ Μύτωνος τοῦ Ποσειδῶνος καὶ Μυτιλήνης. ὅθεν Μυτωνίδα καλεῖ τὴν Λέσβον Καλλίμαχος ἐν τῷ τετάρτῳ* (*fr.* 33), *Παρθένιος δὲ Μυτωνίδας τὰς Λεσβικὰς φησι.* — Zum N., der als PN in Lebadeia, Erythrai, Athen, Rhodos erscheint und wohl der altboiotischen Kultur angehört, vgl. den römischen Mutinus Tutinus Fest. $154^b{}_2$ *s v*; Tert. *ad nat.* 2_{11}; *apol.* 25; Aug. *c d* 4_{11}; Arnob. 4_7 *(Tutunus, cuius immanibus pudendis horrentique fascino vestras inequitare matronas et auspicabile ducitis et optatis)*; Lact. I 20_{36}. S. auch O. Jahn, Jb. d. Vereins v. Altertumsfr. XXVII 1859 48_7; Usener, Göttern. 327. — Der N. hängt wohl mit *μυττός* (= *γυναικεῖον* Hsch. *s v*; vgl. ebd. *βύττος*) und lat. *mutto* 'Phallus' zusammen.

7) Dies ist bekanntlich die ältere Form: s. Meisterhans, Gramm. att. Inschr. 13_{82}.

8) Apollon Zoogonos, *AP* IX 525 [Abel, *Orph.* $285]_7$; *Γενέτωρ*, *Genetivus*, Macr. *S* III 6_2 ff. Gehören in diesen Kreis Apollon Priapaios, der in einer vielleicht im Kern auf Hellan. zurückgehenden Geschichte der Gründung von Troia (Sch. [Tz.] Lyk. 29) erscheint, der *Θοραῖος* (Lykophr. 352, nach Tz. *σπερμογόνος καὶ γεννητικός*), der lakonische *Θοράτης* (Hsch. *s v*) und der mit ihm vielleicht identische (S. Wide, Lak. Kulte 90), der dem Berge Thornax zwischen Sparta und Sellasia (Hdt. 1_{69}; Xenoph. *Hell.* VI 5_{27}; Paus. III 10_8; Hsch. *Θορνάκιος*) den N. gab? Vgl. u. *[§ 296]*.

Zufall, sondern hängt mit der oben (S. 726) hervorgehobenen Beziehung, die man zwischen der Feuerzündung und der Zeugung konstruierte, zusammen, dass gerade dieselben Götter in dieser Schicht der Mythen oft als Feuergötter betrachtet wurden: Hermes und Dionysos. Die ithyphallische Bildung des ersteren[1]) und die Phallosprozessionen im Dienste des letzteren[2]) sind Reste dieser Vorstellung. Allerdings hat der Phallos im griechischen Kulte noch andere Bedeutungen; er ist z. B. ein sehr gebräuchliches Apotropaion[3]) und dient als Symbol in den Riten, die sich auf die Sicherung eines Fortlebens im Jenseits beziehen[4]), und wahrscheinlich ist der Phallos Hermes und Bakchos früh auch in diesem Sinne geweiht gewesen. Das schliesst indessen die rein physische Bedeutung nicht aus, welche durch die in dieser Funktion übliche Verbindung beider Götter mit Aphrodite empfohlen wird; für diese Auffassung des Bakchos sprechen überdies mehrere Kultgebräuche, wie das Ritual seiner Vermählung mit der Gattin des athenischen Archon Basileus und der Umstand, dass ihm die im Hochzeitsgebrauch wichtigen Früchte, der Apfel[5]) und vielleicht die Nuss[6]) geweiht gewesen sind. Als Ehegott haben ihn die Orphiker vorgefunden, die ihn zum kosmischen Prinzip der Zeugung erhoben[7]). Priapos[8]), mit dessen Namen sie ebenfalls die Zeugungskraft im Welt-

[1]) Vgl. o. *[143_{3}; 225_{1}; 228_{6}]* u. Hdt. 2_{51}; Korn. *c* 16 S. 68 f. Os.; Plut. *an seni sit resp. ger.* 28; Macr. *S* I 19_{14}; Hippol. *ref.* 5_{7} S. 144 Du.-Schn.; Gerhard, Ueber Hermenbilder auf gr. Vasen, Abh. BAW 1855 461—486. Ueb. Herm. Tychon s. o. *[853_{3}]*. — Der die gute Manneskraft gebende Gott hiess *εὔανδρος*, daher der arkadische Hermessohn *[o. 203_{3}]* dieses Namens. Euandros' V. heisst beim Sch. Dion. *P* 348 Charmas; auch dieser N. war ursprünglich ein Bein. des Bringers der Liebesfreuden, und zwar, wie die zahlreichen PN. *Χαρμίδης, Χαρμαντίδης, Χάρμις* u. s. w. beweisen, ein sehr verbreiteter; *χαρμόφρων* bei Hom. *h* 3_{127} (Hsch. *s v*) nimmt zwar auf den Augenblick der Handlung Bezug, knüpft aber zugleich an die Kultbezeichnung an. In Kos ist ein Heros Charmylos abgespalten; s. Dibbelt, *Qu. Coae mythol.* 15 f., der diesen Kultkreis richtig erkannt hat; bei Mantineia ist Charmon N. des Zeus geworden, Paus. VIII 12_{1}.

[2]) Zuerst erwähnt von Herakleitos, s. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 648 ff.; ath. Inschr. vom J. 440 *CIA* I 31 (Dittenberger, *Syll.*[2] $19)_{13}$; II 321. Häufig in der attischen Komödie, z. B. Arstph. *Ach.* 259; später seltener; vgl. Athen. IV 3 S. 129d; Plut. *cup. divit.* 8; Korn. *c* 30 S. 181 Os.; Lobeck, *Agl.* I 660. Mit Rücksicht auf die Phallosprozessionen im Dionysoskult hiessen die *σύχινοι φάλητες* nach einem rhodischen Dionysos *Θυωνίδας* (Hsch. *s v*). Ueber Dionysos *Φαλῆς* und *Φαλλήν* s. Pfuhl, *Pomp. sacr.* 63_{9}.

[3]) O. Jahn, Ber. SGW 1855 68 ff.; 97; Arch. Beitr. 148_{129}; Welcker, Jahrb. des Vereins v. Freund. d. Altertk. im Rheinl. XIV 1849 40—45; Michaelis, *Journ. Hell. stud.* VI 1885 313 ff.; T. LVIII.

[4]) S. u. *[866_{2}]*.

[5]) Sch. Theokr. 2_{120}. Ueb. aphrodisische Wirkung der Aepfel s. o. *[384_{7}]*.

[6]) Wenn Schmidt, *Hymen. et Thalass.* S. 23 f. m. R. hierauf die Legende von Karyai *[o. 167]* bezogen hat. Nuss im Hochzeitsritual, Hsch. u. Suid. *καταχύσματα*; Sch. Arstph. *plut.* 768. — Den Bakchos Theodaisios *[vgl. 736_{8}]* fasst Schmidt a. a. 27, der Hsch. *Ἠρόχια τὰ Θεοδαίσια* vergleicht und an die Ehegöttin Hera erinnert, wohl nicht richtig als Hochzeitsgott; eher lässt sich die Dionysosstatue der Korinther vergleichen, deren Gesicht, wie die Priaposstatuen *[727 zu 726_{2}]*, rot gefärbt war (Paus. II 2_{6}). — Bei V *A* 4_{58} opfert die ehelustige Dido ausser Iuno pronuba, Ceres legifera und Phoibos auch dem Lyaios; nach dem Interpol. Serv. hat aber Virgil die letzteren drei Gottheiten als ehefeindlich gedacht. Als Gott der gesetzmässigen Ehe will Bachofen, Mutterr. 235 Dionysos erweisen. — Orph. *h* 52_{10} nennt Dionysos Eros; beide Götter wurden von Thymilos als Gruppe dargestellt (Paus. I 20_{2}), auch tauschen sie in der bildenden Kunst ihre Attribute, Eros erscheint z. B. epheubekränzt (Jahn, Arch. Beitr. 189_{272}), und Ariadne und Dionysos werden als Psyche und Eros dargestellt (Jahn a. a. O. 195).

[7]) O. *[S. 431]*. Auch später wird diese Auffassung vom Wesen des Dionysos oft ausgesprochen, z. B. von Plut. *Is.* 40 (*τὸ γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον*); Avien. *descr. orb.* 1123 ff.

[8]) Vgl. im allgem. Diod. 4_{6}; Str. XIII 1_{12} S. 587, Korn. *c* 27 S. 152—156 Os. An Priapos knüpft die obscöne Litteratur der *Priapeia*

system bezeichneten, stand diesem Dionysos und der mit ihm gepaarten Aphrodite wahrscheinlich seit alter Zeit nahe[1]); da die Attribute dieser beiden Gottheiten auf ihn übergehen[2]), so ist es gewiss nicht bloss der witzige Einfall eines späteren Dichters, dass er beider Sohn heisst[3]). Obwohl nun der Namen Priapos nicht sicher deutbar ist[4]) und obwohl die

---

(Erfinder des priapeischen Versmasses sollte Euphorion sein, d. h. nicht der Chalkidier, sondern ein *γραμματικός* aus der Zeit des Ptolemaios Philopator, Spiro, *Strena Helbig.* 288—292) an, von denen eine lateinische Sammlung erhalten ist. Von Neueren vgl. J. A. Dulaure, *Les divinités génératr. ou du culte du phallus chez les anciens et les modernes*, Paris 1803, bes. S. 115 ff.; wertvoller ist Klausen, Aen. u. Pen. I 84—90.

1) Da Dionysos in der Priaposstadt Lampsakos nach Ausweis der Mzz. einen namhaften Kult gehabt hat (ausser dem o. *[313_6]* Angeführten ist jetzt auch *Num. chr.* III xvi 1896 23_{43} zu nennen), so könnte freilich die Verbindung von Dionysos und Pr. in Lampsakos nachträglich erfolgt sein. Indessen hat diese Zusammenstellung so mannichfache Spuren hinterlassen *[A. 2 f.]*, wie sie sich gewöhnlich nur bei früh neben einander gestellten, ursprünglich identischen oder doch bald mit einander ausgeglichenen Gottheiten finden.

2) Z. B. (Petron. *s.* 137; Keller, Tiere d. kl. Altert. 455_{25}) die Gans der Aphrodite (Lyd. *mens.* IV 44 S. 79 Bekk.), mit deren S. Eros er auch verbunden erscheint *[313]*. Mit Bakchos hat er gemein den Epheu (Theokr. *ep.* 3_3; Mz. von Lampsakos, Jahn, Jb. d. Vereins u. s. w. a. a. O. 51), den Panther oder Tiger (ebd. 59) und den Thyrsos (Rlf. bei Gerhard, Arch. Ztg. IX [DF III] 1851 387 xxxv 1); Dionysos' Begleiter Silenos opfert ihm (auf dem eben gen. Rlf. und einem anderen bei Michaelis, Arch.-epigr. Mitt. I 1877 81—95). Oefters wird Priapos dem Dionysos gleichgesetzt (z. B. von Athen. I 54 S. 30 b; Sch. Luk. *Iupp. trag.* 6; *d d* 23 bei Jacobitz IV S. 172 u. 61; Suid. *Πρίαπ.* II) oder er heisst dessen Diener (Myth. Vat. II 38).

3) Z. B. bei dem Bithynier Demosthenes, StB. *Λάμψακ.* 410_{22}; Paus. IX 31_2; Diod. 4_6; Sch. Luk. a. a. O.; über Sch. Ap. Rh. 1_{932} s. o. *[313_6]* und Stender, *Argon.* 16. Auf diese auch sonst bezeugte *[244_8]* Paarung des Dionysos und der Aphrodite, nicht auf die des Liber und der Libera, wie Osann S. 359 meint, zielt Korn. 30 S. 182 f. Os. *κινητικὸν γὰρ πρὸς συνουσίαν ὁ οἶνος, διὰ τοῦτο ἐνίων κοινῇ θυόντων Διονύσῳ καὶ Ἀφροδίτῃ. Bacchi proles* heisst Priapos bei Tib. I 4_7; vgl. Hsch. *Πριηπίδος τε τῆς πρὸ Βοσπόρου πόλεως* (*PLG* III⁴ S. 693_{19})· *Ἑλλησποντιακῆς·* [*ἦν*] *τὸν Πρίαπον τὸν Διονύσου καὶ Περκώτην* [*Περκώτης*?] *φασιν οἰκίσαι.* Nach anderen *[o. 282_{14}]* hatte Dionysos Priapos mit Chione (Dione, Schol. Luk. a. a. O.; s. o. *[282_{14}]*) oder mit einer Nymphe (Str. XIII 1_{12} S. 587) gezeugt. Andere hielten Aphrodite fest, gaben aber dem Priapos einen anderen V.: Zeus (Suid. *Πρίαπ.* III; Geschichte von Hera, die aus Eifersucht durch die Berührung von Aphrodites Schoss den Foetus durch das aufgerichtete Glied entstellt, vgl. u. *[860_5]*) oder Adonis (Tz. *L* 831; *quidam* bei myth. Vat. II 38 setzen Priapos dem Adonis gleich), vielleicht auch Hermes, den Hyg. *f.* 160 seinen V. nennt. Geburt des Priapos durch Aphrodite(?), Rlf., Puchstein, Ath. Mitt. VIII 1883 79 f.

4) Die Hauptstätten der Priaposverehrung sind später die Gemeinden der nördlichen Troas *[313]*, insbesondere Lampsakos: deshalb heisst der Gott in der theraiischen Inschr. des Artemidoros (Hiller v. Gärtringen, Arch. Anz. 1899 192) und oft in der Litteratur Gott von Lampsakos. Dass Spätere (Serv. V*G* 4_{111}; Myth. Vat. I 26; II 38; III 6_{25}) ihn von dort wegen des grossen Schamgliedes vertrieben werden lassen, hat schwerlich kultgeschichtliche Bedeutung. Neuere pflegen ihn dem ithyphallischen Gotte gleichzusetzen, der unter verschiedenen N. als Hermes, Orthanes *[853_8]* u. s. w. (auf Mzz. von Ainos ausser als Hermes auch als Ziegenbock, später als Pan, v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1894 194_5, der hierauf auch Theokr. 7_{112} bezieht) in Thrakien, Nordkleinasien und auf den Inseln des nördlichen ägäischen Meeres auftritt, und die meisten modernen Ableitungen von *Πρίαπος* (*Πρίηπος*, *Πρίεπος* [Eust. *A* 35 S. 32_{18}]) knüpfen an einen barbarischen N. des nördlichen Kleinasiens an. Tomaschek, Sitz.ber. WAW CXXX 1894 42 vergleicht Prietos (von einer bebrykischen Wurzel *pri [s. u.]* 'lieben'; vgl. auch Froehde in Bezzenberger Beitr. IX 1885 110), Knaack, Gött. Gel. Nachr. 1896 874_1 Priolas. Indessen kehren die ithyphallischen Götter Thrakiens und Phrygiens in der boiotischen Kultur wieder, die sich hier, wie in so vielen Punkten, mit der berührt, die sich bei den Barbaren jener Nordgegenden auch später bewahrt hat; und wenngleich sich hier so wenig als bei Kybele, Marsyas u. s. w. mit völliger Sicherheit entscheiden lässt, ob die Griechen oder die Barbaren die Gebenden waren, so ist doch wegen der o. *[S. 313]* hervorgehobenen Beziehungen das erstere, also auch eine griechische (oder allenfalls semitische) Ableitung wahrscheinlicher. Lewy, Semit. Fremdw. 246 denkt an יפה פרי 'schön ist die Frucht', Döhring, Phil. Jbb. CLIII 1896 107 ff. fasst das Wort als Kompositum aus *πρι-* 'lieben' (*[s. o.]*; vgl. *πρ-α-ός*) und *ἤπιος*.

Erregung der Zeugungskraft auch in jüngerer Zeit nicht die einzige dem Priapos zukommende Funktion ist[1]), so kann doch kaum zweifelhaft sein, dass die später vorherrschende[2]) Auffassung in die Zeit hinaufreicht, da die religiösen Riten wesentlich Zauberei waren[3]). — Die Abstammung von Dionysos und Aphrodite ist — allerdings erst durch jüngere Schriftsteller — auch von dem später in Argos und Attika lokalisierten, ursprünglich aber wahrscheinlich malischen[4])

---

[1]) *πιστὸς νηυσὶ* nennt ihn Paul. Silent. *AP* X 15_7; *ποντομέδων* wird er *AP* X 16_{11}, *λιμενίτας* *AP* X 1_7 (Leonid.; vgl. 17_1), *λιμενορμίτης* *AP* X 5_7, *αἰγιαλίτης* *AP* VI 33_1; 193_1 genannt. Tib. I 4_5 f. sagt *Nudus et hibernae producis frigora brumae, nudus et aestivi tempora sicca canis.* Die Weinberge sollte er ursprünglich wohl gegen Wetterschaden schützen (Chione hat ihn nach einer Genealogie von Bakchos geboren, s. o. *[282_{14}; 855_2]*); erst nachträglich ging auf ihn der Schutz gegen Diebe über.

[2]) Ithyphallisch erscheint der Gott unzählige Mal in der späteren Dichtung. Die bildende Kunst (vgl. O. Jahn, Ber. SGW VII 1855 235—242, im Anschluss an ein pompej. Wb.) hatte Priapos, dessen Typus L. Heuzey, *Bull. corr. hell.* VIII 1884 162 aus dem des Bes ableiten will, in älterer Zeit nicht immer ithyphallisch dargestellt (s. z. B. Stephani, *Compte rendu* 1861 31; Gerhard, Arch. Ztg. I 1843 T. V_1 [Wb. = Helbig, Camp. Wandgem. 1369]; Furtwängler, Samml. Sabur. zu II cxxvii [Tct.]); die spätere Kunst (z. B. Wbb. bei Helbig a. a. O.; Gemmen bei Tassie Raspe I 312 f.) bildet Priapos entweder ohne Bart, ähnlich dem Hermaphroditos, mit dem ihn Mnas. *FHG* III 155_{35} (vgl. auch Bekk., *Anecd.* I 472_{24}; O. Jahn, Jb. d. Vereins v. Altertumsfr. XXVII 1859 52_{18}) vergleicht, oder (weit häufiger) als orientalisch gekleideten, weichlichen Mann mit langem, spärlichem Bart, der den Bausch des Gewandes erhebt, um Früchte zu halten und zugleich den Phallos zu enthüllen; s. E. Anthes, Westd. Zs. XIII 1894 22—27.

[3]) Dass der ithyphallische Gott als Geber der Zeugungskraft galt, ist eine naheliegende, des Beweises kaum bedürftige Annahme; es macht daher wenig aus, dass vollkommen unanfechtbare Zeugnisse für die ältere Zeit nach der Art der Ueberlieferung nicht beigebracht werden können. Gelegentliche Anrufungen in den *Priapeia* und anderen späten Gedichten beweisen nicht viel; eher lässt sich darauf hinweisen, dass sein N. nicht bloss dichterisch (vgl. Welcker, Jb. d. Ver. v. Altertumsfr. XIV 1849 42), sondern, wie es scheint, auch im Kultus den Phallos bezeichnet. Einen römischen Fruchtbarkeitszauber (s. o. *[853_6]* und Liebrecht, Zur Volksk. 396 f.; Dümmler, Philol. LVI 1897 22 f.) beschreibt Aug. *c d* 7 $_{24}$ so: *in celebratione nuptiarum super Priapi scapum nova nupta sedere iubebatur.* Aus diesen und ähnlichen Stellen scheint sich in der That zu ergeben, dass die römischen Antiquare in Priapos einen Gott der männlichen Fruchtbarkeit sahen; und als solcher wird er kosmisches Prinzip (Orph. *h* 6_9 setzt ihn Phanes gleich; vgl. *Priap.* bei Meyer, *Anth. Lat.* 1704_{35} *orbis aut physis ipsa Panque salve*; *pantheus* heisst er *CIL* III 1139. Mit Pan identifiziert ihn Korn. 27 S. 152 Os.; vgl. auch Usener, Göttern. 340).

[4]) Hesperos liebt Hymenaios, Intp. Serv. V*E* 8_{30} (vgl. R. Schmidt, *Hym.* S. 17): ist das nicht frei erfunden, so weist es auf den Oeta *[458_1]*. Als Argiver erscheint Hymenaios in dem athenischen Frauenraubmythos bei Sch. Σ 493 ABD *[vgl. § 274]*, womit Schmidt (a. a. O. 10) Hyg. *f.* 273 S. 168_4 Bu. (aus Kallim.?) zusammenstellt. Dieser Mythos selbst (vgl. Serv. V*A* 1_{651}) ist ein *αἴτιον* für einen attischen Hochzeitsbrauch: der Raub der athenischen Jungfrauen, die dann Hymenaios befreit, spielt an der für die *γαμικά* wichtigen (Thuk. II 15_5) Kallirrhoequelle *[o. 34_{11}]*: ja man kann sich der Vermutung schwer entziehen, dass diese ganze Pelasgersage ebenso wie die römische Sage vom Raub der Sabinerinnen aus einem Hochzeitsritual herausgesponnen ist (vgl. Schmidt a. a. O. 13). Damit rückt die Sage über die Mitte des V. Jh.'s hinauf; wahrscheinlich gehört sie, wie die brauronische Pelasgersage *[43_9]* der Tyrannis an. Gewiss liegen ihr alte Legenden zu Grunde, die freilich nicht notwendig Hymenaios genannt haben. — Der Raub der Jungfrauen wird jedoch in der Hymenaios- wie in der nahe verwandten Peisistratossage (Frontin. *str.* IV 7_{44}; vgl. die o. *[43_5; 594_1]* gesammelten Quellen) gewöhnlich in Eleusis lokalisiert: dies wird erwähnt oder doch gemeint in den nahe zusammengehörigen Erzählungen beim Intp. Serv. V*A* 4_{99}; Lact. Stat. *Th.* 3_{283}; myth. Vat. I 75; II 219; III 11_3. Das Verhältnis dieser Stellen, die bei grossenteils wörtlicher Uebereinstimmung in wichtigen Einzelheiten auseinander gehen, ist für die Beurteilung der Quellenfrage in der lateinischen mythographischen Litteratur von fundamentaler Bedeutung, aber trotz Thilo S. XXXVII noch nicht aufgeklärt. Nur die Erzählung des weitaus besten dieser Gewährsmänner, des Intp. Serv., ist in ihrem Verlauf überhaupt verständlich; warum die Räuber *ab insequentibus* getötet werden, die vorher nicht genannt sind, und wie so dann doch die That dem Hymenaios, der in dieser Ueberlieferung Athener ist, zum Ruhm ausgelegt werden kann, wie die anderen Berichte melden, bleibt

Hymenaios überliefert[1]), eigentlich wohl ebenfalls einem Gott der ehelichen Gemeinschaft[2]). Es lässt sich dies allerdings nicht direkt aus dem Namen nachweisen, der ebenfalls nicht gedeutet ist[3]), und später tritt die vorauszusetzende Grundbedeutung hinter der eines Gottes des Hochzeitsgesanges zurück. So kennt ihn der Mythos als den Sänger des ersten Brautliedes, eine Muse wurde seine Mutter[4]); er hiess Apollons Sohn[5]) oder Liebling[6]). Allein vermutlich hat hier der Sprachgebrauch nachträglich den Mythos beeinflusst: weil das Hochzeitsgedicht nach dem in ihm angerufenen Gott der Zeugungskraft hiess[7]), ist schliesslich dieser selbst ein Gott des Hochzeitsgesanges geworden. Die Sagen wenigstens stellen Hymenaios, eben wie Priapos, in den Kreis des Dionysos[8]), der übrigens selbst Hymenaios[9]) heisst. — Sehr früh hat man die Befriedigung des Geschlechtstriebes als etwas Schmutziges empfunden: ein ergiessender

---

rätselhaft. Dabei ist schwer abzusehen, was diese Aenderungen und die noch auffälligere bei myth. Vat. II 219 *eique puella creditur* veranlasst haben könnte. Wahrscheinlich ist entweder von der gemeinschaftlichen Quelle des Lact. und der Mythographen die Erzählung des Intp. Serv. mit einer anderen sinnlos vermengt worden oder es gehen alle Quellen auf einen ausführlicheren Bericht zurück, den der Intp. Serv. kurz, aber verständig, die anderen Berichte zwar ausführlicher, aber so erzählt haben, dass der ursprüngliche Zusammenhang nur noch zu erraten ist. Dieser wäre dann etwa so zu rekonstruieren: Hymenaios, mitgefangen, gewinnt durch seine Schönheit das Herz der Piraten, ihm wird seine Braut anvertraut; es gelingt ihm, mit ihr zu entweichen, er sammelt aber eine Schar beherzter Männer, holt die Seeräuber ein (vgl. Prokl. bei Phot. 321 a$_{32}$) und macht die Schlafenden nieder.

1) Intp. Serv. V*A* 4$_{127}$. S. des Bakchos von einer Muse heisst Hym. bei Mart. Cap. *init.* v. 13; S. des Bakchos bei Sen. *Med.* 110. Liebling des Bakchos nennt ihn Klem. *hom.* 5$_{15}$.

2) Vgl. über ihn bes. Hartung, Philol. III 1848 238—246; R. Schmidt, *De Hymenaeo et Talasio diss.*, Kiel 1886.

3) Vgl. bes. Sch. Σ 493 ABD: *ἐτυμολογοῦσιν οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ ναίειν ὁμοῦ τὸν νυμφίον καὶ τὴν νύμφην, ἄλλοι δὲ φυσικῶς, ἐπεὶ ὑμήν ἐστιν ὁ ῥηγνύμενος ἐν τῇ τῶν παρθένων διακορήσει.* Von letzterer Ableitung gehen R. Schmidt a. a. O. und Pascal *r c RAL* Viv 1895 S. 555 aus; die erstere billigt Fick, PN.[2] 463, indem er den N. für aiolisch hält und bei Sappho *fr.* 91; 107 *Ὑμένναος* liest. — Der römische Hochzeitsgott Talasius heisst nach Pascal a. a. O. nach einer sabinischen Bezeichnung der Genitalien, die auch auf den den Phallos bergenden Hochzeitskorb (*talarus*, sonst *cumerus*) übergegangen sein soll; Schmidt 91 denkt an *θάλλω*.

4) Urania: Cat. 61$_{2}$; Nonn. *D* 24$_{88}$ (nach wahrscheinlicher Textrestitution); 33$_{67}$. Terpsichore: Alkiphr. *ep.* 1$_{13}$; Prokl. bei Phot. *bibl.* 321 a 21. Kalliope von Apollon (Asklep. *FHG* III 303$_{8}$) oder von Magnes (Suid. *Θάμυρις*). Kleio von Pieros (Dosith. *exc. ex Hyg. geneal.*; Clavierius hat diese Genealogie bei Apd. 1$_{16}$ f. hergestellt, indem er das erste *Ὑάκινθον* in *Ὑμέναιον* verwandelte und den Satz *ἀλλ' Ὑάκινθον — ἀπέκτεινε* als Zusatz strich, was Schmidt, *Hym.* S. 8 billigt. Kleio als Hym.' M. nennt auch Apd. bei sch. Eur. *Rh.* 347).

5) Von Kalliope *[A. 4]*.

6) Anton. Lib. 23; angeblich nach Hsd. *fr.* 176. — Auch abgesehen von dem vielleicht verderbten *[o. A 4]* Satz bei Apd. 1$_{16}$ f., wo Hyakinthos, wie sonst Hymenaios (Suid. *Θαμ.*) Geliebter des Thamyris und (üb. Hymen. s. o. *[A. 4]*) S. der Kleio und des Pieros heisst, bleiben Beziehungen zwischen diesen beiden Apollongeliebten. Auch Hyakinthos steht (als Eratos Geliebter, Sch. Eur. *Rhes.* 347) in Beziehung zu den Musen, und wie Hymenaios durch Asklepios (Orphiker bei Apd. 3$_{121}$; vgl. Muenzel, *Quaest. myth.* 3) wird Hyakinthos durch Apollon vom Tode errettet (Nonn. *D* 19$_{103}$; vgl. o. *[165$_{17}$]*).

7) Anders freilich Fairbanks *Paean* 11.

8) Vgl. Intp. Serv. V*A* 4$_{127}$ *Cornelius Balbus Hymenaeum ait, Magnetis filium, musicae artis peritum pulchritudine muliebri, dum nuptias Liberi patris et Alt[ha]eae religiosis cantibus celebrat, exspirasse, propter quod vel [e]i talis honor nuptiis attributus est, ut celebratio nominis eius nuptiarum iungendarum perpetuum [o]men esset.* Vgl. Pind. *fr.* 139$_{6}$. Ebenso singt Hymenaios auf der Hochzeit des Dionysos u. d. Ariadne (Serv. V*E* 8$_{30}$).

9) *AP* IX 524$_{21}$. Auch in den Mythen findet R. Schmidt Uebereinstimmungen zwischen Dionysos und Hymenaios: er erinnert (S. 11; 51) an des letzteren *ἀφανισμός* (Phot. *bibl.* 321 a 21; von einer *ruina* [*thalami?*] spricht Serv. V*A* 1$_{651}$) und seine Wiedererweckung *[A. 6]* sowie (53) daran, dass er gleich Bakchos *[u. § 274]* Weiberkleider anlegt.

Phallos ist in der Hieroglyphenschrift Determinativ der Unreinheit, und schon das Totenbuch kennt Riten, zu denen geschlechtliche Reinheit erfordert wurde[1]). Wahrscheinlich hatte man schon vor dem Beginn der Periode, in der die chthonischen Kulte vorherrschten, an lüsterne Dämonen geglaubt, welche sich um das eheliche Lager drängen, bereit, die Stelle des Mannes einzunehmen und die Frau zu befruchten[2]); später jedoch wurden eine Zeit lang auch diese Dämonen chthonisch gefasst: es ist wahrscheinlich ein Rest dieser Vorstellung, dass nach weit verbreiteter Anschauung der Beischlaf ebenso Unreinheit herbeiführt und zeitweilig zum Dienste der Himmlischen untauglich macht[3]) wie ein Todesfall und andere Umstände, durch die der Mensch in unheimliche Nähe mit den Unterirdischen gerät. — Weit mehr noch als die Empfängnis beschäftigte die Phantasie jener fernen Zeit die Geburt. Die vielen Opfer, die die Entbindung zumal in einem heissen Klima und bei dem gänzlichen Fehlen einer rationellen medizinischen Wissenschaft forderte, führten zu dem Aberglauben, dass die schädlichen Dämonen sich um den schwachen Neugeborenen und die geschwächte Mutter scharen[4]); dies war auch der Grund, dass die Entbundenen gegeraume Zeit für unrein galten[5]): man fürchtete, dass ihnen noch etwas

---

[1]) Vgl. Ttb. c. 64; Brugsch, Aeg. Myth. S. 19.

[2]) Aus dieser Vorstellung scheinen die von Failberg, Arch. f. Rlw. IV 1901 170—178; 274—289 u. unten *[859_1]* besprochenen Hochzeitsgebräuche hervorgegangen zu sein.

[3]) Als ein besonderer Frevel gilt daher der Concubitus an geweihter Stätte; das ist eine nicht bloss bei Hellenen und Aegyptern, wie Hdt. 2_{64} meint, sondern auch sonst weit verbreitete Vorstellung, die sich in vielen Mythen ausspricht; vgl. die griechischen Sagen von Atalante und Hippomenes (Hyg. *f.* 185; vgl. o. *[88_{17} f.]*), Laokoon *[689_3]* und Medusa (Ov. *M.* 4_{798}) und die sich mit der zuletzt genannten in einem Punkte seltsam berührende, sonst abweichende arabische Erzählung von Isāf und Nāila, die im Heiligtum von Mekka versteinert wurden: Wellhausen, Reste ar. Heident.² 77. — Noch eine andere Vorstellung führte zur Beschränkung des Beischlafs: viele altgriechische Feste trugen einen lugubren Charakter und verlangten von den Teilnehmern Entbehrungen, zu denen auch die Enthaltung von den Freuden der Liebe gehörte. Wie die Trauerfeste überhaupt vornehmlich von den Frauen gefeiert wurden, so galt für diese letzteren auch besonders die Vorschrift der geschlechtlichen Reinheit, und zwar namentlich für die spezifischen Frauenfeste, wie die Thesmophorien. Es kam hier allerdings die noch primitivere Vorstellung hinzu, dass die Frauen sich mit dem Numen erfüllen sollten: um die dämonische Substanz rein in ihren Schoss aufzunehmen, musste dieser von menschlichem Samen rein sein. — Bei Festen dieser Art schliefen die Frauen bisweilen auf Pflanzen, denen man eine den Sinnenreiz abstumpfende Wirkung zuschrieb, vor allem dem λύγος, 'Keuschlamm' (Plin. *n h* 24_{59}; Ail. *n a* 9_{26}; Eust. *ι* 453 S. 1639e), dessen Zweige dann auch zur Bekränzung des Kultbildes verwendet wurden, wie dies (aus der Admetelegende, Athen. XV 12 S. 672d) für die samische Hera an den Toneia, ferner für die spartanische Artemis Lygodesma (Paus. III 16_{11}) und vielleicht für ein Frauenfest des zu demselben Artemistypus gehörigen brauronischen Kultes gefolgert werden darf: tyrrhenische Seeräuber, die auch in der Toneialegende vorkommen, sollen nämlich nach einer wahrscheinlich für Brauron gedichteten Festlegende *[o. 43_{15}]* den Dionysos mit Lygoszweigen gebunden haben (Hom. *h* 7_{13}). Statt des Keuschlamms tritt bisweilen eine andere angeblich antaphrodisische Pflanze, der Lattich, ein: nach Nikandr. hatte sich Adonis unter den Lattich geflüchtet und wurde dort von dem Eber getötet; nach Kallimachos hatte ihn Aphrodite dort, wie nach Kratinos den Phaon, verborgen; nach Eubulos war der tote Adonis auf einem Bette von Lattich von der liebenden Göttin ausgestellt worden (alles dies bei Athen. II 80 S. 69^c ff.). Nach einem sicilischen Märchen (Gonzenbach 28) wird die Tochter der Sonne, die daher Lattughina heisst, im Lattich ausgesetzt.

[4]) Vgl. Roscher, Abh. SGW XX 1900 90 ff. des S.-A.

[5]) Diese Vorstellung ist in der gesamten antiken Welt verbreitet; sie kehrt in den Gesetzbüchern der Inder (z. B. Yājnavalkya 3_{19} f. S. 90 d. Uebers. von Stenzler), Eranier (s. z. B. Geiger, Ostir. Kult. 259), Juden (*Lev.* 12_2; vgl. Bar. 6_{28}) immer wieder und wird auch bei den Griechen oft hervorgehoben (z. B. Eur. *IT* 374; Chrysipp. bei Plut. *stoic.*

von den Dämonen anhafte, die ihr Lager umstanden oder wenigstens auf dem Dache des Hauses gesessen haben sollten[1]). — Schon vor dem Beginn der ältesten uns zugänglichen Periode hat es Zeremonien gegeben, durch die man eine glückliche Entbindung herbeizuführen hoffte. Die Entflammung des Feuers konnte nicht allein als Zeugung, sondern auch als Geburt aufgefasst werden; es lag also nahe, die Ritualien der Feuerentzündung beim Geburtszauber mitzuverwenden[2]). Die enge Beziehung zwischen der Entflammung des Opferfeuers und den himmlischen Lichterscheinungen bewahrheitet sich auch hier: die Götter, die das Licht heraufführen, waren es, denen man die Kraft zuschrieb, das Kind an das Licht der Welt zu bringen[3]). Freilich haben gerade auf diesem Gebiet die Vorstellungen später so vielfach gewechselt, dass die Spuren dieser ältesten Auffassung sehr verwischt sind. Wir finden später die Hilfe bei der Geburt der Mondgöttin zugeschrieben; alle die griechischen Göttinnen, deren Macht auf das Gestirn der Nacht bezogen wurde, sind auch um glückliche Entbindung

---

rep. 22; Porph. *abstin.* 4_{16}. S. auch Welcker, Kl. Schr. III 197 f.). Vgl. den o. *[231_1]* erwähnten Mythos von Hera. In manchen heiligen Bezirken, wie im epidaurischen des Asklepios (Paus. II 27_1) und auf Delos (Thuk. III 104_2; Diod. 12_{58}), durfte niemand geboren werden. — Dass es sich auch hier um Gespensterfurcht handelt, lässt Varro bei Aug. *c d* VI 9_2 vermuten: *mulieri foetae post partum tres deos custodes adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet.* Vgl. die von Oldenberg, Rel. d. Veda 271; 338 beschriebene vedische Vorstellung. Auch im modernen Volksaberglauben haben sich Spuren dieser Form des Gespensterglaubens gefunden: Brunnen sollen unrein werden, bei denen eine Wöchnerin vorbeigegangen ist (Wuttke, Volksaberglaub.[2] 356 = [3] 379).

[1]) Auf diese Vorstellung deutet der Gebrauch, übers Dach wegzuschiessen, wenn sich eine Frau in Kindbettnöten befand, Plin. *n h* 28_{33}; vgl. Riess, Rh. M. IL 1894 188 f. (Die Inder wollten durch Schüsse in die Luft die bei der Empfängnis umherschweifenden Geister verscheuchen, Oldenberg, Rel. d. Veda 271. Vgl. o. *[858_2]* und u. *[§ 273]*).

[2]) Dass die für die Feuerzündung bevorzugten Bäume z. T. wie der Lorbeer (Plin. *n h* 23_{158}) für die glückliche Entbindung wichtig sein sollten, ist freilich nicht entscheidend, da sie auch sonst im Zauber viel Verwendung finden.

[3]) Ueber Auge und Lucina als Geburtsgöttinnen s. o. *[454_8]*. Die Fackeln der Eileithyia von Aigion bezieht Paus. VII 23_6 entweder auf die feuerartigen Geburtswehen oder aber darauf, dass die Kinder ans Licht gebracht werden. Letztere Erklärung weist (Kalkmann, Paus. d. Perieg. 214 f.) auf eine weitverbreitete (Eust. *Λ* 271 843_{61}; τ 188 1861_{36} f.; *EG Βολωσία* 111_{35}; *Ἐλήϑ.* 165_{37} u. aa.) Etymologie von Eileithyia hin: 'die, die bewirkt, dass die Kinder zum Licht kommen (*ἐλεύϑω*)'; da aus dem gortynischen Gesetz (III 45; IV 6; 10; 14; vgl. Hsch. *ἐλευσίω· οἴσω*) transitives *ἐλεύϑω* für Aor. I und Fut. feststeht, so haben die hiermit nicht bekannten Späteren wahrscheinlich eine ältere, noch von Paus.' Quelle gebotene Erklärung des N.'s 'die ans Licht Bringende' missverstanden. Die Erklärung der kretischen *[49_4]* Göttin mit Hilfe einer gerade in Kreta erhaltenen Bedeutung ist zwar verführerisch und jedenfalls besser als die Beziehung des N.'s auf die 'Ankunft der Göttin' (zuletzt Pfuhl, *pomp. sacr.* 60_{29}) oder auf die 'Kommwehen', (Welcker, Kl. Schr. III 200) oder als die Ableitungen aus dem Phoinikischen oder als die von *εἴλεα* (Hsch. *s v*; 'die in der Bedrängnis Helfende' übersetzt Prellwitz, GGA 1886 764 ff., was Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 157 wenigstens als Volksetymologie für möglich hält; 'die mit dem Strick gelaufen kommt' bedeutet der N. nach Laistner, Räts. d. Sph. II 384) oder von *ἰλέομαι* (Meisterhans, Gramm. der att. Inschr.[2] 67; Hoffmann, Gr. Dial. III 397; *Ἰλείϑυα, Ἰλέϑυα* heisst die Göttin bisweilen auf attischen Vbb.) oder von *ἐλεύϑερος* (Hartung, Rel. u. Myth. III 204), weil *Ἐλευϑυια* (*Ἐλευϑυα*, *CIG* 3058_{19} u. ö.) die vorauszusetzende Grundform (über die Kurzform *Εἰλιόνεια* s. o. *[804_8]*) ist; aber da *Ει* neben *Ε* befremdet (J. Schmidt, Zs. f. vergl. Sprachf. XXXII 1893 351_1 zu 350) und da transitiver Aor. I nicht transitives Pf. II beweist, ist auch die von Schulze, *Qu. ep.* 260--263 u. aa. empfohlene Ableitung von *ἐλεύϑω* unsicher, und wenn sie richtig sein sollte, bleibt doch der Sinn zw. Es ist zwar nicht ganz unmöglich, die o. *[S. 49]* angeführten von *Ἐλευϑω, Εἰλείϑυια* nicht zu trennenden Worte ebenfalls auf die Geburt zu beziehen (Elysion = 'Stätte der [zweiten] Geburt'; *ἐπηλυσίη* 'Zauber gegen Geburt'; *ἐνηλύσιον* 'Geburt des Blitzes in der Erde'??), aber diese Deutung liegt jedenfalls nicht am nächsten.

angerufen worden. Allein der Dienst der 'Himmelskönigin', die dem Mond gebietet, gehört einer weit späteren Zeit an, und es lässt sich, so wahrscheinlich es an sich ist, doch nicht beweisen, dass in dem neuen Vorstellungskreis Reste eines älteren fortleben. Auch dass die Dioskuren Geburtsgötter waren, ist nicht ganz sicher[1]). Dagegen liegt allerdings der Geburtslegende des Zeus sehr wahrscheinlich ein Zauber zu Grunde, der nicht allein die Entbindungszeremonien nachahmte, sondern auch seinerseits wieder beeinflusste. Zeus ist auch später noch Geburtshelfer geblieben; er führt die Geburten ans Licht[2]), als Lecheates wird er in Aliphera verehrt[3]). In der Legende erscheint er in Beziehung zum Geburtszauber als Vater[4]) des Epaphos, dessen Namen sehr wahrscheinlich von dem weit verbreiteten[5]) Zauber durch Handauflegen abzuleiten ist[6]). Zeus' Schirmer, die idaiischen Daktylen[7]), sollen entstanden sein, indem Rheia, als sie von Zeus entbunden wurde, mit den Händen in die Erde griff[8]). In dieser Form ist die Sage schwerlich echt[9]); aber dass die

---

[1]) Das von MARX auf die Dioskuren bezogene Rlf. *[s. o. S. 165_7]* stellt nach PATON, *De cultu Dioscur.* 35 unbekannte Heilgötter vor.

[2]) *T* 118; Hom. *h* 3_{12}. Vgl. MAASS, *Aesch. suppl.* XIV f., der ebd. XIX_2 auch an Zeus Euodin (Nonn. *D* 48_{975}) erinnert. Orsilocheia und Persephone Cheirogonia (Hsch. *s v*; vgl. MAASS a. a. O. XXXVIII) sind selbst Geburtsgöttinnen gewesen, nicht nach (Zeus) Agamemnon *Orsilochos oder Zeus *Cheirogonos (MAASS XIX) genannt.

[3]) Paus. VIII 26_6. MAASS a. a. O. XXXVIII vergleicht die spartanische Lecho, *IGA* 52. Man dachte freilich später an Zeus im Kindbett; doch liegt jene Deutung näher. Vgl. u. *[§ 291; 295]*.

[4]) MAASS a. a. O. X vermutet, dass Zeus, der ja in der Legende der Berührer ist, ursprünglich selbst Epaphos war.

[5]) So wird z. B. Rudras heilende Hand *RV* II 33_7 erwähnt. Vgl. *Ev.* Mark. 7_{32}; LIEBRECHT zur Volksk. 321_{66}; MAASS *suppl.* XX. Die bei verschiedenen, bes. semitischen Heiligtümern gefundenen Hände aus Brz. (JAHN, Ber. SGW VII 1855 101—106), die JAHN (ebd. 102) aus dem *gestus voventis*, USENER, Rh. M. XXVIII 1873 408 aus einem prophylaktischen Ritus erklärte (vgl. auch OHNEFALSCH-RICHTER, Kypr., Bib., Hom. 175), sind vielleicht mit DILTHEY, Arch.-epigr. Mitt. II 1878 44 auf die heilkräftige Hand der Gottheit zu beziehen. Besonders bei Entbindungen ist dieser Zauber wichtig, vgl. Ov. *M* 10_{511}; Sch. Ap. Rh. 1_{636}; Soran. med. *περὶ γυναικείων* LXXI § 69 S. 238 ROSE und das o. *[165_7]* erwähnte Weihgeschenk. Anderes bei MAASS a. a. O. X. Hierher gehört auch Persephone Cheirogonia *[A. 2]* und die Sage von der Verunstaltung des Priapos, die Hera bewirkt haben sollte, indem sie ihre Hand auf Aphrodites Schoss legte (sch. Ap. Rh. 1_{932}; Nonn. Abb. *ad* S. Greg. *contra* Iul. 2_{34} XXXVI 1054 MI.; Suid. *Πρίαπος* III; *EM* *Ἀβαρνίδα* 2_{14}; Tz. *L* 831; vgl. o. *[855_3]* u. unt. *[§ 295]*). Dagegen ist der N. Hermione nicht mit MAASS a. a. O. XXVI f. auf die 'Stütze' bei der Entbindung zu beziehen.

[6]) Vgl. o. *[59_{12}]*. Auf *ἔποψ* (SCHMIDT, Zs. f. vergl. Sprachf. XXXII 1893 357 vergleicht Hsch. *ἀπαφός· ἔποψ τὸ ὄρνεον*) führt die Sage nicht. Die richtige Ableitung hat namentlich MAASS a. a. O. XVII ff. verteidigt; Aisch. *hik.* 313 ff.; *Prom.* 850 kennt sie; er denkt aber an die Berührung des Zeus, durch die Epaphos' Mutter entzaubert und er selbst gezeugt wird: dass nur ersteres in den *Hiket.*, nur letzteres im *Prometheus* gelehrt wurde, wäre nur möglich, wenn ein Fälscher in der Absicht, beide Stellen zu vereinigen, sowohl *Prom.* 849 als *hik.* 312 hinzugefügt hätte, wie dies MAASS a. a. O. III ff. wirklich annimmt. — Aus der Bedeutung der Berührung mit der Hand im Heilzauber geht der Gebrauch von *ἐφαπτός* im Sinn von 'begnadigt' (Hsch. *s v*) oder 'begeistert' (Hsch. *εὐφαπτον· ὑπὸ θεοῦ κατεχόμενον*) hervor.

[7]) S. o. *[455_1]*.

[8]) Nonn. *D* 14_{23} ff.; Anon. Ambros. *de re metr.* bei STUDEMUND, *Anal. var.* I 224 (nach MAASS, *Arat.* 348 aus Epimenides; aus derselben Quelle soll Arat. [156 ff.], der aber [30 ff.] die Kureten *Δικταῖοι* nennt, schöpfen; Kallim. *h* 1_{47} ff. ist nach MAASS, *Ar.* 349 bei Diod. 5_{70} mit Epimen. vermischt). Bei Ap. Rh. 1_{1130}, der nach Sch. $_{1126}$ Stesimbrotos folgt, gebiert Anchiale die Daktylen. — Eine Spur der Sage, dass die Dakt. der kreissenden Rheia beistanden, findet MAASS, *Comm. in Arat. reliqu.* 185 in einem Aratscholion.

[9]) Darum sind auch die *Δάκτυλοι* schwerlich *δακτυλογόνοι* 'die mit aufgelegten Händen zum Gebären Bringenden' (MAASS, *Arat.* 349).

Kreissenden nach der Erde greifen, ist ein altertümlicher Ritus[1]), und es ist wahrscheinlich, dass der Mythos an Legenden anknüpft, die die Zeusgeburt mit einem Entbindungszauber verknüpften. Daraus erklärt sich auch die offenbare und vielleicht von der Sage selbst hervorgehobene[2]) Beziehung zwischen dem Namen der ursprünglichen[3]) Geburtsstätte des Zeus, Dikte, und dem für den Entbindungszauber so wichtigen Kraut *δίκταμος* (*δίκταμνος*, *δίκταμον* oder *δίκταμνον*[4])), das auf jenem Berge wachsen sollte. Für die Bedeutung des Himmelsgottes im Entbindungszauber spricht endlich die Wichtigkeit des von seinem Vogel benutzten, nach der ursprünglichen Vorstellung wohl vom Himmel gebrachten 'Adlersteines' (*ἀετίτης*) als Schutzmittel für Kreissende[5]). Wie die Geburslegende des Zeus scheint auch die des Bakchos, der übrigens selbst Epaphios heisst[6]), in einem Entbindungszauber vorgekommen zu sein. — Überblicken wir die spärlichen Reste der ursprünglichen, schon während der boiotisch-kretischen Zeit sich umwandelnden Vorstellungen von den Gottheiten, die den Frauen helfen, so tritt bei den Gottheiten das männliche Geschlecht auffallend hervor. Offenbar waren die Gottesvorstellungen noch nicht so anthropomorph ausgebildet, dass die Frau an dem Geschlechte der helfenden Gottheit hätte Anstoss nehmen können. Später werden bei der Niederkunft begreiflicherweise vorzugsweise weibliche Gottheiten angerufen; diese Entwickelung beginnt wahrscheinlich schon in der kretischen Schicht, welcher Eileithyia und vielleicht auch Hera als Geburtsgöttin angehören. Gleichzeitig drangen die chthonischen Gottheiten auch in dies Gebiet des Kultus ein. Die Unterirdischen gelten nun als Urheber auch der Leiden des Kindbettes; die Gespenstertiere wie das Wiesel[7]) wurden für den Entbindungszauber wichtig. Die hauptsächliche Gebieterin über das Schicksal der Kreissenden wurde die grosse Jägerin, die mit den Gespenstern nächtlich jagt; mit ihren Geschossen sollte sie die Frauen treffen[8]). Später hat das Eindringen des Kultus der Himmelskönigin auch diese Vorstellungen verdunkelt; aus der fürchterlichen Fürstin der Unterirdischen wurde eine freundliche Mondgöttin; als solche sind wohl alle griechischen Göttinnen gelegentlich Geburtsgöttinnen geworden.

---

[1]) Sch. Ap. Rh. 1_{1131}; vgl. Welcker, Kl. Schr. III 185 ff.

[2]) *Δίκτῳ ἐν εὐώδει* legen die idaiischen Kureten den Zeus nieder: Arat. *φαιν.* 33, der hier nach Maass, *Arat.* 342 dem Epimenides folgt; vielleicht hat der Dichter die Pflanze mit einem älteren Namen bezeichnet.

[3]) S. o. *[247_7]*.

[4]) Theophr. *h. pl.* IX 16_1 *τὸ δὲ δίκταμνον ἴδιον τῆς Κρήτης, θαυμαστὸν δὲ τῇ δυνάμει καὶ πρὸς πλείω χρήσιμον, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς τόκους τῶν γυναικῶν ... ἢ γὰρ εὐτοκεῖν φασι ποιεῖν ἢ παύειν γε τοὺς πόνους ὁμολογουμένως· δίδοται δὲ πίνειν ἐν ὕδατι· σπάνιον δέ ἐστι· καὶ γὰρ ὀλίγος ὁ τόπος ὁ φέρων, καὶ τοῦτον αἱ αἶγες ἐκνέμονται διὰ τὸ φιληδεῖν· ἀληθὲς δέ φασιν εἶναι καὶ τὸ περὶ τῶν βελῶν ὅτι φαγούσαις, ὅταν τοξευθῶσι, ἐκβάλλει.* Das erzählen übereinstimmend auch Plut. *soll. an.* 20; Ail. *v h* 1_{10}; Intp. Serv. *VA* 12_{412}, alle, wie es scheint, nach Alexandr. von Myndos. Als wichtig bei der Geburtshilfe nennt die Pflanze auch Plin. *n h* 26_{153}; $_{161}$. Vgl. Maass, *Arat.* 264_{21}. Die Pflanze ist ein Lippenblütler, Murr, Pflanzenw. 189.

[5]) Ail. *n a* 1_{35}; Plin. *n h* 10_{12}; 36_{151}; Dion. *ὀρν.* I bei Cramer, *An. Par.* I 23. Vgl. Keller, Tiere d. kl. Altert. 269_{303} ff. u. o. *[793_6]*; über die Quelle der jüngeren Berichte s. Wellmann, Herm. XXVI 1891 308.

[6]) Orph. *h* 50_7; 52_9. Vgl. Maass, *Aesch. suppl.* XVI.

[7]) s. o. *[803 zu 802_7]*.

[8]) Auch von Hekate heisst es Euseb. *pr. ev.* III 11_{23} H.: *τόξον δὲ φέρει καθάπερ ἡ Ἄρτεμις διὰ τὴν τῶν ὠδίνων ὀξύτητα*, und selbst Eileithyia trägt Pfeil und Bogen (*Λ* 269; *AP* 6_{271}).

b) Im Jenseits.

270. Aber auch gegen die Gefahren des Jenseits versprach die griechische Religion schon während der ersten Epochen ihrer Geschichte Hilfe. Mit den bisher betrachteten Anschauungen hat diese wenig gemeinsam. Jene fassten die vom Körper geschiedene Seele durchaus als wirkend auf, es handelte sich darum, die schädliche Wirkung zu beschränken oder sogar heilsam zu gestalten; hier ist dagegen die Seele des Toten leidend, der Leidenszustand soll eingeschränkt oder gar in einen Glückseligkeitszustand verwandelt werden. Beide Seiten der antiken Religion scheinen uralt zu sein; jedenfalls gehen sie beide über die Zeit hinaus, in die wir innerhalb der griechischen Welt blicken können. Ausgebildet und zur Herrschaft gelangt sind sie aber nacheinander, und zwar wahrscheinlich nicht unmittelbar nacheinander: merkwürdigerweise ist die scheinbar primitivere und dem modernen Gefühle ferner stehende die jüngere. Wir haben innerhalb der kretischen und boiotisch-euboiischen Kultur die Gespensterfurcht allmählich zum leitenden Prinzip der Religion werden sehen; dagegen ist die Lehre von der Erlösung aus dem Hades das beinahe unveränderte Erbe aus einer weit älteren Zeit, aus einer Zeit, die auch von dem sonst dem Gespensterglauben in Griechenland vorhergehenden Feuerkultus noch nichts wusste. In Aegypten tritt der Glaube an ein glückliches Los in der Unterwelt, dessen der Gerichtete und fromm Befundene teilhaftig werden könne, jedenfalls Jahrhunderte früher auf als die Ausbildung der griechischen chthonischen Vorstellungen, die uns hier beschäftigt, und lange bevor diese zur Herrschaft gelangten, haben ihn die Griechen — schwerlich aus Aegypten selbst — übernommen. Allerdings lassen sich nicht alle zu ihm gehörigen Vorstellungen in Griechenland seit alter Zeit nachweisen. Die drei Totenrichter Minos, Aiakos und Rhadamanthys[1]), von denen der erstere, als mythischer Landesfeind, in Attika durch Triptolemos[2]) ersetzt zu sein scheint, erscheinen als solche erst bei Platon. Aber dieser deutet offenbar einen allbekannten Mythos

---

[1]) Alle drei nennt Plat. *Gorg.* 79 ff. S. 523 ff. (Plut. *cons. Apoll.* 36), der Aiakos und Rhadamanthys mit einem Stabe jenen über die Europäer, diesen über die Asiaten richten, den Minos aber, mit goldenem Zepter ausgezeichnet, die oberste Entscheidung fällen lässt; ferner Demosth. 18_{127}; Sen. *Herc. f.* 733 f. Minos und Aiakos werden z. B. von Prop. V (IV) 11_{19} ff., Minos und Rhadamanthys von Plat. *Axioch.* 12 f. S. 371 b, 372 a; Apd. 3_{6}; Cic. *Tusc.* I 5_{10}; Aiakos von (Sen.) *apocol.* 14 genannt. Am häufigsten erscheint Minos allein auch noch in späterer Zeit, z. B. V*A* 6_{432}; Hor. *c* IV 7_{21}; Prop. IV 18 (III $19)_{27}$; Sen. *Ag.* 24; Claud. 35 (*rapt. Pros.* 2) $_{332}$; vgl. Lykophr. 1399; *EM ἐννέωρ.* 343_{21} ff. — Wahrscheinlich ist er der ursprüngliche Totenrichter; Aiakos, der nach Luk. *nek.* 17 Quartiermeister des Hades ist, war vielleicht ursprünglich Thürhüter *[o. 405_{5}]*, während Rhadamanthys im Elysion geherrscht zu haben scheint (*πάρεδρος* des Kronos heisst er bei Pind. *O* 2_{76}; vgl. δ 564). Aber früh sind Rhad. und Minos miteinander genealogisch und wohl auch begrifflich verbunden gewesen; Rhadamanthys ist Br. des Minos geblieben, auch Aiakos, mit dessen N. sich Epimenides der Kreter genannt haben soll (Diog. Laert. I 10_{114}), heisst vereinzelt S. des Zeus und der Europa, Serv. V*A* 6_{566}. — Die Totenrichter erscheinen mehrfach auf den apulischen Unterweltsvb.; s. WINCKLER, Darst. d. Unterw. 10; 24; 45. — Neben der Vorstellung von den Totenrichtern begegnet seit alter Zeit die, dass die Erinys dem Frevler in den Hades folgt; s. o. *[767_{2}]*.

[2]) Platon *ap.* 31 S. 41 a; Cic. *Tusc.* I 41_{98}. Vgl. *mon. d. i.* VIII 9 (unterital. Unterweltsbild, KOEHLER, *Ann. d. i.* XXXVI 1864 286; GERHARD, Ges. Abh. I 418; STEPHANI, *compte rendu* 1859 78_{5} (der auch auf anderen Vbb. einzelne Figuren auf Triptol. beziehen will); ROHDE, Ps. I^2 311_{1}. KNAPP, Orpheusdarst. 18_{1}. — Bei Aisch. *Eum.* 273;

um; die Vorstellung selbst ist weit älter. Ein Totengericht nennt Pindar[1]). Die Odyssee weiss vom Elysion[2]), wie von den Strafen im Jenseits[3]), sie weiss auch von dem im Hades richtenden Minos[4]). Freilich erscheint dies Amt nur als Fortsetzung seines irdischen Richteramts, der Wortlaut nötigt nicht dazu, ihn als Richter über die im Leben begangenen Thaten der im Hades Ankommenden zu denken; und wie der Dichter Menelaos nicht nach einem Spruch des Totenrichters, sondern durch die Huld der Himmlischen in das glückselige Land gelangen lässt[5]), so hat er sich wahrscheinlich auch die Verfluchung der Frevler nicht als die Folge eines Richterspruches gedacht. Aber die vom Dichter von einander gelösten Vorstellungen vom Totengericht und von dem Lohn und der Strafe haben doch offenbar einmal zusammengehangen. Die Anschauung des Dichters ist nur zu verstehen als die freie Ummodelung einer älteren, die von einem unterirdischen Gericht über das Leben auf Erden berichtete. Dazu stimmt, dass die Ilias[6]), welche übrigens auch eine Bestrafung der Meineidigen im Hades kennt[7]), und sogar ein älteres[8]), von ihr nachgeahmtes Gedicht frei die ägyptische[9]), aber auch asiatische[10]) Vorstellung von der Wage des Unterweltsrichters benutzt hat: dass bloss diese eine zu unserm Kreise gehörige Vorstellung den Griechen damals bekannt gewesen sei, ist mindestens unwahrscheinlich. Endlich kennt das vielleicht älteste erhaltene griechische Lied das glückselige Los im Hades als Folge des Schauens der eleusinischen Mysterien[11]). In der Litteratur können wir demnach die Vorstellung von dem verschiedenen Schicksal der Abgeschiedenen bis an ihren Anfang verfolgen; aber wahrscheinliche Vermutung führt noch erheblich weiter. Von den vier Totenrichtern gehören Triptolemos in dieser Eigenschaft, wie bemerkt, wahrscheinlich der attischen, Aiakos der lokrischen Schicht an; Minos und Rhadamanthys aber haben nur in der kretischen Sage Bedeutung, nur als Reste einer untergegangenen Kultur sind einige Legenden von ihnen in die Heldensage, der sie sonst fremd geblieben sind, übergegangen. Höchst wahrscheinlich sind sie Totenrichter schon in der Blütezeit der kretischen Gottesdienste gewesen. Rhadamanthys' Namen entzieht sich bisher einer wahrscheinlichen Deutung[12]), aber der

---

Eur. *fr.* 465 übt Hades selbst das Strafamt aus. In der Magie scheinen Osiris und die beiden heiligen Stiere Apis und Mneuis als Totenrichter gegolten zu haben, Wuensch, Seth. Verfluchungst. 97 f.

1) Pind. *O* 2_{58} ff., vom Sch. auf Pluton (vgl. Aisch. *hik.* 230: *δικάσει . . Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας*) bezogen.

2) *δ* 564 ff. (Str. III 2_{13} S. 150).

3) Diesen Teil (*λ* 566—631) hat v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 199—226 (s. dagegen Dümmler, Delph. 18; Milchhöfer, Philol. LIII 1894 393 ff.; Rohde, Rh. M. L 1895 628 ff.) als Interpolation eines attischen Orphikers bezeichnet. Auch Dieterich, Nek. 126_1 glaubt, dass die Vorstellungen vom Totengericht in orphischen Kreisen gepflegt seien. Einem Teil der attischen Orphika liegen zwar ähnliche Vorstellungen zu grunde, aber sie haben sie in einem Sinne umgedeutet, von dem sich im *λ* keine Spur findet. Vgl. o. *[S. 651_{10}]* und u. *[§ 286]*.

4) *λ* 557 ff.; vgl. Rohde, Ps. I^2 310_1.

5) *δ* 564 ff.

6) s. O. Jahn, Arch. Beitr. 129 ff. u. o. *[678_6]*.

7) *Γ* 278; *Τ* 260.

8) s. o. *[681_6]*.

9) Im Totenbuch K. 125 bei Naville.

10) Sie findet sich z. B. bei den Mandäern, die sie nach Brandt, Jbb. f. prot. Theol. XVIII 1892 431 f. dem Parsismus entlehnt haben. — Aehnliche Vorstellungen sind auch bei Germanen bezeugt (Grimm, DM II^2 819); an indogermanischen Ursprung ist aber natürlich nicht zu denken.

11) Hom. *h* 5_{482}.

12) Die vorgeschlagenen ägyptischen Ableitungen, z. B. die selbst von Naville ge-

des Minos hängt aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Amt des Totenrichters zusammen. Damit stehen wir aber schon am Anfang der gesamten uns erreichbaren griechischen Religionsgeschichte: Minos weist über das aegaeische Meer hinüber nach Gaza (S. 248). — Aus fernster Vergangenheit leitet sich also dieser ganze Vorstellungskreis in ununterbrochenem Zusammenhang her. Ein gewisses, wenngleich primitives ethisches Element war in ihm gewiss sehr früh enthalten[1]); aller Wahrscheinlichkeit nach ist hier der Punkt, wo die religiösen Vorstellungen zuerst sich mit ethischen durchdrangen. Die Furcht vor der Vergeltung im Jenseits lehrte die Menschen früh nicht bloss beten, sondern verbreitete auch eine — wenngleich natürlich sehr bescheidene — Gesittung. Die Spuren davon sind in Griechenland während des Niederganges der Kultur, den wir in der kretischen und boiotischen Schicht konstatieren, nicht ganz entschwunden. Aber freilich drängt sich auch hier ein anderer Aberglaube hervor.

Denn ist auch die Lehre von dem verschiedenen Schicksal der Seele im Hades nicht in der uns beschäftigenden Periode ausgestaltet worden, so bildet sie doch einen wichtigen Bestandteil ihres religiösen Glaubens und ist im Verlaufe der beiden ältesten Epochen den in diesen herrschenden Anschauungen vollständig angepasst worden. Elysion und das Heiligtum, dessen Ritual für die spätere griechische Erlösungslehre vom grössten Einfluss werden sollte, Eleusis, heissen vielleicht[2]) nach dem guten Zauber. Dieselben Götter, die die Seele aus dem Ort der Verdammnis ins Elysion führen, bringen sie auch vor den Beschwörer auf die Oberwelt zurück; die nämlichen Zauberakte werden zu beiden Zwecken angewendet, und manchmal lassen die hierhergehörenden Legenden einen Zweifel, ob sie für Riten bestimmt sind, die die Seele zitieren, oder für solche, die sie erlösen wollen. Der Liebes-, der Wetter-, der Krankheitszauber entlehnen Gebräuche und Vorstellungen dem Anschauungskreis, der sich an die Erlösung der Seele aus dem Hades knüpft, und beeinflussen diesen ihrerseits. Die schliesslich vollständige Vermischung der Erlösung aus dem Hades mit der gemeinsten Zauberei, die veranlasst hat, dass Aufgeklärtere, wie in Kanaan die Begründer oder Ausgestalter der mosaischen Religion und in Griechenland die Kreise, in welchen das Heldenlied gedieh, mit

---

billigte *Ra en Ament*, werden widerlegt durch die Nebenform *Βραδαμανθύς*. Aber auch die von der letzteren Form ausgehenden Deutungen Potts, Etym. Forsch. III² 817 'der langsam Lernende' und Sonne's Zs. f. vergl. Sprachf. XII 1863 367 'der nachgiebigen, milden Sinnes ist', genügen weder formal noch der Bedeutung nach. Relativ noch am wahrscheinlichsten ist die Ableitung von *ῥάδαμνος*; Rhadamanthys bezeichnete dann den mit der Rute *[862₁; 880₃]* den Seelen gebietenden Gott. — Bei Theokr. 2_{34} existierte die Variante *Ῥαδάμαντα* (*ἤγουν τὸν Πλούτωνα*, Sch.) für *κ' ἀδάμαντα*.

[1]) Auch die vedischen Inder wissen, dass die Tugend im Jenseits belohnt, das Laster bestraft wird, Oldenberg, Rel. d. Veda 534 ff. Von den späteren griechischen Vorstellungen können manche, wie die Anklage der Seelen durch die Schatten ihrer ehemaligen Körper (Luk. *nekyom.* 11) oder die besondere Bestrafung derer, die gegen die Eltern gefehlt (Aisch. *Eum.* 269; Arstph. *βατρ.* 146; vgl. Polygnots Wb. in der delphischen Lesche [Paus. X 28_3 f.], wo nach Robert, Nek. 60 die Strafe nicht durch den V., sondern durch einen *ἀλάστωρ* vollzogen wird; vgl. über den *πατραλοίας* Dieterich, Nek. 68), in letzter Linie auf jene ferne Zeit zurückgehen, und selbst in unseren Märchen mag der eine oder der andere Zug, wie das Aufhäufen der guten und bösen Werke im Jenseits (Maass, Orph. 217) eben daher stammen. Erweislich ist es von keinem. Die Vorstellung von Strafen der Büsser im Jenseits, wie sie z. B. Homer schildert, gehört einer weit späteren Zeit an; s. u. *[§ 286]*.

[2]) S. aber o. *[859₃]*.

der letzteren auch die erstere verwarfen, ist als sekundär noch zu erkennen. Die grosse Mehrzahl der auf die Befreiung aus dem Hades bezüglichen Mythen gehört einem und demselben Typus an, der nur für diesen Zweck, nicht für Beschwörungen erfunden sein kann. Voraussetzung des bei diesem Typus angewendeten Rituals ist die auch später noch oft auftretende Vorstellung, dass der Sterbende eine Ehe mit der Todesgottheit eingehe[1]): diesem Schicksal sucht man zu entgehen, indem man sich bei Lebzeiten mit einer andern Gottheit vermählt[2]), von der man voraussetzt, dass sie die Seelen aus der Unterwelt zu führen vermöge. Als 'Hochzeit', *τέλος* (*τελετή*), wurde daher diese ganze Gattung von Riten, die später sogenannten Mysterien, bezeichnet. Je nachdem diese Gottheiten männlich oder weiblich gefasst wurden, konnte die Seele als weiblich oder männlich Ersteres scheint in Vorderasien, von wo dieser Vorstellungskreis nach gelten. Griechenland kam, das Ursprüngliche; wenigstens in den Euphratländern gebietet im Hades die Göttin Eriškigal[3]), assyr. Allatu; nach einer naheliegenden, bald nach dem ersten Bekanntwerden der Istarlegende ausgesprochenen und seitdem oft wiederholten, allerdings noch nicht endgültig bestätigten Vermutung war in älteren Sagenformen Tammuz von ihr geraubt, aber durch Istar befreit worden. Ist dies richtig, so ist hier wahrscheinlich das Original für die Sage von der Befreiung des Adonis durch Aphrodite[4]) erhalten. Dies ist aber wahrscheinlich die einzige

[1]) Nach allgemein antiker Vorstellung treten Sterbende in die Brautkammer des Hades oder der Persephone: (Simonides) *AP* VII 507_3; vgl. *PLG* III⁴ 472_{124}b; Emped. 476 M; Soph. *Ant.* 804; 810; 891; Eurip. *IA* 456; *Or.* 1109; *Troad.* 447; *suppl.* 1024; *AP* 7_{364}; Kaibel *ep.* 288_7; *AP app. ep.* 118_2. Darstellungen auf dem Vincentiusgrab, Maass, Orph. 219. Vgl. im allgem. de Witte, *Mem. d. i.* II 1865 117; Dilthey, *Ann. dell' inst.* XLI 1869 26; Maass, Orph. 219 und besonders Förster, Raub der Persephone S. 73_2. — Nach dem Hochzeitsritual wurde die Braut zu Wagen abgeholt oder geraubt; auch Hades scheint nach der ältesten Auffassung, die noch im Persephonemythos durchschimmert, die Seele auf dem Wagen geraubt zu haben. Daher bedeutet das Pferdegespann im Traumorakel für Kranke Tod, Artemid. 1_{56} (S. 54_{17} Herch.). Riess, Rh. M. IL 1894 179 ff. erinnert an Charos, der die Toten zu Pferde in sein Reich geleitet. Das auf Kww. (Deneken bei Roscher, ML I 2557 ff.; Rohde, Ps. I² 242 zu 241_3; Gardner, *Sculpt. tombs* 100 ff.; 184) oft bei Verstorbenen stehende Pferd wird von R.-Rochette, *Mon. inéd.* 96_{420}; W. Furtwängler, Id. d. Tod.² 155 ff.; Milchhöfer, Anf. d. Kunst 234 ff.; A. Furtwängler, Ath. Mitt. VII 1882 165 ff. auf das Totenpferd, von Welcker, A. D. II 235 ff.; 261 ff.; Deneken a. a. O. 2584 auf ritterlichen Stand bezogen. Letzteres ist nicht wahrscheinlich; weit glaublicher ist es, dass nach der ursprünglichen, allerdings früh vergessenen Vorstellung das Totenpferd wirklich die Entführung durch Hades andeutete. Vgl. o. *[814_6]*. Jedenfalls ist diese Entführung, aus der die Koresage entstanden ist, auch später noch allgemein verbreitete Vorstellung; Fredrich, GGN 1895 84 verknüpft damit, dass auf sepulkralen Denkmälern so häufig Entführungsscenen (Leukippiden, Oreithyia, Harpyien) dargestellt sind.

[2]) S. o. *[55_{15}]*. Rossbach, Röm. Ehe 227 u. aa. kombinieren den *ῥοιῆς κόκκος* (Hom. *h* 5_{412}) wahrscheinlich m. R. mit dem von Plut. *qu. Rom.* 65; *Sol.* 20 erwähnten solonischen Hochzeitsgebrauch, und Bötticher, Tekton. IV B. S. 191_{261}; Baumk. 451_{33}; Philol. XXIV 1866 231 erinnert an den Myrtenkranz in der Hand eleusinischer Priester und Mysten; vgl. Istr. *FHG* I 421_{25}; Sch. Arstph. *βάτρ.* 330. Durch die Vermählung der Basilinna mit Dionysos (Arstt. *Ἀθ. πολ.* 3; [Demosth.] 59_{73}; s. auch Mommsen, Feste d. St. Ath. 393), die Frazer, *Golden bough* I 104 irrig mit modernen Gebräuchen vergleicht, wird gewissermassen die Gemeinde unter den Schutz ihres göttlichen Gemahls gestellt: das ist ein letzter Rest der alten Vorstellung. Vgl. über den durch die Vermählung mit der Gottheit erhofften Segen Dümmler, Philol. LVI 1897 29 ff.

[3]) Sie ist wahrscheinlich identisch mit der *Κούρη Περσεφόνη Ἐρισχιγάλ* der Zauberpapyri, s. Drexler bei Roscher, ML II 1584 ff.; Wessely, *Ephes. gramm.* 24_{245}.

[4]) Kyrill. *Ies.* 18 (Migne LXX 441); Boissonade, *Anecd.* IV 248 (Ioh. Mon. *v. Baarl. et Ios.*) von Aphrod. *ἣν λέγουσι καὶ εἰς Ἅιδου καταβαίνειν, ὅπως ἐξαγοράσῃ τὸν Ἄδωνιν ἀπὸ τῆς Περσεφόνης.* Vgl. Panyas. *fr.* 25 Ki.;

hellenische Form dieses Typus: obgleich die alten Griechen ebenso wie die neuen auch weibliche Todesgottheiten hatten, berichten ihre diesem Kreis ursprünglich angehörigen Mythen und auch die weit zahlreicheren, die ihnen nachgebildet sind, immer von einem Entführer und Erlöser und demgemäss von einer Erlösten. Zur symbolischen Ehe, die oft und vielleicht in der Regel grobsinnlich vollzogen wurde, wird daher neben der Schlange[1]) besonders der Phallos[2]) verwendet, und zwar aller Wahrschein-

---

Theokr. $15_{102; 136; 144}$; Hyg. *f.* 251; Claud. 11_{16}; Orph. *h* 56_{10}. — Tib. I 3_{58} u. aa. Elegiker wünschen, von der Liebesgöttin in die elysäischen Gefilde geführt zu werden: das ist zwar an sich verständlich, erhält jedoch eine noch bessere Beziehung, wenn Aphrodite als Erlöserin aus dem Hades im Mythos gegeben war. Ueber Aphrodite als Todesgöttin vgl. u. *[§ 300]*. — Nach der späteren Sage (*ὧν καὶ τὰ μυστήρια ἄγετε*, Iustin. *apol.* 1_{25} [VI 365 Mi.]) liebt Persephone den schönen Jüngling (vgl. noch Iust. Mart. *ap.* 1_{25} S. 88 Otto; Klem. Alex. *protr.* 2_{33} S. 28 f. Po. [Arnob. 4_{27}]); es kommt zu einem Streit zwischen ihr und Aphrodite (bisweilen auf Kww., s. z. B. Gerhard, Etrusk. Sp. IV 325, wo Adonis sich, wie es scheint, in einem verschlossenen Kasten neben den Streitenden befindet; rf. Vbb., vgl. Gargallo Grimaldi, *Bull. Nap.* VII S. 106; 136 T. IX = Heydemann, Vasens., Mus. Naz. S. 808_{702}; Stephani, *Ann. d. i.* XXXII 1860 312 ff.; *Mon. d. i.* VI 42 B); Kalliope, von Zeus als Richterin eingesetzt, schlichtet den Streit (Vb. Santangelo 702 S. 808 bei Heydemann) so, dass Adonis sechs Monate bei jeder Göttin zubringt (Sch. Theokr. 3_{48} mit Beziehung auf das Getreide; Luk. *deor. dial.* 11 u. aa.; anders Apd. 3_{183} *εἰς τρεῖς μοίρας διηρέθη ὁ ἐνιαυτός· καὶ μίαν μὲν παρ' ἑαυτῷ μένειν τὸν Ἄδωνιν, μίαν δὲ παρὰ Περσεφόνῃ προσέταξε, τὴν δὲ ἑτέραν παρ' Ἀφροδίτῃ*), wofür Aphrodite sich an der Richterin durch den Untergang ihres Sohnes Orpheus rächt (Hyg. *p a* 2_7 S. 44_6 ff.). Letzterer Zug ist natürlich jung und frei erfunden; die Liebe der Persephone und (trotz Dümmler bei Pauly-Wissowa I 393) die Teilung des Adonis können auf alte Legenden zurückgehen. — Die oben ausgesprochene Vermutung über die Bedeutung dieses Teils der Adonissage würde wesentlich gestützt werden, wenn Reichel, Vorh. Götterc. 78 ff. mit Recht die nackten Bilder der in Leichenhaltung dargestellten oder im Sarge liegenden Astarte, die den Toten mitgegeben wurden, für Erinnerungen an die Höllenfahrt der Göttin und die durch sie gewährleistete Auferstehung ansieht oder wenn Ohnefalsch-Richter, Kypros, Bibel, Hom. 123 richtig eine heutige kyprische Zeremonie, die Auferweckung des Lazarus, auf einen antiken, die Wiederbelegung des Tammuz-Adonis darstellenden Ritus zurückführt. Als Seele hat man schon im Altertum Adonis gedeutet, Hippol. *ref.* 5_7 S. 138_{43} ff. — Zweifellose echtgriechische Parallelen zu der Sage gibt es nicht; Dümmler a. a. O. 390 erinnert an den durch Laodameias Klagen von den Toten erweckten Protesilaos; auch an Hippolytos' Erweckung durch Artemis *[606_7]* und an Endymion (den ein von Ziehen, Festschr. f. Bennd. 52 aus einem Epigramm der Anth. Lat. erschlossenes Kw. schlafend in Artemis' Armen vorstellte) liesse sich erinnern.

[1]) Dass die Schlange als Symbol für die geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit diente, wird nirgends ausdrücklich gesagt, ergiebt sich aber mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der Kombination verschiedener Zeugnisse. In einer Auseinandersetzung über die Unzucht des heidnischen Kultus sagt Iustin. Mart. *apol.* I 27 = VI 273 Mi.: *καὶ φανερῶς εἰς κιναιδίαν ἀποκόπτονταί τινες καὶ εἰς μητέρα θεῶν τὰ μυστήρια ἀναφέρουσι, καὶ παρὰ παντὶ τῶν νομιζομένων παρ' ὑμῖν θεῶν ὄφις σύμβολον μέγα καὶ μυστήριον ἀναγράφεται.* Vgl., was Firm. Matern. *err. prof. rel.* 10 über Zeus Sabazios sagt, und die o. *[S. 55_{15}]* gesammelten Stellen. — Auch dieser Teil der Mysteriensage hat vielfache Spuren in volkstümlichen Ueberlieferungen hinterlassen. Vgl. Schwartz, Die altgr. Schlangengotth.[2] 1897 S. 31. — Auch die orphische (Lobeck, *Agl.* I 547 ff.; Abel, *Orph.* S. 224 ff.) Sage von Zeus' Begattung mit Persephone *[§ 294]*, die an der Sage von Bona Dea und Faustus (Macr. *S* I 12_{24}) eine wahrscheinlich in römischen Mysterien entstandene (Dieterich, Philol. LII 1893 S. 9 ff.) Parallele hat, bezieht sich wohl auf die geheimnisvolle Vermählung des Mysten mit der Schlange. Was später von Aristomenes (Paus. IV 14_7), Aratos (Paus. II 10_3; IV 14_7), Alexander dem Grossen (Luk. *Alex.* 7; *dial. mort.* 13; Paus. IV 14_7 u. aa.; bei Plut. *Alex.* 2 träumt Olympias von einem Blitz, der in ihren Schoss fährt), Scipio (Liv. XXVI 19_7 u. aa.), Augustus (Dion Kass. 45_1; Suet. *Aug.* 94) u. aa. Helden erzählt wird, dass ihre Mütter von Schlangen begattet seien (Gerhard, Abh. BAW 1847 479_{20}; Stephani, Schlangenfütter. 10; Deubner, *De incub.* 32_1), hängt wahrscheinlich mittelbar mit diesem Mysterienritual zusammen. Von der Schlange in der Hochzeitnacht erzählt auch ein neugriechisches Märchen (Schmidt, Gr. Märch., Sag. u. Volksl. S. 69); in der Admetossage (Apd. 1_{105}) bedeuten Schlangen im Brautgemach Unheil.

[2]) Ueber den Phallos im Dionysoskult zu Lerna s. o. *[180 f.]*. Ein heidnisches My-

lichkeit nach auch bei der Initiation von Männern, womit wahrscheinlich zusammenhängt, dass in der Parodie der zu unserm Kreis gehörigen Prosymnoslegende Bakchos ein Päderast ist[1]). Dieselben ithyphallischen Götter, die im Zeugungszauber hilfreich sind, Dionysos und Hermes, helfen auch aus dem Hades, ja es wird ihre ithyphallische Natur eben in Verbindung mit der Heraufholung aus der Unterwelt gebracht[2]); es ist mindestens zweifelhaft, ob das Erlösungsritual sich aus dem Aberglauben entwickelte oder ob, wofür manches spricht, der Weg der umgekehrte war. — Von den zahlreichen Mythen dieses Kreises ist der von der Danae[3]) durch die Namen in dieser Bedeutung gesichert; denn Danae ist die Seele[4]), Polydektes, der sie zur Ehe zwingt, aber dann überwunden wird, ist Hades[5]). Danaes Befreier, Perseus, der allerdings nicht Geliebter, sondern Sohn der Erlösten ist, ist ein anderer Hermes; die von diesem befreite Persephone zeigt schon in ihrem Namen die Beziehung zu Perseus. Auch dieser Mythos ist daher sicher einmal so aufgefasst gewesen, dass Persephone die aus der Unterwelt befreite, von der Sonne verklärte Seele war[6]). Damit ergibt sich diese Deutung auch für die ähnliche, aber am Schluss verstümmelte Sage von Europa, wahrscheinlich der 'Verfinsterten'; dieser Namen bezeichnete die noch nicht erlöste Seele oder den noch nicht sichtbar gewordenen Mond, dessen Verschwinden und Wiedererscheinen Symbol für den

sterium, wenn auch wohl nicht gerade ein eleusinisches, wie Tertull. *adv. Valent.* 1 und Arnob. 5_{35} andeuten, ahmten die Valentinianer mit ihrer Phallosenthüllung nach; auch in kyprischen Mysterien sollen nach der Behauptung der Christen (Klem. Alex. *protr.* 2_{14} S. 13 Po. [Arnob. 5_{19}]), denen freilich in solchen Dingen nicht ohne weiteres zu glauben ist, Phallen vorgekommen sein. Vgl. auch Diod. 4_{6} *ἔνιοι δὲ λέγουσι τὸ γεννητικὸν μόριον, αἴτιον ὑπάρχον τῆς γενέσεως τῶν ἀνθρώπων καὶ διαμονῆς εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα, τυχεῖν τῆς ἀθανάτου τιμῆς.* — Phallen öfters auf Gräbern, z. B. *CIG* 1409 (Mistra bei Sparta); vgl. Gerhard, *Ann. d. i.* I 1829 65.

[1]) S. o. *[180_{11}]*. Bakchos Päderast auch des Achilleus, Klem. Rom. *hom.* 5_{15}. Ueber Korybos vgl. Sch. Luk. *d. S.* 28 S. 258 Jac., über Hymenaios o. *[857_{1}]*. Päderastie soll auch im Kult von Aphaka geübt sein, Euseb. *v. Const.* 3_{55} (*laud. Const.* 8).

[2]) Von Dionysos beweist das die eben erwähnte Prosymnoslegende, hinsichtlich des Götterboten die im Götterkatalog erhaltene Sage von Hermes *Caelo patre, Die matre natus* (vgl. Intp. Serv. *VA* 1_{297}; 4_{577}), *cuius obscenius excitata natura traditur, quod adspectu Proserpinae commotus sit* (Cic. *d n* III 22_{56}, daraus nach Michaelis, *De orig. ind. deor. cogn.*, Berl. Diss. 1898 S. 13 Arnob. 4_{14}). Vgl. o. *[118_{1}]*. Aehnliches berichtet das *EM* 213_{49} *s v Βριμώ*, das diese Persephone der Hekate Brimo (nach Baunack, Rh. Mus. XXXVII 1882 478 = *Ὀβριμοπάτρα*) gleichsetzt; vgl. Prop. II 2_{11} f.; Lobeck, *Agl.* II 1213. Dies lässt vermuten, dass ähnliche Vorstellungen da zu Grunde liegen, wo Hekate neben Priapos steht, wie in Tralles (*bull. corr. hell.* IV 1880 337_{25}) und vielleicht in Thera (*IGI* III 421).

[3]) Vgl. Pind. *P* 10_{46}; 12_{12} ff.; Apd. 2_{36}; $_{45}$; Sch. Pind. *P* 10_{72}; Sch. Ap. Rh. 4_{1515} u. aa. Nach dieser Version versteinert Perseus Polydektes und die Seriphier mit dem Medusenhaupt. Eine abweichende Sagenfassung gibt Hyg. *f.* 63 (273), wo Polydektes stirbt, während Perseus von seinem Grossvater Akrisios, dem er versprochen hat, ihn nicht zu töten, besucht wird: das ist offenbar eine abgeleitete Form. — In römischer Zeit ist dieser Teil der Perseussage z. T. durch eine Nachbildung ersetzt, die schon *VA* 7_{372} kannte und Serv. z. d. St. (Myth. Vat. I 157; II 110) erzählt. Danae gelangt hier nach Ardea.

[4]) O. *[831_{3}]*.

[5]) O. *[S. 400_{3}]*. Hartung, Rel. d. Gr. III 54 bezieht auf die Unterwelt auch den N. der Kere-bia 'Todesgewalt', die von Poseidon den Diktys und Polydektes geboren haben soll, Tz. *Lykophr.* 838. Tümpel bei Roscher, ML II 1136 denkt an *Κηρεύς*.

[6]) Vgl. o. *[251 f.]*. Die dort erwähnte Verfinsterung bei Persephones Raub und die Erleuchtung bei ihrer Wiedergewinnung schimmert noch bei Apul. *m* VI 62 S. 110 *Bip.* hervor: *illuminarum Proserpinae nuptiarum demeacula et luminosarum filiae inventionum remeacula et cetera, quae silentio tegit Eleusis.* — Das Epos hat Hermes zum Führer der Seelen in den Hades gemacht, aber ursprünglich ist er ihr Herausführer; und so erscheint er auch später oft: Stat. *Th.* 4_{481} f. (vgl. Sch. und zu diesem v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXIV 1899 604); Sil. It. 13_{630} f.; Val. Fl. 1_{841}.

Abstieg und Aufstieg der Psyche war. Ausserdem sind aber noch eine Reihe anderer Mythen in diesen Kreis zu stellen, die allerdings, wie auch schon die bisher betrachteten, nur verstümmelt erhalten sind. Bei denjenigen, die in die Heldensagen aufgenommen wurden, blieb die Entführung in den Hades entweder ganz fort, wie in der Iosage, oder sie wurde gemildert zu einer Entführung in ein fernes Land, wie in den verschiedenen Mythen von Helena, Ariadne, Antiope und Medeia. Der Räuber, der ursprünglich öfter in der Gestalt eines Stieres auftritt, ist in der Io- wie in der Europasage seines chthonischen Charakters entkleidet worden, wodurch die nachträgliche Erlösung verdrängt wurde. In mehreren Formen ist das eheliche Verhältnis, auf das u. a. auch die in diesem Kreise häufigen gekoppelten Namen (wie Hermeias — Hermione, Perseus — Persephone, Diomedes — [Dio]medeia u. s. w.) hinzuweisen scheinen, vergessen: Dionysos, Amphion und Zethos befreien wie Perseus ihre Mutter, die Dioskuren, wie in einer verschollenen Sage Kadmos, die Schwester. Statt eines Befreiers werden mehrfach zwei genannt: man hatte die zurückkehrende Erlöste dem Monde, ihren Befreier (wie in der Perseussage) der Sonne oder auch demjenigen Zodiakalbild gleichgesetzt, in welchem die Göttin nach einiger Zeit wiederkehrte; war dies das Zeichen der Zwillinge, so müssen sie beide an dem Befreiungswerk teilnehmen. Durch alles dies wurde der ursprüngliche Charakter der Legenden natürlich so verändert, dass eine Wiederherstellung ganz willkürlich wäre; über ihre Zusammengehörigkeit und über die Grundform des Typus kann jedoch kein Zweifel sein. Eher wäre die Frage berechtigt, ob dieser Typus ursprünglich die Befreiung der Seele aus dem Hades bezeichnete, ob dies nicht vielmehr eine erst nachträglich in einige Formen dieses Typus hineingetragene Umdeutung sei. Der Zug von der Befreiung fehlt nicht allein, wie bemerkt, in den parallelen Sagen von Io und Europa, sondern auch in mehreren offenbar der Persephonesage nächststehenden, bisher noch nicht berücksichtigten Versionen. Indessen handelt es sich bei den letzteren teils um nicht ausreichend bekannte[1]), teils um spät, ohne religiöse Ideen nachgebildete[2]) Sagen; die Iosage hat in dem Zuge der Tötung des Argos durch Hermes, die Europasage in dem Zuge von dem suchenden Kadmos deutliche Spuren erhalten, dass auch hier einst Hermes-Kadmos der Befreier des Mädchens war. Weiter liesse sich gegen die Ursprünglichkeit des Mythos anführen, dass Persephone in der Ilias und Odyssee Gebieterin der Unterwelt ist[3]), entsprechend der assyrischen Eriškigal. Dies Zu-

---

[1]) Wie die Parallele zum Koremythos, die ein Votivrlf. an Hermes und die Nymphen aus dem IV. Jh. (Kavvadias, *'Εφ. ἀρχ.* 1893 T. IX S. 129 ff.; Crosby, *Am. Journ. arch.* IX 1894 202 T. XII; vgl. E. Meyer, Herm. XXX 1895 286 f; Usener, Göttern. 222_1 und das rf. Vb. Arch. Anz. 1895 39), bietet. Hier hebt Echelos (d. h. Hades, s. o. *[400 $_1$]*), ursprünglich der Gott des Demos Echelidai (StB. *s v* 291_7; *EM* 405_3), die Basile (d. h. die Hadeskönigin *[869 zu 868_3]*) auf sein von Hermes geführtes Viergespann. In der zu Grunde liegenden Legende scheint Basile in der That dauernde Hadeskönigin geworden zu sein.

[2]) Wie die Sagen von Minthe *[S. 852_5 u. § 294]* und Leuke (Intp. Serv. *VE* 7_{61}). — Die von Halévy mehrfach, z. B. *compte rendu AIBL* 1893 213 ff. mit dem Koremythos verglichene assyrische Sage von der Gewinnung der Unterweltskönigin Eriškigal durch Nergal gehört m. E. nicht zu diesem Legendentypus.

[3]) *I* 457; 569; *κ* 491; 509; 534; 564; *λ* 47; 213 f.; 226; 386. Auch in der späteren Dichtung erscheint Persephone bekanntlich oft als Herrin der Unterwelt (die Theogn. 976 daher *δώματα Περσεφόνης* nennt), und als solche

sammentreffen braucht indessen nicht ursprünglich zu sein. Die göttliche Gemahlin des Unterweltgottes zur Hadeskönigin zu machen, lag trotz des Mythos von ihrer Erlösung sehr nahe; dieselbe Begriffsübertragung findet sich z. B. bei dem in die Unterwelt entführten Tammuz, der ihr Gebieter heisst. Für das griechische Epos, das die Erlösung aus dem Hades nur als selten gewährtes Gnadengeschenk der Götter kennt, war es das Natürlichste, der Sage diese wahrscheinlich schon früher vorbereitete Wendung zu geben. Demnach ist die spätere Form der Persephonesage wahrscheinlich auch die ursprüngliche. Wie die Namen zeigen, ist der Mythos von jeher auf die Erlösung aus dem Hades bezogen worden[1]). Freilich sind später zwei Gleichnisse für Tod und Auferstehung, erstens das Verschwinden und Wiedererscheinen der Mondsichel[2]) und zweitens das Ausstreuen der Saat und das Wiedererscheinen der Vegetation[3]), in der sich für

---

charakterisieren sie auch zahlreiche Beinamen, wie z. B. *Χθονίη*, Leon. Tarent. *AP* VII 657_4; *νεκυσσόος*, Nonn. *D* 44_{204}; *νερτέρα θεός*, Soph. *OK* 1548. Lykophr. 49 nennt die *Λέπτυνιν οὐ τρέμουσαν οὐδαίαν* (vgl. 698) *θεόν*, wozu der Sch. (*EM* 560_{53}) bemerkt: *Λέπτυνιν οἱ μὲν τὸν Ἅιδην, οἱ δὲ τὴν Περσεφόνην ἤγουν τὴν λεπτύνουσαν τὰ σώματα τῶν ἀποθνησκόντων* (ähnlich Ciaceri, wogegen nach v. Holzinger u. aa. der Sch. die Gleichsetzung der Leptynis mit Persephone nur aus dem Zusammenhang erschlossen hat). Als Hadeskönigin heisst Persephone Allherrscherin (z. B. *παμβασίληα*, Kaibel, *Ep.* 218_{15}); wie Hades als *ἴφθιμος* (*κ* 534; *λ* 47; Hsd. *Θ* 455; 768; 774), wird sie als *ἰφθίμη* (Ap. Rh. 4_{896}) bezeichnet. Ein gestorbenes Kind heisst Spielzeug der Persephone (Kaibel, *Ep.* 272_9), der die Menschen hinwegrufende Hermes ihr Bote (*IGSI* 769). — Es lohnt sich nicht, weitere Belege für diese auch später noch immer wieder hervortretende Vorstellung von der Totenkönigin Persephone zu geben, so lehrreich es ist, zu sehen, dass selbst auf diesem Gebiet, wo durch das nachträgliche Hervortreten einer vom Epos fast unbeeinflussten Kultstätte — Eleusis — der Einfluss desselben in einem sonst kaum wieder vorkommenden Masse beschränkt ist, die epischen Vorstellungen sich immer wieder vordrängen. Nach Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.³ 115 scheint es fast, als führe Persephone das Regiment unter den Toten, während Hades die Gewalt des Todes über die Lebendigen bezeichne.

¹) In der Litteratur begegnet diese Deutung der Sage spät und selten (s. Förster, Raub d. Pers. 26), und zwar gewöhnlich in der mystischen Modifikation, nach der die *κάθοδος* der Seele der Abstieg in die geteilte Welt ist, Sall. *περὶ θεῶν καὶ κόσμου* 4 S. 16 ff.; Lact. Stat. *Th.* 3_{511}.

²) Als Mond hat nach Varro *l l* 5_{68} schon Epicharm (*fr.* 242 K.) die Persephone bezeichnet; das geht aber vielleicht auf die Uebersetzung des Ennius. Später findet sich diese Deutung oft; 'Stoiker' bei Serv. *VG* 1_5; vgl; ebd. 1_{39} (Myth. Vat. I 7; II *prooem.* und 100. III 7_2); Porph. *a n* 18; Firm. Mat. 7_7; Sch. Germ. 200_8 Br.; Iambl. bei Lyd. *mens. fr. Caseol.* S. 115_{22} B. u. aa. — Plut. *fac.* 27 (vgl. 28), der in Demeter die Erde, in Persephone den Mond sieht, bezieht den N. Kore auf das Auge; Varro a. a. O. scheint den N. Proserpina von den schlangenförmigen Abweichungen des Mondes von der Ekliptik zu deuten. — Vgl. im allgem. Förster, Raub u. Rückk. d. Pers. 25 ff.; Roscher, Sel. 119.

³) Kleanth. bei Plut. *Is.* 66 (vgl. 40 a. E.); Korn. *c* 28 S. 163; Cic. *d n* II 26_{66}; Sch. Arat. *φαιν.* 150; Arnob. 5_{32}; Sch. Arstph. *σφ.* 1438 u. aa. — Porph. *a n* 16 (Lyd. *mens.* 3_4 S. 30) bezeichnet Persephone als Schützerin der Saat, deutlicher derselbe bei Euseb. *pr. ev.* III 11_6[$_7$] (Lyd. *mens.* 4_{85} S. 107) als *ἡ δύναμις ἡ σπερματοῦχος*. Auch in diesem Sinn, und zwar konkret von der in den Pflanzen als Saft aufsteigenden Vegetationskraft ist der lateinische N. Proserpina von *proserpere* abgeleitet worden; s. Varro bei Aug. *c d* 7_{20}; myth. Vat. III 7_1 f.; $_4$. Aber auch auf die Erde, als Ursprung aller Vegetation, hat man (Varro bei Aug. *c d* VII 24_1; Intp. Serv. *VA* 3_{113}) Proserpina bezogen, ebenso wie häufig Demeter der Persephone gleichgesetzt wird *[s. u. § 291]*. Nach Theop. bei Plut. *Is.* 69 nennen *οἱ πρὸς ἑσπέραν οἰκοῦντες* den Frühling Persephone. Im eleusinischen Hymnos (Hom. *h* 5_{401} ff.) scheint Kores Anodos auf das Anthesterienfest, wenn die Schatten aus der Unterwelt aufsteigen *[33_{11}]*, datiert zu werden; die Kathodos fällt zwei Horen, d. h. (trotz Preller, Dem. u. Pers. 116 ff.) 8 Monat (vgl. Apd. 1_{33}) später, also genau auf das Thesmophorienfest. Ob man bereits zur Zeit des Hymnos Kore mit der Vegetation in Verbindung brachte, ist zw.; man könnte bei der *ἄνοδος* auch an den Frühaufgang eines viermonatelang unsichtbar gewesenen Sternbilds denken. Aber jedenfalls lag die Beziehung auf die Kornfrucht schon nahe. Die alte eleusinische Ansetzung ist je-

wissenschaftlich ausgebenden Mythendeutung des Altertums an die Stelle der Erlösung der Psyche aus dem Hades getreten. — In mehreren Legenden dieser Gattung, die den Befreier Hermes oder Bakchos nennen, spielt, wie wir sahen (S. 866 f.), der Phallos eine grosse Rolle, offenbar, weil er auch im Kult vorkam. Dies führt uns auf eine weitere Variante dieses Typus, die eine etwas ausführlichere Besprechung erheischt, weil in neuerer Zeit unhaltbare Vermutungen allgemeine Anerkennung gefunden haben. Dem ithyphallischen Hermes entsprechen in Samothrake Pothos[1]), an anderen Orten Imbrasos, Imbramos oder Imbros, das ist Himeros[2]). Auch der mit diesen beiden Göttern der Liebessehnsucht später oft, im alten Kultus[3]) mit Priapos gepaarte Eros[4]) ist ursprünglich dem mit Demeter und Kore gepaarten Hermes nahe verwandt; wahrscheinlich ist er nur eine Form dieses Gottes gewesen oder hat ihm so nahe gestanden, dass er mit ihm leicht zusammenfliessen konnte. An seinen beiden berühmtesten Kultstätten, in Thespiai[5]) und in Parion[6]) steht Eros, wie es scheint, neben Demeter, mit der er wohl auch in Phlya[7]) verbunden war; am letzten seiner alten Heiligtümer, in dem lakonischen Leuktra[8]) ist er allerdings von dieser Göttin, soweit wir wissen, geschieden und wahrscheinlich neben Apollon getreten. Aber dieses Leuktra hat einen Teil seiner Kulte mit der gleichnamigen boiotischen Stadt gemeinsam, die, nahe Thespiai gelegen, den dortigen Gott leicht in einen fremden Zusammenhang übernehmen konnte: dass dies in der That geschehen ist, beweist der beiden Leuktras gemeinsame Leukippos[9]), der bisweilen in den Apollonkreis übergetreten, gewöhnlich aber in der ostboiotischen Kultur der die Hadesbraut mit weissen Rossen emporfahrende Gott, also eben Hermes ist[10]). Unter diesen Umständen ist das Zusammentreffen des Demeterkultus mit Eros in Thespiai und Parion nicht als zufällig zu betrachten, vielmehr mit hoher Wahrscheinlichkeit zu schliessen, dass in einer Form boiotischer Demetermysterien Eros neben der geraubten Göttin als ihr Befreier stand, also auch als Bräutigam der Seele, als deren Prototyp die Göttin betrachtet wurde, galt. Im Demeterkult von Parion kam auch die Mysterienschlange,

---

doch später variiert und namentlich die *κάθοδος* in den Hochsommer gerückt worden. In den Epiphi, den er fälschlich in das Sternbild des Löwen setzt, verlegt sie Sch. Arat. 150, in den Zeitpunkt, *ἐν ᾧ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν τετελεσιουργῆσθαι συνέβαινε*, Diod. 5_4. Das wird als attisch bezeichnet, ist aber vielleicht sicilisch; keinesfalls durfte v. Prott, *Fasti sacri* 9 diese Angaben mit der des Hymnos kombinieren und für diesen eine *κάθοδος* im Metageitnion (August) annehmen.

1) S. o. *[228_7]*. Pothos ist nach Furtwängler, Eros in der Vasenmalerei, München 1874 22 die Sehnsucht nach einem entfernten, Himeros der unwiderstehliche Zug nach einem vor Augen stehenden Gegenstand. Eros soll, über beiden stehend, vor allem die thätige Liebe sein.

2) S. o. *[224_{19} ff.]*.

3) S. o. *[313]*.

4) S. u. *[§ 290]*.

5) S. o. *[76_4 ff.]*; vgl. Philostr. *ep.* 47 S. 248_{18} K Demeter Achaia in Thespiai *CIGS* I 1867, ohne Beinamen auch ebd. 1810; 2148; vgl. Mzz. Nach Thorlacius, *Prolus. et op. ac.* I 379; Elster, *De fabula Cupid. et Ps.* S. 9 knüpft die Sage eben an die Mysterien von Thespiai an.

6) S. o. *[313_8]*.

7) S. o. *[41_{17}]*.

8) Paus. III 26_5.

9) S. o. *[271_7]*.

10) Vgl. o. *[S. 159]*. Die dort *[A. 10]* erwähnte kretische Legende schliesst Anton. Lib. 17 mit den Worten: *νόμιμον δ' ἐστὶν ἐν τοῖς γάμοις πρότερον παρακλίνεσθαι παρὰ τὸ ἄγαλμα τοῦ Λευκίππου.* Das sieht fast aus wie der Rest einer mystischen Hochzeit mit der Gottheit, wie er in diesem Kreis nicht befremden würde. Vgl. Dümmler bei Pauly-

παρεία, vor; wie anderwärts (S. 866) wird man sie auch hier als Inkarnation des Gottes betrachtet und mit ihr die mystische Hochzeit vollzogen haben. In der Litteratur und Kunst ist dieser ganze Zweig der Mysterienkulte lange Zeit völlig verschollen[1]); erst Apuleius erzählt die zu diesem Kreis gehörige Legende in ganz märchenhafter Form[2]). Von den drei Töchtern eines Königs wird die jüngste, Psyche, wegen ihrer Schönheit so gepriesen, dass sie die Eifersucht der Aphrodite erregt. Sie gebietet Eros, das Mädchen in unheilvolle, entehrende Liebe zu versetzen, dieser aber ist von ihrer Schönheit so entzückt, dass er sie entführt und sich mit ihr in Schlangengestalt vereinigt. Er verlangt von ihr, dass sie nie seine wahre Gestalt zu sehen verlange[3]). Aber ihre Schwestern, die von Neid erfüllt sind, überreden sie, mit einem Lichte den Geliebten des Nachts zu überraschen. Sie folgt ihnen, aber als sie den göttlichen Knaben erblickt, ist er ihr entrissen. Sie sucht ihn jetzt auf der weiten Welt, Demeter und Hera haben wohl Mitleiden mit ihr[4]), können ihr aber nicht helfen; end-

---

Wissowa I 389_{33}.

[1]) Es könnte in Frage kommen, ob die seit der hellenistischen Zeit übliche sepulkrale Verwendung des schlafenden oder sich auf die gesenkte Fackel stützenden Eros (Furtwängler bei Roscher, ML I 1369 f.) eine letzte, halb verwischte Spur des von den Schrecken des Hades erlösenden Liebesgottes sei; da aber die Zwischenglieder fehlen, müssen diese Erosdarstellungen, in denen Stephani, Ausruh. Herakl. 42 f. eine Andeutung der den Toten erwartenden Liebesfreuden, andere ein Bild des seligen Abgeschiedenen selbst gesehen haben, aus dem Spiel bleiben. Ebenso unsicher sind die Spuren alter Erosmysterien, die de Witte, *Mem. d. i.* II 1865 118 auf 'mystischen' Vbb. sowie auf Spiegeln (Gerhard, Etr. Sp. III S. 117 IIcxvi: Adonis beflügelt, mit Eros verschmolzen?) finden wollte. Auch dass die seit dem III. Jh. auf Mzz. häufige, doch schon im IV. Jh. auf Mzz. von Ambrakia und auf einem tarentinischen Medaillonrlf. nachweisbare Darstellung des Eros auf dem Delphin ein Symbol der Ueberfahrt ins Jenseits sei (Usener, Sintfluts. 222), ist bisher nicht zu beweisen. Eine entfernte Beziehung des Eros auf den Totenkult lässt endlich *EM* 379_{54} *ἔρως ὁ στέφανος παρὰ Νικαεῦσι ἐκ πάντων ἀνθέων τοῖς νέκυσι πωλούμενος* mehr ahnen als erkennen.

[2]) Einzige brauchbare Ausgabe von Weymann, *Ind. lect.*, Freiburg i. Schw. 1891. Die anderen antiken Erwähnungen des Märchens (Fulgent. *m* 3_6; myth. Vat. I 231) beruhen auf Apuleius. — Der Zusammenhang der Psycheerzählung mit den Mysterien stand den alten Symbolikern fest; vgl. z. B. Creuzer, Symb. III[1] 479; Hirt, Abh. BAW 1812/3 (1816) 1—17. Noch Müller, Hdb. der Arch.[3] 626; Stoll, Arch. f. Phil. u. Paed. (= Neue Jbb.) Suppl. XIII 1847 77—96 hielten, obgleich letzterer z. T. bereits die modernen Parallelen [*s. u.* 872_3] kannte, den mystischen Charakter des Märchens fest: für Stoll ist (S. 91) Psyche 'der in die Mysterien eingeweihte Mensch, welchem die Segnungen derselben zu teil werden'. Obgleich in diesen Arbeiten schon einige der entscheidenden Gesichtspunkte richtig hervorgehoben waren, so war doch die Beweisführung, dem damaligen Stand der Mysterienkenntnis entsprechend, notwendig so verschwommen, dass O. Jahn (Ber. SGW 1851 157; Arch. Beitr. S. 124 ff.) mit leichter Mühe der entgegengesetzten Ansicht zum Siege verhalf. Die von Jahn selbst (Beitr. 195) erwähnte Graburne, die Kore und Hades als Psyche und Eros darstellt, und die von Gerhard, Arch. Ztg. VI 1848 337—345 (vgl. 353—362) veröffentlichten späten Darstellungen von Eros und Ps. in Beziehung zum Hades sind m. R. von der Beweisführung ausgeschlossen geblieben; aber entscheidend sind die angeführten und noch anzuführenden Analogien aus Mysteriensagen, die z. T. früher nicht bekannt sein konnten, z. T. aber auch längst hätten geltend gemacht werden müssen und auch sicher geltend gemacht worden wären, wenn die nahe Beziehung der antiken Mysterienlegenden mit den modernen Märchen im Zusammenhang verstanden worden wäre.

[3]) Dass dieser Zug einer Mysterienlegende angehört, ist fast mit Sicherheit aus der analogen Semelesage zu schliessen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit als zu einem *τέλος*, d. h. zum Ritual der Vermählung mit der Gottheit gehörig betrachtet werden muss. Der Zug kehrt aber auch vielfach in der modernen Märchenlitteratur wieder, die sich auch hier nahe mit antiken Mysterienlegenden berührt.

[4]) Dieser Zug erinnert an die Befragung von Helios und Hekate in der eleusinischen Legende, Hom. *h* 5_{50} ff. Auch er ist der Mysteriensage und den Märchen gemeinsam.

lich gelangt sie zu Aphrodite, um von ihr Gnade zu erflehen. Sie muss drei Arbeiten erfüllen: beim Aussondern eines Haufens Früchte helfen ihr Ameisen, beim Sammeln der goldenen Wolle wilder Schafe folgt sie dem Rate des Rohres und liest die im Walde abgestreiften Flocken auf; endlich beim Holen des Styxwassers aus dem von Schlangen bewachten Quell ist ihr ein Adler behilflich. Aber noch ist Aphrodites Groll nicht beschwichtigt, Psyche soll erst aus dem Hades die Salbenbüchse der Persephone holen[1]). Verzweifelnd will sie sich von einem Turme stürzen, da rät ihr dieser, wie sie hinabsteigen, den grollenden Kerberos besänftigen und mit der Büchse zurückkehren könne[2]). Schon hat sie alles ausgeführt, da kann sie der Neugierde nicht widerstehen: sie öffnet das Büchslein und verfällt in tiefen Schlaf. Aber nun ist Eros selbst zur Stelle: er erweckt sie und führt sie, nachdem Aphrodites Groll besänftigt ist, in den Himmel. Das anmutige und mit grosser Kunst, wenngleich dem Zeitgeschmack entsprechend in schwülstigem Stil erzählte Märchen hat Jahrhunderte lang künstlerisch empfindende Gemüter entzückt: mehrfach hat die neuere Kunst versucht, die Gestalten der Dichtung festzuhalten: im Zeitalter des Humanismus gehörte sie zu den populärsten Überlieferungen des Altertumes. Die modernen Märchen, die damals ihre letzte litterarische Gestalt erhielten, sind vermutlich zum Teil durch dasselbe beeinflusst[3]). Allerdings hat sich die gesamte neuere Forschung

[1]) So unmythisch dieser Zug aussieht, so hat er doch mehrere Parallelen in älteren Sagen. Aphrodite schenkt dem Fährmann Phaon ein Büchslein mit Salbe, die unvergängliche Schönheit verleiht (Ail. *v h* 12_{18}; Intp. Serv. V*A* 3_{279}); in einem Märchen des Sophron *[231_1]*, das auf eine Mysteriensage zurückgeht, stiehlt Hekate Angelos Heras Salbenbüchslein (Sch. Theokr. 2_{12} bei Kaibel, *Com. Gr. fr.* I 161). Zu vergleichen ist, dass Ambrosia im Epos gewöhnlich 'Salböl' bezeichnet (*Π* 670; 680; *Ξ* 170; *δ* 445; vgl. *Ψ* 187; *σ* 192; ein Pferdefutter scheint es *E* 369; 777 zu sein, was an der Glaukossage *[s. u.]* eine merkwürdige Parallele hat; vgl. über diese Bedeutungen bes. Bergk, Phil. Jbb. LXXXI 1860 378). Demnach scheint die Vorstellung von der unsterbliche Schönheit verleihenden Salbe hervorgegangen zu sein aus oder doch zusammenzuhängen mit der von den Unsterblichkeit gebenden Stoffen, die gegessen oder getrunken werden und die, obwohl sie auch im Regenzauber begegnen, doch wahrscheinlich seit alter Zeit im Mysterienritual vorgekommen sind. Sehr wahrscheinlich ist diese Vorstellung weiter zu verknüpfen mit der vom Lebenswasser, das in der Mystik des VI. Jh.'s viel genannt wird, aber schon in weit älteren Mysterienlegenden vorgekommen sein muss; wie der N. Nektar (von [illegible]) ist auch dieser Begriff den Griechen vom Orient zugekommen; vgl. über diesen ganzen Vorstellungskreis, der in zahlreichen Märchen verschiedener Völker Spuren hinterlassen hat, o. *[397]* und besonders u. *[§ 287]*. Eine andere, ebenfalls aus dem Orient stammende (*Gen.* 2_9; vgl. Lefébure, *Mythe Osir.* 199; Obry, *Berceau de l'exp. hum.* 18 ff.; 155 ff.), wiederum in mannichfachen Varianten auftretende und auch in vielen Märchen fortlebende Vorstellung ist die vom Baume oder der Pflanze (Jeremias, Bab. ass. Vorst. 93 u. o. *[69_5]*) des Lebens. Von der Bedeutung des ersteren für die griechischen Mysterien hat sich eine Spur vielleicht bei Claud 35_{293} erhalten; die Zauberblume erscheint in der ebenfalls märchenhaften, aber auf eine anthedonische Mysterienlegende zurückgehenden Glaukossage (Bergk, Philol. Jb. LXXXI 1860 388; kl. Schr. II 677 ff.); vgl. o. *[381_{15}]*.

[2]) Auf dem Wege zum Hades und in demselben ist Ps. noch mancherlei Versuchungen ausgesetzt. So muss sie z. B. still an einem Eseltreiber vorübergehen, der sie bittet, herabfallende Teile der Last seines Esels aufzulesen. Rossbach, Rh. M. XLVIII 1893 598 folgert aus der Uebereinstimmung der Oknossage (Paus. X 29_1) mit einem sicilischen sf. Vb., dass auch dieser Teil der Sage alt sei. Zu dem im Totenfluss schwimmenden Toten und den Weberinnen vergleicht Ettig, *Acher.* 385_3 die orphische Lehre von den Büssern im Hadesstrom (ebd. 306).

[3]) Schon Grimm, KHM III[3] 155 hatte einen ganzen Kreis moderner Märchen mit der Erzählung des Apuleius verglichen, und jetzt ist die Zahl der Varianten, unter denen sich auch neugriechische (Schmidt,

dafür entschieden, dass das Psychemärchen umgekehrt durch Entstellung eines wirklichen indogermanischen[1]) Volksmärchens entstanden sei, dessen ursprünglicher Inhalt reiner aus der modernen Volksüberlieferung festgestellt werden könne, und dass insbesondere Eros und Psyche nachträglich, vielleicht erst von Apuleius selbst eingeführt seien[2]). Für diese Ansicht spricht höchstens, dass die Verbindung von Eros und Psyche erst spät bezeugt[3]) und, wie es scheint, nie recht volkstümlich gewesen

---

Gr. Märch., Sagen u. Volksl. S. 13_3) befinden, sehr erweitert; vgl. Cosquin, *Contes popul. de Lorr.* II 224 ff.; Andrew Lang, *The most pleasant and delect tale of the marr. of Cup. and Ps. done into English verses by* W. Adlington 1887 (bestreitet gemeinsamen Ursprung der Sagen; vgl. dagegen Pitré, *Arch. trad. popul.* VII 1888 280); Weinhold, Zs. f. Volksk. III 1893 195–204. Dass die modernen Märchen alle durch das antike beeinflusst seien, ist freilich schon deshalb nicht anzunehmen, weil sie, wie namentlich Cosquin mit Recht hervorhebt, in Einzelheiten der vorauszusetzenden Urform — also wie wir annehmen, der Mysteriensage — noch näher stehen als Apuleius: es muss also ausser diesem andere, noch unbekannte *[874$_4$]* Quellen gegeben haben, durch die das alte Märchen in die neue Zeit hinüber fliessen konnte. Aber das Märchen vom singenden springenden Löweneckerchen (Grimm 88) ist dem Psychemärchen so nahe verwandt, dass eine teilweise Abhängigkeit wenigstens nicht unwahrscheinlich ist. Dass die Erzählung des Apuleius niemals populär genug gewesen sei, um Volksmärchen zu beeinflussen, behauptet G. Meyer, Ess. u. Stud. 1885 203 ohne Grund.

[1]) So namentlich Friedländer, Sittengesch. Roms I[1] 311; Hartung, Ausl. d. Märchens v. d. Seele, Gymn. Erf. 1866; Primer, *De Cupidine et Ps.*, Diss. Bresl. 55 ff.

[2]) Vgl. z. B. Primer a. a. O. 59, der indessen S. 69 die Möglichkeit zugibt, dass die Künstler der Skph. nicht aus Apul. selbst, sondern aus dessen Quelle *[874$_4$]* schöpften. Wolters, Arch. Ztg. XLII 1884 4_4; Dietze, Philol. LIX 1900 136–147.

[3]) In der Litteratur begegnet das Verhältnis des Eros zu Ps. frühestens bei Meleagros (*AP* V 57; 179; XII 80; 132); bei ihm ist die letztere allerdings nicht personifiziert, aber es ist wahrscheinlich oder mindestens möglich, dass er das spätere Verhältnis voraussetzt. In der bildenden Kunst (Aufzählungen bes. bei O. Jahn, Ber. SGW III 1851 153—179; Arch. Beitr. 121–197; Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Ps.*, Paris 1877; Stephani, *Compte rendu* 1877 53–219; vgl. 1881 113; von Einzeldarstellungen seien hier erwähnt Conze, Arch. Ztg. [D. u. F.] XX 1862 231 T. CLVIII 4 f. [Tischfüsse]; Wolters, Arch. Ztg. XLII 1884 1—22 [Brzrlf.]) ist das dem Eros gesellte Mädchen nur dann sicher Psyche, wenn es mit Schmetterlingsflügeln dargestellt wird, die auf ψυχή 'Schmetterling' (Grimm, DM II[3] 1036 u. o. *[802$_3$; 848$_{10}$]*) anspielen: das geschieht vielleicht erst auf Kww. der Kaiserzeit, der allerdings überhaupt die meisten Psychedarstellungen angehören (vgl. Helbig, Wandgem. 757; 759 f.; 766 ff.; 847—853; Gemmen bei Tassie Raspe I 409—418; Kekulé, *Ann. d. i.* XXXVI 1864 139–146; Mosaiken, z. B. aus Karthago, *rev. arch.* IIIxvii 1891[1] 113. 2). Aber schon die praenestinische Cista *Mon. d. i.* X 45 (vgl. Furtwängler, *Ann. d. i.* XLIX 1877 189) zeigt Eros mit Schmetterlingsflügeln, die für die mit Eros gepaarte Ps. bezeichnend sind und auch ihm schwerlich anders als wegen seiner Beziehungen zu Ps. zukommen. Ob man in früherer Zeit neben Eros eine flügellose Ps. stellte, ist nicht sicher, da die darauf bezogenen Kww., wie Gerhard, Etr. Sp. IVcccxxxi S. 69 (Ps. nackt) und die von G. Wolff, *Mem. d. i.* II 1865 342 T. IV 3 veröffentlichte Gemme, m. E. nicht sicher zu deuten sind. Die berühmte Gruppe der sich küssenden Eros und Ps. (O. Jahn, Beitr. 162 ff.; bekanntestes Exemplar auf dem Kapitol), deren Entstehung Stephani, *Compte rendu* 1877 159 u. 176 in die Kaiserzeit, Conze, *De Psyches imagin. quibusdam*, Berl. Diss. 1855 in die Zeit des Theokrit gerückt haben, zeigte nach Wolters a. a. O. 15 f. Psyche ursprünglich flügellos; eine vielleicht ältere Gruppe, die Furtwängler, Samml. Saburoff IIcxxxv bei Besprechung einer ephesischen Tct. (vgl. auch Lenormant, *Rev. arch.* XXXVI 1878[2] 137 f.) bis ins IV. Jh. hinaufrückt, stellt Psyche mit Vogelflügeln, von Eros zum Kusse beredet, dar. Für noch älter hält Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 226 Amor- und Psychedarstellungen auf kyprischen Waschkrügen, aus denen er folgert, dass diese Gestalten zuerst in Kypros dargestellt wurden; die einzelnen Glieder dieser Schlusskette sind jedoch zw. Aber andererseits berechtigt die Ueberlieferung doch auch nicht zu der Behauptung, dass die Zusammenstellung von Eros und Psyche jung sein müsse: nicht wahrscheinlich ist m. E. Wolters' (a. a. O. 11) Annahme, dass die Gruppen ursprünglich nichts mit Psyche zu thun haben, dass vielmehr die spätere Kunst in freier Phantasie wie die Kentaurin, so auch eine Erotin geschaffen habe, die schon im

ist[1]), was aber bei der Legende eines abgelegenen Mysterienheiligtums fast gar keine Bedeutung hat[2]). Dagegen ist nicht einzusehen, was den Bearbeiter des Volksmärchens dazu hätte veranlassen können, den verwunschenen Prinzen Eros, die Prinzessin Psyche und gar die böse Hexe Aphrodite zu nennen: Litteratur und Kunst kannten Psyche und Eros einander liebend oder auch einander quälend[3]), beides hat zu dem Märchen höchstens eine ganz entfernte Beziehung. Ebensowenig wie ein Anlass ist ein Zweck der behaupteten Umformung erkennbar. Von einem symbolischen Gehalt des Märchens macht der Erzähler wenigstens nicht den geringsten Gebrauch. Die ganze Einführung beweist, dass er es nicht als tiefsinnige Allegorie, sondern als wirkliches Volksmärchen aufgefasst wissen wollte[4]). Alles dies führt darauf, dass Eros und Psyche in dem Märchen ursprünglich sind. Märchenhafte Züge in einer Mysterienlegende können nicht befremden: wie viel stimmt in der ältesten Legende von Eleusis mit modernen Märchen überein, während doch feststeht, dass es in engster Beziehung zu dem Mysterienritual stand! Da es während der Blütezeit der boiotischen Kultur, in der diese Legenden entstanden, noch keine Heldensage, sondern nur Märchen und Novellen gab, nahm natürlich auch die mystische Sage, dem Zuge der Zeit folgend, einen märchenhaften Charakter an, und deshalb blieben sie in denjenigen Kreisen, die für das Verständnis der Heldensage nicht reif waren, ein beliebter Unterhaltungsstoff. Natürlich ging der ursprüngliche Sinn darüber oft verloren, und es ist nicht ausgeschlossen, dass einzelne beliebte Märchenmotive nachträglich zugefügt wurden. Es ist deshalb auch nicht möglich, in allen Einzelheiten die dem Psychemärchen zu Grunde liegende Mysteriensage herzustellen. Indessen lässt sich doch mit Hilfe des alten Eroskultus

III. Jh. (ebd. S. 17), nicht von Künstlern, sondern vom gebildeten, sich Platons erinnernden Publikum (ebd. S. 5) auf Ps. bezogen sei. Mir wenigstens ist keine Stelle Platons bekannt, die diese Umdeutung empfohlen hätte.

[1]) Dies betont m. R. O. Jahn, Arch. Ztg. XXVII 1869 51—53 gegen Heydemann, der ebd. 19—22 durch ein spätes Vb. das Paar Eros und Ps. für den Volksglauben hatte retten wollen.

[2]) Selbst über Eleusis verdanken wir die wichtigsten Angaben erst der Kaiserzeit.

[3]) Vgl. Jahn, Beitr. 177 f.; Helbig, Wgm. 854; Collignon, *Ess. sur les monum. grecs et rom. relat. au mythe de Psyché*, Paris 1877 S. 103 ff.; s. auch o. *[849₇]*. Ob Ps. auf einigen Kww. Eros fesselt (Jahn, Ber. SGW 1851 153 ff.) oder Nemesis (oder Aphrodite), während ihn Psyche befreit wünscht (Stephani, *Compte rendu* 1877 125; 185), ist nach Wolters a. a. O. 19 zw.

[4]) Die Skph. stellen nach Collignon a. a. O. 79 das Märchen dar, um die Auferstehungshoffnung anzudeuten; ist das richtig, so hängen sie schwerlich von Apuleius selbst ab. — Fulgent. *m* 3_6 hat seine allegorische Mythendeutung auch auf das Psychemärchen angewendet; die meisten Neueren sind ihm darin gefolgt, weil die N. Eros und Psyche dazu aufzufordern schienen. So meint z. B. Primer a. a. O. 59, der Platoniker Apuleius habe platonische Elemente in den Mythos gebracht. Aber platonisch ist in ihm nichts; wer Psyches erste Zeit auf die Präexistenz der Seele, ihre Irrwanderungen auf ihren Aufenthalt auf der Erde bezieht, legt in die Sage etwas hinein, was Apuleius nicht gesagt und wahrscheinlich nicht gemeint hat. — Mit weit grösserem Recht lässt sich umgekehrt behaupten, dass die Darstellung des Apuleius den gegebenen märchenhaften Charakter absichtlich verstärkt hat. Namentlich der immer wieder für die Ursprünglichkeit des Volksmärchens geltend gemachte Anfang *erant in quadam civitate rex et regina* ist eine stilistische Neuerung des Apuleius selbst: seine Quelle hatte, wie die Erwähnung des milesischen Apollon zeigt, die Geschichte entweder (Dietze a. a. O. 145) in Milet selbst oder in Milets Kolonie *[312₅]*, der Erosstadt Parion lokalisiert. (Empfing das Märchen in Altionien seine erste litterarische Gestalt?)

und unter Berücksichtigung der verwandten Züge einiger nahestehenden Mysteriensagen ein ziemlich sicheres Bild von den Hauptzügen der alten Legende entwerfen: es gehörten ihr an die Vermählung der Psyche mit der Schlange, das Verbot, den Gott zu erblicken, ihre Neugier und ihre Verstossung, die Befragung Demeters und einer andern Gottheit, Psyches Hadesfahrt, endlich ihre Errettung durch Eros. — Von diesen Zügen kommen der zweite und dritte noch in einer andern altgriechischen Fassung vor, die zwar nicht zu den hier besprochenen Mythen gehört, aber doch an dieser Stelle erwähnt werden muss, da der Mythos sich ebenfalls auf die Heraufführung der Seele aus dem Hades bezieht und den bisher erwähnten Mythen in einem wichtigen Punkte nachgebildet ist. Dass der Mensch das ihm vermählte göttliche oder geisterhafte Wesen nicht in seiner wahren Gestalt erblicken dürfe, wird nämlich in einem grossen Teile der Märchen dieses Typus, in dem sogenannten Melusinekreis[1]), von einem irdischen Manne erzählt, dem sich ein höheres weibliches Wesen hingegeben. Diesem Kreis gehört schon die älteste Form dieses ganzen Typus, die indische Sage von Purūravas und Urvaçī[2]) an, in der jedoch der Zug, dass die letztere verschwindet, wenn sie den Gatten nackt erblickt hat, vielleicht darauf hinweist, dass hier eine uralte Übertragung stattgefunden habe[3]). Zwei zu dieser Variante gehörige Mythen sind nun auch in Griechenland erhalten. Die erste ist die Legende von Orpheus und Eurydike. Letztere wird von der Schlange in die Ferse gestochen (ein vielleicht auch bei den Phoinikern üblicher Ausdruck für das Sterbenmüssen[4])), kommt in die Unterwelt, wird aber von dort durch die Kunst ihres Gatten erlöst und wäre noch einmal dem Leben wiedergeschenkt worden, hätte dieser sich nicht nach ihr umgesehen[5]). Diese in den erhaltenen Sagenformen er-

---

[1]) Vgl. u. a. Marie Nowack, Die Melusinensage, ihr mythischer Hintergrund, ihre Verwandtschaft mit anderen Sagenkr., und ihre Stellung in der deutsch. Litt. Zür. Diss. 1886; L. Fränkel, Altes und Neues zur Melusinensage, Zs. f. Volksk. IV 1894 387—392.

[2]) Ueber die im *RV* vorauszusetzende Sagenform vgl. die Bemerkungen von Oldenberg, ZDMG XXXIX 1885 72—76; Geldner, Ved. Stud. I 243—295. S. auch E. H. Meyer, Indogerm. Myth. II 569 ff. Nicht wahrscheinlich ist die Vermutung M. Nowacks a. a. O. 38, dass das Verbot des Sicherblickenlassens der Sage und dem ganzen Sagenkreis nachträglich angedichtet sei. Der Mythos ist sicher nicht eine Allegorie des Wassers: 'vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es'.

[3]) Nach einer feinen Bemerkung von Liebrecht, Zs. f. vergl. Sprachf. XVIII 1869 56—66; zur Volksk. 239—240. — Eine Stufe weiter als diese Sage von Purūravas, der beim Blitz von der Gattin erblickt wird, aber sonst ihr nahe steht die arabische Sage von der Ginnfrau, die verschwand, als der irdische Mann vergass, ihr beim Gewitter das Haupt zu verhüllen (Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 154). Die übereinstimmende Beziehung auf das Gewitter, die sich auch noch in modernen europäischen Märchen findet, ist sehr bemerkenswert und gibt vielleicht einen wichtigen Hinweis auf die Wanderung dieser Märchenvariante; für einen dem Mythos untergelegten Sinn scheint aber nichts daraus zu folgern.

[4]) Vgl. *Genes.* 3_{15}. In unserem Sagenkreis ist der Zug sehr alt; er erscheint auch in zwei sonst verstümmelten Parallelsagen, in den Mythen von Aisakos */o. S. 310_5/* und Archemoros */o. 531_9/*, dem Sohne einer Eurydike. In der überlieferten Orpheussage ist der Schlangenbiss als Todesursache bedeutungslos, auch das weist auf hohes Alter.

[5]) Vgl. über diese Sagen Gruppe bei Roscher, ML III 1157 ff. Die spätere Sagenform geht wahrscheinlich in sehr alte, vielleicht bis in die boiotische Zeit zurück, obgleich die späten ersten Erwähnungen teils, wie Platon *conv.* 7 S. 179d, eine abweichende, teils, wie Eurip. *Alk.* 367; Isokr. 11_8 und noch Mosch. 3_{126} und Hermes. bei Athen. XIII 71 S. 597, nicht sicher die nämliche Erzählung voraussetzen und erst augusteische Dichter wie V*G* 4_{453} ff.; Ov. *M* 10_1 ff., die aber auch hier sicher Alexandrinern folgen, die später

greifend mit der Sehnsucht des liebenden Gatten, ursprünglich aber wahrscheinlich mit einer sträflichen Neugierde erklärte Schuld hat der Dichter nicht ohne einen Anhalt im Kultus[1]) an die Stelle des verbotenen Erblickens in der wahren Gestalt gesetzt. Die Geschichte scheint alt; aber wahrscheinlich ist sie in dieser Form nicht das Original, sondern die Nachbildung einer anderen griechischen Sage dieses Typus[2]). Dies ist die Sage von Aineias, dem seine Gattin Eurydike oder Kreusa verschwindet, als er sich nach ihr umblickt[3]). Von diesen Gestalten ist Aineias nach einem Beinamen des Hermes, Eurydike oder Kreusa aber wahrscheinlich nach der mit Hermes verbundenen Fürstin der Seelen genannt; der Dichter dieser in die boiotische Periode hinaufreichenden Legende hat demnach eine Form der Sage von der *ἄνοδος* der Kore benutzt. — Vielleicht liegen Mysterienlegenden der kretisch-boiotischen Zeit noch anderen späteren Sagen[4]) zu Grunde, die zu abgeschliffen sind, um sichere Schlüsse auf ihre Entstehung zu gestatten.

d) Die Zauberei.

1. Schadenzauber.

271. Wie bei den meisten antiken Völkern, so bietet auch bei den Griechen die Religion ihrem Anhänger ein Doppeltes: die Möglichkeit, sich selbst zu nützen und die, seinen Feinden zu schaden. Die letztere Seite hat sich zwar nur im Privataberglauben der späteren Zeit reichhaltig ausgebildet erhalten[5]), während aus dem öffentlichen Gottesdienst nur zufällig

---

von Dichtern, z. B. von Lucan (REIFFERSCHEID, Suet. 77; *lib. monstr. ed.* HAUPT 1_{6}; 2_{8}) behandelte, noch öfter in Poesie und Prosa erwähnte (Diod. 4_{25}; Apd. 1_{14}; Kon. 45; Paus. IX 30_{6}; Sch. Eur. *Alk.* 357; Hor. *c.* III 11_{15}; Manil. 5_{328}; Stat. *Th.* 8_{59} mit Sch., Hyg. *f.* 164; 251; *p a* 2_{7}; Fulg. *m.* 3_{10}; myth. Vat. I 76; II 44; III 8_{20} u. aa.) Sage ausführlicher erzählen. Das älteste Zeugnis ist das berühmte, dem V. Jh. angehörige Rlf., das m. E. die spätere Sagenfassung darstellt.

[1]) Beim Erinyenopfer darf man sich nicht umdrehen, Soph. *OK* 490, ebensowenig bei Sühnopfern (Eust. *χ* 481 1934_{50}) und beim Opfer an Hekate, Ap. Rh. 3_{1040}. Vgl. Theokr. 24_{95}; Luk. *nekyom.* 7; Ov. *F* 5_{439}; *VE* 8_{102}, wozu Serv. bemerkt *nolunt enim se videri numina.* Vgl. Marc. Burdig. bei GRIMM, Abh. BAW 1847 438_{2}; 439_{10}. Die Vorschrift findet sich auch im altindischen Totenopfer. Noch jetzt ist es bei Beschwörungen in Griechenland üblich, sich nicht umzudrehen, SCHMIDT, Volksl. d. Neugr. 128_{4}.

[2]) Die echte Orpheusgemahlin, Agriope (Hermesian. bei Athen. XIII 71 S. 597 b) gehört, wie ihr Gatte zum Dionysoskreis; die Agrionien heissen nach einem Dionysos *Agrion, *Agriopos *[734_{1}]*.

[3]) Vgl. Eurydike, die Gemahlin (nicht T., wie es bei der Besprechung dieses Sagenkreises o. *[S. 307]* heisst) des Kreon. Eurydike scheint gleichbedeutend mit [*Εὐρυ*]*κρέουσα*; USENERS Deutung (= *Εὐρυφάεσσα*) lehnt MAASS, DLZ XVII 1896 328 m. R. ab.

[4]) Man könnte dies z. B. bei den Mythen von Endymion und von Pygmalion (vgl. o. *[335_{8}]* und DÜMMLER bei PAULY-WISSOWA I 389) vermuten.

[5]) Da das Blei erstens nach uraltem Wahn das Metall der Notwendigkeit war (daher auch bei Hor. *c* I 35_{20} die Necessitas *liquidum plumbum* führt, Orakel oft auf Bleitafeln geschrieben werden *[355_{11}]* und noch jetzt durch Bleigiessen die Zukunft erforscht wird) und zweitens im Gegensatz gegen die guten Metalle Kupfer, Silber und Gold als besonders wirksam beim Schadenzauber galt (daher an dem Wagen der bösen Zauberin Medeia *plumbeus axis erat raptus de quinque sepulcris*, Dracont. 10_{561}), so wurden die Verwünschungsformeln (*Defixiones, καταδεσμοί*, nach WUENSCH, Sethian. Verfluchungstafeln 71 f. eigentlich Briefe an die Unterirdischen) gewöhnlich auf Bleitafeln geschrieben. Solche Tafeln, z. T. bis ins IV. Jh. v. Chr. hinaufreichend, sind in grosser Zahl gefunden; ihnen folgen zahlreiche andere Verwünschungsformeln aus der späteren und spätesten Zeit des Altertums, z. T. gnostischen Ursprungs. Vieles bieten die Zauberpapyri. In der Litteratur werden die Verwünschungsformeln auf Bleitafeln beim Tode des Germanicus (Tac. *a* 2_{69}; Dion Kass. 57_{18}) erwähnt. — Vgl. im allgem. O. HIRSCHFELD, *De incanta-*

einzelne Zeugnisse, wie die Devotionen aus dem Demeterheiligtum von Knidos oder die Geschichte von der Verfluchung des Alkibiades[1]) durch die athenischen Priester erhalten sind. Was in dem letzteren Fall Theano sagte, sie sei des Betens, nicht des Fluchens wegen da[2]), entspricht wohl der Überzeugung des aufgeklärten Griechen während der Blütezeit der Dichtung im VI. und V. Jahrhundert[3]). Allerdings wird eine Reihe Verfluchungen in der Heldensage überliefert; so verwünscht z. B. Amyntor seinen Sohn Phoinix[4]) und Theseus den Hippolytos[5]), weil sie das väterliche Bett wirklich oder doch vermeintlich entweiht, Thyestes die Nachkommen seines Bruders Atreus[6]), Oidipus den Eteokles und Polyneikes[7]), Theseus die Feinde, die ihn vertrieben[8]), Althaia ihren Sohn Meleagros, der ihre Brüder erschlagen[9]). Verhältnismässig lange scheint die Selbstverfluchung als staatlich anerkannte Einrichtung im Gebrauch gewesen zu sein. Sie war entweder absolut, indem der Einzelne sich zum unbedingten Ersatz für das Leiden oder die Schuld anderer hingab, oder bedingt. Letzteres war beim assertorischen und promissorischen Eid[10]) und beim Gottesurteil der Fall: der sich Reinigende verfluchte sich oder wurde gezwungen, Handlungen vorzunehmen, die nach dem Glauben der Zeit seinen Untergang herbeiführen mussten, falls er das beschworene Versprechen brach oder die ihm zur Last gelegte Schuld begangen hatte[11]). Obwohl nun die Vermutung nahe liegt, die sich

tionibus et devinctionibus amatoriis apud Graecos Romanosque, Regiomonti 1863; U. Kehr, *Quaestionum magicarum specimen*, Hadersleben 1884; Miss Macdonald, *Proceedings of the soc. of bibl. arch.*, XIII 1891 160 ff.; Wuensch, *Defixionum tabellae Atticae, app. inscr. Att.*, Berl. 1897; Sethian. Verfluchungstafeln aus Rom, Leipz. 1898 (vgl. auch dens. Rh. M. LV 1900 62—85); Olivieri, *Stud. ital. phil. cl.* VII 1899 193—198; über neue attische Fluchtafeln vgl. auch GGN. 1899 105—135.

1) Iust. V 1_3; Diod. 13_{69}; Corn. Nep. *Alc.* 4_5; 6_5; Plut. *Alk.* 22.

2) Plut. *Alk.* 22.

3) Doch gab es natürlich mannichfache Modifikationen; vgl. über den Fluch bei Soph. Lübker, Soph. Theol. u. Eth. I, Kiel 1851 S. 58 ff.

4) *Il.* 9_{454}.

5) Eur. *Hipp.* 1159.

6) Z. B. Hor. *ep.* 5_{86} u. ö.

7) Aisch. *sept.* 655.

8) Danach sollte das *Ἀρητήσιον* in Athen heissen, *EM s v* 140_{45}; Plut. *Thes* 35, beide nach Philoch; vgl. Wellmann, *Istr.* 34.

9) *Il.* 9_{566}.

10) Ueber den Eid als Selbstverfluchung vgl. o. *[767_2]*; Wellhausen, Reste arab. Heident.² 193.

11) In Griechenland lassen sich vier alte Formen des Gottesurteils nachweisen: 1) Soph. *Antig.* 264 *ἦμεν δ' ἕτοιμοι καὶ μύδρους αἴρειν χεροῖν, καὶ πῦρ διέρπειν, καὶ θεοὺς ὁρκωμοτεῖν* (die Sitte des Feuerordals ist weit verbreitet; sie findet sich im Altertum z. B. in Indien, Stenzler, ZDMG IX 1855 669, in Eran, s. Geiger, Ostiran. Kult. 460, bei den heidnischen Arabern, s. Wellhausen, Reste ar. Heid.² 189). 2) Wasser im Sieb tragen, s. Plin. *n h* 28_{12}; vgl. Grimm, DM II² 1066. Wahrscheinlich ist das Wassertragen der Danaiden bisweilen als Reinigungsprobe aufgefasst worden (Dümmler, Delph. 22; vgl. o. *[832_7]*). 3) Stierbluttrinken. Es galt dies später als giftig (Roscher, Phil. Jbb. CXXVII 1883 159 ff.; vgl. Soph. *fr.* 663; Arstph. *ἱππ.* 80; Hdt. 3_{15}; Diod. 4_{50}; Plut. *Them.* 21 u. aa.), hatte aber, wie Dümmler, Delph. 8 auseinandersetzt, ursprünglich die Bedeutung des Gottesurteils: der Stier, dessen Blut getrunken wird, ist vorher geopfert worden (er öffnet den Weg über den Totenstrom: Val. Fl. 1_{788} ff.; vgl. o. *[404_1]*), nach der unten *[S. 891]* zu besprechenden Vorstellung ist er also behaftet mit der dämonischen Substanz der infernalen Mächte. Dem entspricht das indische Ordal, bei dem der Angeklagte Wasser trinkt, in welchem ein Götterbild gebadet ist (Stenzler a. a. O. 675); dagegen ist es nicht ganz richtig, wenn Dümmler das 'heilige' (*Num.* 5_{17}) oder 'bittere, verfluchte' (ebd. $_{18}$; $_{19}$; $_{24}$) Wasser des jüdischen Gottesurteils vergleicht; in diesem liegt die dämonische Substanz in seiner Herkunft. Robertson Smith, *Rel. of the Semites* I 165 f. vergleicht מֵי מְרִיבָה 'das Wasser des (gerichtlichen) Hadeıs' (*Exod.* 17_1) und עֵין מִשְׁפָּט 'Quelle des Strafgerichtes' (*Genes.* 14_7). Zu diesem würde sich aber vielmehr stellen 4a) das *ὕδωρ ὅρκιον Διός* bei Tyana ([Arsttl.] *mir. ausc.* 152 845 b_{33}; Philostr. *v. Apoll.* 1_6), dessen N. *Ἀσβαμαῖον* Roberson Smith a a. O.

später auch bestätigen wird, dass wenigstens einem Teil dieser Mythen und Gebräuche ältere und älteste Vorstellungen zu Grunde liegen, so sind diese doch jedenfalls sehr verändert. Entsprechend der dem groben Aberglauben abgewendeten Anschauung, die im Epos und dem von ihm beeinflussten öffentlichen Kultus herrschte, ist das Unglück, das über die Verfluchten hereinbricht, nicht sowohl die Folge eines magischen Aktes, einer Einwirkung der durch den Zauberer beherrschten Dämonen, als vielmehr die Sühne eines voraufgegangenen Unrechts, welches die Götter, die Vollstrecker der ewigen Gerechtigkeit ahnden, weil die menschliche Ordnung aufhört. Obwohl nun den ältesten Perioden der griechischen Religionsgeschichte religiös-ethische Vorstellungen keineswegs ganz abzusprechen sind, so würde es doch allen bisherigen Ergebnissen zuwiderlaufen, wenn dieselben schon damals so rein ausgeprägt gewesen wären, wenn die das ganze Denken beherrschenden bösen Dämonen sich in ihrem eigensten Wirkungskreis nicht bethätigt hätten. Die Vergleichung der in diesen und anderen Mythen enthaltenen Hinweise mit alten und auch neueren Gebräuchen zeigt denn auch, dass dieser Zauber ursprünglich auf ganz anderen als ethischen Vorstellungen beruhte.

Beim Schadenzauber, bei den Verfluchungen sind zwei ursprünglich vielleicht nicht scharf gesonderte und auch später noch bisweilen nicht ganz zu trennende Hauptformen zu unterscheiden: die reale und die symbolische. Real in dem Sinne, dass die Zauberhandlung die gewünschte und für möglich gehaltene Wirkung haben könne, kann freilich natürlich der Zauber nie sein, da die Einbildung der Wirkung eben sein Wesen ausmacht; aber die Wirkung wird bei der ersten Form wenigstens real gedacht. Man stellt sich vor, dass der Dämon oder allgemeiner das Schädliche, wie man eher sagen muss, da bei den Vorstellungen dieser Art die Personifikation kaum angebahnt ist, unter Umständen, die vom Zauberer benutzt und oft herbeigeführt werden, unmittelbar durch sich selbst, also ohne weitere Bethätigung des Zauberers die von diesem beabsichtigte Wirkung hervorbringen müsse. Solcher Art ist z. B. die in der ganzen Welt und auch bei den Griechen verbreitete Vorstellung vom bösen Blick[1]):

---

166 'sieben Wasser' übersetzt; b) das Styxwasser, wenn aus dem Göttereid (*B* 755, wo Styx geradezu *ὅρκος* heisst; *Ξ* 271; *O* 38 = *ε* 185; Ap. Rh. 2_{291}; Apd. 1_{9}; V*A* 6_{324}; Suid. *Στυγὸς μελ. πέτρα*; Hsch. *Στύξ* u. *Στυγὸς ὕδωρ*) geschlossen werden darf, dass einst auch Menschen bei der Styx schworen. Dafür spricht ausser dem o. *[196_{3}; 798_{7}]* Angeführten auch die Befristung der für die Verletzung des Eides festgesetzten Strafe auf ein grosses, neunjähriges Jahr (Hsd. *Θ* 801; Orph. *fr.* 157; bei Serv. V*A* 6_{324}; myth. Vat. II 54; III 6_{3} sind daraus 1 Jahr 9 Tage geworden): eben diese Zeit war für die irdischen Strafen gebräuchlich; vgl. u. *[§ 277]*. Wieder ferner steht hinsichtlich des Rituals a) das Wasser am Palikensee, von dem StB. *Παλίκη* 497_{1} sagt: *ἔστι δὲ καὶ ὅρκος ἅγιος αὐτόθι· ὅσα γὰρ ὀμνύει τις εἰς πινάκιον γράψας, βάλλει εἰς τὸ ὕδωρ· ἐὰν μὲν οὖν εὐορκῇ, ἐπιπολάζει, ἐὰν δὲ μὴ εὐορκῇ, τὸ μὲν πινάκιον ἀφανίζεται, αὐτὸς δὲ πίμπραται*; aber gemeinsam ist auch diesem Gebrauch mit den übrigen unter 4 zusammengestellten, dass es die dämonische, im Wasser aus der Erdtiefe kommende Substanz ist, die das Verderben des Schuldigen herbeiführt. Ueber den Schwur bei heiligen Quellen vgl. Bergk, Kl. Schr. II 69_{118}; über Gottesurteile überhaupt K. H. Funkhänel, Philol. II 1847 385–402.

[1]) Der bisweilen in der Litteratur (z. B. Ov. *M* 7_{366} von den Telchinen) erwähnte, im praktischen Leben nach Ausweis der Kww. ausserordentlich wichtige Aberglaube ist ausführlich von O. Jahn, Ber. SGW VII 1855 28—110 behandelt worden; Nachträge bei Lewy, Zs. f. Volksk. III 1893 26; vgl.

das Neidgefühl wird als eine schädliche körperliche Substanz vorgestellt, welche aus dem Auge hervorschiesst und auf den Erblickten übergeht. In diesem Falle liegt es ausserhalb der menschlichen Macht, die Bedingung der Wirksamkeit des Zaubers zu schaffen. Dies scheint dagegen bei dem mystischen Ordale des Trinkens von Stierblut[1]) der Fall gewesen zu sein: zunächst wird das Schädliche in den Stier durch dessen Opferung hineingezaubert; wer nun das Blut, also die Seelensubstanz, trinkt, wird, wenn er selbst schwächlich und schuldig ist, von dem Schädlichen überwunden. Diese Wirkung aber vollzieht sich wiederum nach vermeintlichen Gesetzen ohne weiteres Eingreifen des Zauberwerks: das ist, wie gesagt, für den realen Zauber bezeichnend. Bei dem symbolischen Schadenzauber dagegen ist die Thätigkeit des Zauberers unerlässlich. Der Zauberer kann nicht direkt das Schädliche auf den zu Bezaubernden übertragen; er benutzt deshalb Dämonen, denen er den Auftrag symbolisch vormacht, indem er entweder den zu Bezaubernden oder die Handlung oder auch beide durch ein Äquivalent ersetzt. Den Übergang zum symbolischen Zauber bilden diejenigen Fälle, in denen das Schicksal eines Tieres[2]) oder eines Baumes[3]) mit dem eines Menschen verbunden erscheint[4]). Ein dem Phylakos zum Verschneiden der Schafe dienendes Messer, in den Baum gestossen, nimmt Phylakos' Sohn Iphiklos, dessen Schicksal demnach an das des Baumes geknüpft ist, die Manneskraft[5]). Das Leben des Meleagros ist von einem Stück Olivenholz abhängig[6]). Die Olive ist überhaupt und zwar besonders in Athen in diesem Vorstellungskreis von grosser Wichtigkeit gewesen. Die *Μορίαι*[7]) und die Ölbäume, die die Athener bei der Geburt

---

auch Michaelis, *Journ. Hell. stud.* VI 1885 313 ff., *T* LVIII; Bienkowski, Eran. Vindob. 285–303. Die Vorstellung findet sich auch im alten Indien (Oldenberg, Rel. d. Veda 502 f.), in Eran (Vendîdâd 19_{43} ($_{143}$); Yasht 3_8), in Aegypten (z. B. Ohnefalsch-Richter, Kypr. Bib. u. Hom. 213, bei den späteren Juden (עין הרע, Grünbaum, ZDMG XXXI 1877 259 ff.; Blau, Altjüd. Zaub. 152; vgl. 166), bei den Arabern (Lydia Einszler, Zs. d. deutsch. Palästinavereins XII 1889 200—222; Wellhausen, Reste ar. Heidt. 164 ff.) und ist noch jetzt weit verbreitet, auch im heutigen Griechenland (s. z. B. Bent, *Cycl.* 186; 462; Rennell Rodd, *Customs and lore*, Lond. 1892 160 f.) und bei uns (Wuttke, Volksabgl.² 152 f. [=³ 162; 265]). Die ebenfalls weit verbreitete Sitte vom Totenfährgeld *[o. 405_2; 759_7]* wird bisweilen als ein Zauber gegen den bösen Blick der Toten aufgefasst (Sartori, Arch. f. Religionsw. II 1899 221). Vgl. im allgemeinen F. Th. Elworthy, *The Evil Eye, an account of this ancient and widespread superstition.* London 1895.

1) S. o. *[877_{11}]*.

2) Wenn dies nicht der Ausgangspunkt für die Haruspicin, d. h. die rätselhafte Anschauung sein sollte, dass aus den Eingeweiden eines Tieres das Schicksal eines Menschen erkannt werden könne, so ist es derselben doch jedenfalls nachträglich angenähert worden. Lasaulx, Stud. d. class. Altert. 286.

3) Statt des Baumes tritt bisweilen eine Blume oder der Teil eines Baumes, einer Pflanze ein, wie in der Sage von den zwei Brüdern *[s. u. S. 881]*. Vielleicht erklärt sich daraus das Verbrennen der Blumen im Zauber V*E* 8_{65}; Tallquist, Beschwörungsserie Maqlu 23.

4) Vgl. über diesen weit verbreiteten Aberglauben Frazer, *Golden bough* II 328 ff.

5) Sch. λ 287 V (*Subscr.* Pherek. *FHG* I 89_{75}) und 290 HV; Eust. λ 291 1685_{32} ff.; Apd. 1_{98-102} (Robert, *De Apdi bibl.* 36 f.) u. aa. Die Geschichte selbst ist alt, wie sich aus λ 289; Hsd. *fr.* 194 Rz. erschliessen lässt. Moderne Parallelen bei Mannhardt, WFK II 31_1.

6) Vgl. o. *[348 f.]*; Jevons, *Introd.* 207 ff. und bes. Kuhnert, Rh. M. IL 1894 37—58. — Dass die Geschichte von Althaias Holzscheit eine Erfindung des Stesichoros sei, ist eine nicht wahrscheinliche Vermutung von Croiset, *Mél.* Weil 78.

7) Vgl. o. *[349_1]* u. Köbert, Der zahme Ölbaum in der relig. Auff. d. Hellen. S. 17. Die Moriai sind nicht zu trennen von Zeus Morios (Soph. *OK.* 705. Das Scholion zitiert Apd. [*FHG* I 434_{34}], der diesen Morios von der Akademie dem Kataibates gleichgesetzt habe; vgl. auch Studemund, *Anecd. var.* 265 f.)

eines Knaben pflanzten[1]), sind gewiss ursprünglich Schicksalsbäume gewesen. Mit der heiligen Olive auf der Akropolis ist das Geschick Athens verknüpft[2]); die Bedeutung des Ölbaums bei der Geburt[3]) scheint mit Eileithyias engen Beziehungen zu den Schicksalsgottheiten zusammenzuhängen[4]); dass Schutzflehende Olivenzweige trugen[5]), bedeutete wahrscheinlich, dass sie ihr Schicksal in die Hände dessen legten, an den sie sich wendeten. — Doch werden als schicksalsbestimmend auch andere Bäume genannt, namentlich bei den Römern, die diese Vorstellung übernommen[6]) und nach Mitteleuropa verbreitet haben. In allen diesen Fällen ist zwar von einer Mitwirkung der Dämonen oder des Zauberers nicht die Rede, auch ist der Baum nicht das Symbol des zu Bezaubernden; andrerseits wird aber nicht direkt auf den zu Bezaubernden selbst eingewirkt, sondern auf einen Gegenstand, der mit ihm in einem vermeintlichen Sympathieverhältnis steht. Diese Sympathie wurde natürlich nicht als etwas Abstraktes gedacht; zu einer solchen Vorstellung war die ferne Zeit, der dieser ganze Gedankenkreis angehört, nicht fähig. Man nahm vielmehr als das Schicksal des einzelnen bestimmend eine belebte und also dämonische Substanz an, welche in dem Baume enthalten sei. Dies ist der Ausgangspunkt der Vorstellung von den Moiren[7]), die in der Litteratur und

---

und dieser nicht vom Moiragetes (*CIA* I 93; in Olympia, Paus V 15_5; in Delphoi, ebd. X 24_4; vgl. auch o. *[414_7]* und die Darstellung der Moiren über dem Haupt des Zeus auf der Rücklehne seines Thrones in Megara, Paus. I 40_4). — Ueber den Oelbaum als Lebenszeichen vgl. Knaack, Rh. M. XLVII 1894 477; Crusius, Philol. LIII Ergänzungsh. S. 76.

[1]) Vgl Eur. *Ion* 1436 ff.; Hsch. *στέφανον ἐκφέρειν* spricht von einer Sitte *στέφανον ἐλαίας τιθέναι πρὸ τῶν θυρῶν*. Das scheint ein letzter Rest des verschollenen Brauchs.

[2]) Hdt. 8_{55}; Jevons, *Introd.* 208. Dass Athena selbst in der Schicksalsolive wohnhaft gedacht sei, sucht Jane Harrison, *Cl. rev.* IX 1895 89 zu begründen; vgl. aber u. *[§ 295]*. Einen *oleaster . . . fatalis excidio urbis* erwähnt Plin. *n h* 16_{199} auf dem Markte zu Megara. — Als Schicksalsbaum erscheint die Olive vielleicht auch in der nicht ganz deutlichen Geschichte von Thessalos, Theophr. *h pl* II 3_3; vgl. Rühl, Rh. M. XLVII 1892 460; Crusius ebd. XLVIII 1893 299. Reste des Glaubens an die Schicksalsolive will Ohnefalsch-Richter, Kypros, Bibel, Homer 121 in Cypern noch gefunden haben.

[3]) Ueb. den Oelbaum auf Delos s. o. *[243_1]*.

[4]) Sie werden zusammengenannt von Pind. *O* 6_{42}; *N* 7_1; Platon *symp.* 25 S. 206 d; Anton. Lib. 29; ferner bei Kaibel, *Ep.* 238_1. Die Moiren und Eileith. erhalten beim Saecularfest zusammen Opfer; s. Mommsen, *Eph. ep.* VIII 1892 258. Olen nannte Eileithyia *εὔλινος*, woraus Paus. VIII 21_3 folgert, dass er sie der älteren Kronostochter *[s. u. S. 881 zu 880_7]*, der *Πεπρωμένη* gleichsetzt.

[5]) Aisch. *Eum.* 43 (vgl. *Ch.* 1035); Soph. *OK* 483 (*OT* 3 m. Sch.); Plut. *Th.* 18; Liv. XXIV 30_{14}; XXIX 16_6; XXX 36_4; *VA* 7_{154} (8_{126}); 11_{101} ($_{332}$); Porph. *a n* 33; Harpokr. und Suid. *ἱκετηρία*; anderes bei Stephani, *Compte rendu* 1872 30.

[6]) Vgl. z. B. den Schicksalslorbeer der Iulier, Suet. *Galba* 1; Plin. *n h* 15_{136} f.; die patrizische und plebejische Schicksalsmyrte am Quirinusheiligtum (Plin. 15_{120} f.), die Ulme im Iunohain zu Nuceria (ebd. 16_{132}), die Schicksalseiche (Suet. *Vesp.* 5) oder Cypresse (Tac. *h* 2_{78}; Kass. Dion 66_1) der Flavier (vgl. Suet. *Dom.* 15). Oft mögen wirkliche Vorkommnisse die Erneuerung des Aberglaubens begünstigt haben. Aber von einer oberitalischen Sitte spricht Donat. *v. Virg.* z. Anf. *virga populea more regionis in puerperiis eodem statim loco depacta ita brevi coaluit, ut multo ante natos populos adaequarit.*

[7]) Später liess man sie allen Menschen ihr Los zuspinnen; nach dem Spinnen der Schicksalsbestimmung (Hense, Poet. Personif. 167; vgl. *Κλωθὼ ἀμειλίκτων μεδέουσα μίτων*, Inschrift aus Amorgos, *bull. corr. hell.* XV 1891 603; *Μοιρῶν μίτοι*, Inschr a. Thera *IGI* III 870. — Den orphischen *Μίτος* [*fr.* 253 und Vb. vom Kabeirion] vergleicht Kern [s. Wochschr. f. cl. Phil. 1891 S. 699]), heissen sie *η* 197 Klothes. Als Spinnerinnen leben die Schicksalsfrauen auch in vielen neueren Märchen fort. Ihre griechischen N. Klotho, Lachesis, Atropos erscheinen zuerst bei Hsd. *Θ* 905, wo sie Töchter des Zeus und der Themis heissen, und in den für interpoliert geltenden vv. ebd. 218 (wo sie Töchter der Nacht sind, wie *PLG* III⁴ 733; Orph. *h* 59_1); *Ἀσπ.* 258 f. Unter diesem N. kennt sie neben vielen anderen auch Platon *Symp.* X 14 617 c, der Lachesis

Kunst der Griechen ihre ursprüngliche Bedeutung weniger erkennbar bewahrt haben als im heutigen Volksglauben[1]. Es handelt sich um isolierte und deshalb nicht ganz verständliche Vorstellungen, die mit dem vorherrschenden Dämonenglauben der euboiisch-boiotischen und kretischen Periode nie recht ausgeglichen sind und diesen offenbar an Alter überragen. Schon in dem ägyptischen Märchen von den beiden Brüdern, das unter der XIX. Dynastie niedergeschrieben ist, legt der jüngere Bruder sein 'Herz' auf die Spitze einer Cederblüte und muss sterben, sobald der Baum umgehauen ist[2]. Die Griechen haben wahrscheinlich auch diese Vorstellung von den Phoinikern kennen gelernt; dass sie die Moira vornehmlich in der Olive wohnhaft dachten, scheint u. a.[3] auch darauf zu beruhen, dass im Phoinikischen 'Öl' und 'Anteil' durch dasselbe Wort (מִשְׁחָה) ausgedrückt wurde. — Die Erklärung des sympathetischen Verhältnisses zwischen Baum und Mensch eröffnet einen Weg zum Verständnis auch der rein symbolischen Bezauberungsakte. Es werden gewöhnlich Gegenstände

---

τὰ γεγονότα, Klotho *τὰ ὄντα*, Atropos *τὰ μέλλοντα* bestimmen lässt. Trotz GRIMM, DM I³ 385 ist mir sehr wahrscheinlich, dass hier der Ausgangspunkt der eddischen Nornir liegt. — Im Kult erscheinen die Moiren nicht oft; am häufigsten in Attika, *CIA* II 1662 (Peiraieus); III 357 (Theaterinschrift); *Am. Journ. arch.* X 1895 210_{27} (Festkal. aus der Epakria). Gepaart sind sie ausser mit Zeus *[s. o.]* und Eileithyia *[880_4]* mit der bewaffneten Aphrodite, d. h. wahrscheinlich der Urania, die hier vielleicht der Gad (MORDTMANN, ZDMG XXXI 1877 99—101) entspricht, in Sparta, *CIG* 1444; als älteste der Moiren war die Göttin in der Aufschrift auf der Statue der athenischen Aphrodite Urania bezeichnet (Paus. I 19_2), Schw. d. Moiren, T. des Kronos, ist Aphrod. bei Epim. *fr.* 2 K. Ferner erscheinen die Moiren auch neben Demeter und Kore in Korinth (Paus. II 4_7), wo sie keine sichtbaren *ἀγάλματα* hatten; nach Paus. VIII 42_3 versöhnen sie die zürnende Dem. — Den Eumeniden, deren Schwestern sie bei Epim. *fr.* 2; Aisch. *Eumen.* 961 (v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Gr. Tragikerübers. II² 236_1) sind und mit denen sie *T* 87; Aisch. *Pr.* 516 zusammen genannt werden, ähneln sie in ihrem sikyonischen Opfer (Paus. II 11_4), womit S. WIDE, Lak. Kulte 208 ihren Kult nahe dem spartanischen Orestesgrab (Paus. III 11_{10}) verbindet. Mit Apollon und Poseidon sind sie in Delphoi verknüpft (Paus. X 24_4). Für ältere Kultverbindungen lässt sich aus diesen Zusammenstellungen kaum etwas erschliessen. Von den Kunstdarstellungen wäre die des Kypseloskastens merkwürdig, falls die von Paus. V 18_2 als Pharmakiden gedeuteten zwei Frauen mit KERN, Arch. Jb. III 1888 235 (s. über die Frage ROSCHER, Philol. XLVII [n. F. I] 1888 703—709; GRUPPE, Phil. Jbb. Suppl. XVII 1890 746; MILCHHÖFER, Arch. Jb. VII 1892 207; H. ST. JONES, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 69 f.) als Moiren zu fassen wären; sie würden hier wie nach der wahrscheinlichsten Verbesserung von Apd. 1_{38} im Gigantenkampf und wie andere Schicksalsgottheiten (Orph. *fr.* 109 f. AB.; anderes bei M. MAYER, Gig. u. Tit. 203_{107} a; PUCHSTEIN, Sb. BAW 1887 327) mit Keulen dargestellt sein. Die sicheren Kww., von denen die Françoisvase das älteste ist, ergeben für die ursprüngliche Auffassung nichts. — Ueb. M. bei Homer s. u. *[§ 281]*, üb. Moiren als Erfind. von 7 Buchstaben Hyg. *f.* 277; ROSCHER, Philol. LX 1901 369 ff.

[1]) Vgl. SCHMIDT, Volksl. d. Neugr. 210 ff.; THUMB, Zs. d. Vereins f. Volksk. II 1892 123—134; LÜBECK ebd. VIII 1898 243 f. und über die Mirenbeschwörung und Mirenmantik ebd. 285—293. Vgl. auch BENT, *Cycl.* 187; RENNELL RODD, *Customs and lore of modern Greece*, London 1892 109—113.

[2]) In der Uebersetzung von LE PAGE-RENOUF, *Rec. of the Past* I II 138. Noch heut wird am Nilufer vor der Hochzeit ein Schicksalsbaum gepflanzt, der für das Eheglück der Braut entscheidend ist; s. *archiv. tradiz. pop.* IV 1885 296. Parallelen bei COSQUIN, *Contes popul. de Lorr.* I LVII ff; LXIIII; 173.

[3]) Daneben scheint allerdings auch wichtig, dass die Olive in sich den Feuerstoff zu tragen schien: gerade an Feuer und Licht ist das Schicksal oft gebunden (vgl. üb. die germanische Vorstellung vom Lebenslicht SIMROCK, DM² 593); die vom Himmel gefallenen Palladien, an denen das Schicksal der Städte hängt, sind an die Stelle eines Meteoriten getreten. In der Periode, in der die Vorstellungen vom Opferfeuer ausgebildet wurden, hat man dieses auch als Träger des Wohles von den Häusern oder den Bezirken gedacht, für die es entflammt war, sodass das Ausgehn des Feuers — wie dies in Rom auch später noch geglaubt wurde — Unglück für die Familie oder die Gemeinde bezeichnete.

gewählt, die dem bestimmten Opfer des Zaubers gehören oder wenigstens zu ihm in Beziehung stehen[1]): schon das lässt vermuten, dass man sich ursprünglich den Gegenstand als von der Substanz des zu Bezaubernden erfüllt dachte. Dass dies wirklich der freilich meist früh verschollene Sinn dieser Klasse von Zauberei gewesen ist, kann bei der wichtigsten und am frühsten bezeugten ihrer Gattungen, bei dem Zauber mit den Haaren[2]) sehr wahrscheinlich gemacht werden: die Mythen enthalten deutliche Spuren der Vorstellung, dass man sich in den Haaren[3]) oder in einem einzelnen besonders auffälligen Haar[4]) die Lebenssubstanz wohnhaft dachte. Nächst den Haaren werden auch die Nägel an Fingern und Zehen zum Zauber verwendet[5]). Aber nicht bloss in Teilen des Körpers hält sich nach der Vorstellung jener Zeit die lebendige Schicksalssubstanz auf; der Dämon hat die Neigung, auf Gegenstände überzuspringen, mit denen der Mensch

[1]) Ueber den Glauben, dass ein mit einem Menschen in Verbindung stehender oder auch nur mit ihm zusammengedachter Gegenstand sein 'Lebenszeichen' (*life-token*) und geradezu Teil seiner Seele werden könne, handelt ausführlich HARTLAND, *The legend of Perseus* Bd. II.

[2]) Vgl. über diese weit verbreitete Sitte FRAZER, *Golden bough* I 193 ff.

[3]) Durch das Abschneiden der Locke ist Alkestis (Eur. *Alk.* 74 f.; vgl. über *κατάρξωμαι ξίφει* DITTENBERGER, *Comm. de Thuc. loco*, Halle *Ind. lect.* 1889/90 S. VIII) dem Thanatos, Dido (V *A* 4_{702}) dem Dis verfallen. Bei den Neugriechen packt Charos die Sterbenden bei den Haaren, SCHMIDT, Volksl. 230. Viele Parallelen bringt K. A. WILKEN in den schönen Aufsätzen 'über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens', *rev. coloniale internat.* III 1886 und IV 1887 bei. Durch das Skalpieren setzt sich der Wilde in den Besitz der Seele seines Feindes (WILKEN 1887 409), man reisst die Haarlocken des sterbenden und gestorbenen Freundes aus, um die etwa noch im Körper wohnende Seele zu entfernen; den Menschen- und Tieropfern wird zunächst das Haar abgeschnitten (WILKEN 1887 374 *[729_1]*), ja es vertritt das Haaropfer das Menschenopfer *[u. S. 913]*. — Indem der Schutzbefohlene die Haare oder den Bart des angerufenen Wirtes berührt (*A* 500 ff.; *Θ* 371; *K* 454), beschwört er ihn bei seinem Leben, weil dies in den Haaren sitzt. Soph. *Aias* 1174 nennt die Haare *ἱκτήριον θησαυρόν*; vgl. LÜBKER, Soph. Theol. I 59. Durch die Haarweihe (Plin. *n h* 16_{235}; Fest. 57_{17} *capill. arborem*; PREUNER, Hestia-Vesta 276) wird die Vestalin der Göttin geweiht. — Verlust des Haares bezeichnet schweres Unglück (2 Sam. 10_4; Jes. 3_{17}; 7_{20}; 15_2; vgl. Ezech. 5_1). Ueb. die vedische Vorstellung, dass Scheren Kraftverlust bedeutet, vgl. OLDENBERG, Rel. d. Veda 427; Parallelen bei FRAZER a.a.O. I 328 f. Wer sich geschoren hat, steht nach weit verbreitetem Aberglauben unter der Macht der bösen Geister und Zauberer, die sich der Haare vielleicht bemächtigen können, er ist also unrein: darauf beruht der Glaube der נזירים, durch Unterlassen der Haarschur von den Dämonen unabhängig, 'Geweihte' zu werden. Umgekehrt bedeutet die Haarweihe an die Gottheit die vollständige Hingebung an dieselbe; s. BÖTTICHER, Baumk. 95 und u. *[S. 913]*. — In dem ägyptischen Märchen von den zwei Brüdern liegt das Schicksal der Frau des jüngeren Bruders, die offenbar zum Sonnengott Horus in Beziehung steht, in einer Locke; Simson, dessen Kraft durch seine Haare bedingt ist, heisst nach der Sonne, auch die Griechen sprechen von den Locken des Sonnengottes *[§ 296]*, und den durch die modernen Märchen gehenden Zug von dem Ausraufen des Haares des Teufels führt GRIMM DM I[3] 223 f. wahrscheinlich m. R. auf einen altgermanischen Mythos zurück, nach welchem der Feuergott Loki seines Haares beraubt wurde. Alles dies weist auf einen verschollenen Zauber, bei dem man die Sonnenglut durch eine symbolische Haarschnur eines Menschen mit rotem Haar — des vermeintlichen Trägers der Glutsubstanz — zu lindern suchte. — Ueber die Medusenlocke s. u. *[§ 295]*.

[4]) Vgl. über die Nisos- und Pterelaossage o. *[122_1; 249_5; 487_9]*; FRAZER a. a. O. 305 ff.; WILKEN, *Rev. col. intern.* IV 1887 377 Anm. — Die Verwandlung des Nisos in einen Adler erklärt KELLER, Tiere d. class. Altert. 260 aus einer Homonymie zwischen [illegible] und [illegible]. Aber der Namenanklang ist sehr entfernt.

[5]) Auch diese Vorstellung, die auf der Wahrnehmung zu beruhen scheint, dass der Sterbende im Todeskampf zuletzt noch Finger und Zehen bewegt, ist sehr weit verbreitet; vgl. LUBBOCK, Vorgesch. Zeit II 279. Wer sich die Nägel beschnitten hat, ist, wie der Geschorene, einige Zeit in der Hand der Dämonen, also unfähig zu opfern; darauf beruht die Vorschrift Hsd. *ἔ κ ἡ* 742 f.: *μηδ' ἀπὸ πεντόζοιο θεῶν ἐνὶ δαιτὶ θαλείῃ αὖον ἀπὸ χλωροῦ τάμνειν αἴθωνι σιδήρῳ*. Vgl. SIKES, *Class. rev.* VII 1893 390.

oft in Berührung kommt, z. B. auf seine Kleider[1]). Selbst in der Fussspur bleibt er oft zurück; daher spielt auch diese in der Zauberei eine grosse Rolle[2]). Nach der antiken Vorstellung, dass die dämonischen Essenzen besonders solche Körper aufsuchen, die ihrem gewöhnlichen Aufenthaltsgegenstand ähnlich sind, lag es nahe, auch am Abbild des zu Bezaubernden dasjenige vorzunehmen, was man ihm selbst anwünschte[3]). Oft genügt selbst der Namen[4]): hier tritt denn der symbolische Charakter, den man diesem Zauber später beilegte, offen hervor. Man pflegt zwar gewöhnlich auch diesen Teil des Zaubers aus der Annahme einer mystischen Verbindung zwischen Namen und Sache zu erklären; allein leichter als durch diesen Zusammenhang, der nach der primitiven Denkweise jener Zeit materiell sein müsste, erklären sich wenigstens die antiken Gebräuche dieser Gattung aus der Ansicht, dass die beschworenen Geister ihre Macht nur an dem ihnen mit Namen Genannten ausüben. Denn die Dämonen bestehen wie boshafte Advokaten auf dem Recht; sie erscheinen, wenn sie gerufen sind[5]), zwar pünktlich und erfüllen einen Auftrag, auch wenn er ganz anders gemeint ist, wörtlich; wer aber ihren Namen nicht weiss[6]) oder ihnen den Auftrag nicht in ihrer Sprache[7]) in bestimmter

---

1) Diese Vorstellung ist namentlich bei Semiten (Blau, Altjüd. Zauber 82; Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 196 f.), aber auch bei Griechen *[S. 850$_1$]* verbreitet. Oft wird den Toten etwas einem Lebenden Gehöriges mitgegeben in der Absicht, letzteren zu verfluchen (Riess, Rh. M. IL 1894 192 f.).

2) Vgl. z. B. Luk. *ἑταιρ. διάλ.* 4$_5$. Vgl. Heim, *Incant. mag.* (Phil. Jbb. XIX 1893) 510. Parallelen bei Grimm, DM II[3] 1047; O. Jahn, Ber. SGW VII 1855 103$_{810}$; Wuttke, Volksabergl.[2] 252 = [3] 267; Andr. Lang, *Myth, Ritual and Relig.* I 99 ff.; Laistner, Räts. d. Sph. I 334 f.; Sartori, Zs. f. Volksk. IV 1894 41—44; Kuhnert, Rh. M. XLVIIII 1894 40$_3$; Oldenberg, Rel. d. Ved. 480$_6$; Kretschmer, Philol. LVIII 1899 468; Roscher, Abh. SGW. XX 1900 S. 43 d. S.-A. — Auch auf den Heilzauber überträgt man die Operation, indem man sie gegen den Dämon anwendet; s. Plin. *n h* 28$_{63}$ *clavum ferreum defigere, in quo loco primum caput fixerit corruens morbo comitiali, absolutorium eius mali dicitur* und Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[3] 269.

3) Vgl. z. B. Theokr. 2$_{28}$; Hor. *epod.* 17$_{76}$; *VE* 8$_{74}$ff. Heim, *Incant. mag.* (Phil. Jbb. Suppl. XIX 1893) 511. Vier Nägel, durch Hände und Füsse eines Erzbildes geschlagen, haben den Verfluchten in dem von Deubner, *Incub.* 88 besprochenen christlichen Heilwunder lahm gemacht. Moderne Parallelen bei Grimm, DM II[3] 1045 ff. Dieselbe Vorstellung liegt einem assyrischen Heilzauber zu Grunde: der Zauberer verbrennt ein Abbild des bekämpften Dämons oder der Hexe: 'wie diese Bilder beben, zerfliessen und zergehen, möge der Zauberer und die Zauberin beben, zerfliessen und zergehen'. Tallquist, Die assyr. Beschwörungsserie Maqlû, Leipz. 1895 S. 23; 49$_{134}$.

4) Vgl. Kroll, Rh. M. LII 1897 345. Ueb. die *defixiones* s. o. *[876$_5$]*; Rohde, Ps. II[2] 88; 412; 424 f. Von diesem Zauber hat sich — natürlich des boshaften Charakters entkleidet — eine Spur am lakinischen Heratempel erhalten; vgl. Intp. Serv. V*A* 3$_{552}$ *in hoc templo illud miraculi fuisse dicitur, ut si quis ferro in tegula templi ipsius nomen incideret, tamdiu illa scriptura maneret, quamdiu is homo viveret, qui illud scripsisset.* — Bei Ov. *a* III 7$_{29}$ wird der N. auf Wachs geschrieben.

5) Daher vermeidet man es, die unheimlichen Dämonen zu nennen (vgl. Miss Macdonald, *Proceed. of the soc. of bibl. archaeol.* XIII 1890/1 169; s. auch o. *[469$_5$]*); die jüdische Sitte, den N. Jahwe nicht auszusprechen, hatte entweder ursprünglich denselben Grund oder ist doch einer solchen heidnischen Sitte — mit veränderter Tendenz — nachgebildet.

6) Darauf beruhen die langen Namenaufzählungen der Götter in ägyptischen und anderen orientalischen Texten und in den orphischen und orphisierenden Hymnen der Griechen. Indem man alle Namen des beschworenen Gottes nennt, ist man sicher, auch den, durch welchen er bezwungen werden kann, zu treffen. — So sind z. B. auch *Τυφῶνος ἀληθινὰ ὀνόματα*, Wessely, *Ephes. gramm.* 23$_{232}$ zu verstehen.

7) Wahrscheinlich ist dies eine der Ursachen der Göttersprache, von der in der *Ilias* folgende Beispiele vorkommen: *A* 403 Briareos für Aigaion; *B* 813 f. Myrine für Batieia; *Ξ* 291 *χαλκίς* für *κύμινδις [220$_{12}$]*; *Υ* 74 Xanthos für Skamandros. Die *Odyssee* nennt

Formel[1]) geben kann, hat über sie keine Macht. Teils aus diesem Grunde, teils weil das Unverständliche wirkungsvoller ist, bedienten sich die oft aus dem Orient stammenden Zauberer des späteren Altertums gern barbarischer Worte[2]), die freilich mit der Zeit in ein unsinniges Kauderwelsch über-

---

κ 305 *μῶλυ* und *μ* 61 Planktai ohne Angabe einer menschlichen Bezeichnung, Hsd. *fr.* 3 Abantis für Euboia. Einzelne Beispiele erscheinen noch später: von einem Traumgott sagt Ov. 11_{640} *hunc Icelon superi, mortale Phobetora vulgus nominat.* Ueber Delos s. Pind. *fr.* 87. Nägelsbach-Autenrieth (Hom. Theol.[3] 191; 435 ff.), die diese Göttersprache ausführlich behandeln, denken an Orakelsprache, die in der That ebenfalls in Betracht kommen kann, aber in letzter Linie auch auf der Vorstellung beruht, dass die Götter mit den Menschen sich bindend nur in ihrer Sprache unterhalten können. Dass das göttliche Wort leicht verständlich, das menschliche schwer zu erklären und oft barbarischen Ursprungs sei, ist J. v. Leeuwen, *Mnemos.* XX 1892 138 ff. nur z. T. zuzugeben. — Auch irdische Gegenstände und Menschen, wie z. B. Hektors Sohn Skamandrios oder Astyanax (Z 402 f.), sein Bruder Paris oder Alexandros, Meleagros' Gattin Kleopatra oder Alkyone (*Il.* 9_{556} f.), führen Doppelbezeichnungen: diese homerischen sind, wie es scheint, anders zu erklären; wenn aber Roms Geheimnamen Flora verborgen gehalten wird (z. B. Io. Lyd. *mens.* 4_{25}; $_{30}$ f.), so war nach dem, was Lobeck, *Agl.* 274 f. zusammenstellt, der Zweck unzweifelhaft, Zauberei zu verhüten.

[1]) Darin liegt die Macht der *ἐπαοιδή* (*ἐπῳδή*), des *carmen*: 'Selig, wer die Zauberformeln kennt', heisst es auf einer attischen Bleitafel, Wuensch, Rh. M. LV 1900 81. In der Zeit des Epos waren solche Beschwörungen zwar bekannt (τ 457; Welcker, Kl. Schr. III 64 f.), aber die Helden machen, wie offenbar das Publikum, für das die Gedichte bestimmt sind, gewöhnlich keinen Gebrauch davon. Im V. Jh. treten sie wieder mehr hervor, s. z. B. Pind. *P* 3_{51}; Aisch. *Eum.* 649. Anderes bei Bode, *De Orpheo poet. Graec. antiqu.* 17_{12}. Vgl. auch Schwartz, Nachklänge präh. Volksglaub. bei Hom. 13_{1}. — Auf dem Wert des formelhaften Ausdrucks, der überdies oft — gewöhnlich dreimal, Kehr, *Quaest. mag. spec.* 15 f. — wiederholt wird, beruht die ausserordentliche Konstanz dieser Sprüche; doch sind die Uebereinstimmungen zwischen germanischen und indischen Formeln dieser Art (über Segenssprüche s. Kuhn, Zs. f. vergl. Sprachf. XIII 1864 49—74; 113—157) wohl nicht aus urindogermanischer Zeit zu erklären. Eher stammen die germanischen Sprüche aus dem späteren Altertum, das seine Zauberei gern auf barbarische Autoren zurückführte *[vgl. A. 2]*; in einer Aufzählung bei Tertull. *an.* 57 (Dilthey, Rh. M. XXVII 1872 386 f.) begegnen Ostanes (Wessely, *Ephes. gramm.* 4), Typhon, Dardanus (ein phoinikischer Magier; vgl. Wessely, *Ephes. gramm.* 6; s. auch Colum. 10_{358}; Plin. *n h* 30_{9}), Damigeron (er und Dardanus auch von Apul. *de mag.* 27 S. 94 *ed. Bip.* und Arnob. 1_{52} zusammen genannt) und Nektabis (d. i. Nektanebus). Die unter solchen Namen umlaufenden Werke knüpften z. T. an wirkliche orientalische Afterwissenschaft an, die mit dem Sinken der antiken Kultur den klassischen Völkern stärker zuströmte. Thatsächlich sind ganz ähnliche Sprüche dieser Art in den Litteraturen der vorderasiatischen Völker, mit denen die späteren Griechen zusammenstiessen, erhalten; sie gehören also zu der alten Kultur, von der auch Indien seinen Anteil empfing.

[2]) Vgl. z. B. Plin. *n h* 28_{20}; Val. Fl. 8_{69}. Bei Luk. *Philops.* 9 wird gespottet, das Fieber werde sich nicht an ein *ὄνομα θεσπέσιον ἢ ῥῆσιν βαρβαρικήν* kehren. *Ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξῃς* heisst es *λόγ. χαλδ.* 315 (Jackson, *Zoroast.* 273). Durch ägyptische Bücher wird der Geist bei Luk. *Philops.* 31 exorcisiert. Häufig werden die *Ἐφέσια γράμματα* erwähnt (Lobeck, *Agl.* 1162; 1330 ff.; Guhl, *Ephes.* 94 ff.; Wessely, *Ephesia gr.*, Wien, Jahresber. des Fr.-Jos.-Gymn. 1886; Wuensch, *Defix.* S. 51; Seth. Verfluchungstafeln 80 ff.). Anaxilas (Athen. XII 70 548c) kennt *Ἐφεσήια γράμματα καλά*; bei Klem. Alex. *str.* V 8_{46} S. 672 Po., Hsch. *Ἐφ. γρ.* werden ihrer sechs mit ihrer griechischen Bedeutung angeführt: *Αἴσια* (*ἀληθὴς φωνή*), *Δαμναμενεύς* (*ἥλιος*), *Τέτραξ* (*ἐνιαυτός*), *Αἴξ* (*γῆ*), *Ἄσκι* (*σκότος*), *Κατάσκι* (*φῶς*). Sie ergeben, wie Roscher, Philol. LX 1901 88 ff. erkannt hat, einen Hexameter; da die idaiischen Daktylen zugleich als Erfinder der ephesischen Zauberformeln und des daktylischen Metrums gelten, so ist dies schwerlich ein Zufall. Semitisch (Stickel, *De Ephes. litteris*, Jena, Universitätsprogr. 1860; Lewy, Zs. f. Volksk. III 1893 131) sind die Worte nicht; sie entstammen vielmehr wahrscheinlich wie die Namen der idaiischen Daktylen Kelmis (ursprünglich Skelmis, Nonn. *D* 14_{39}; 21_{195}; 37_{164}; $_{290}$; $_{306}$; $_{334}$; $_{452}$; $_{471}$; vgl. thrak. *σκάλμη, μάχαιρα*, Hsch. und u. *[§ 292]*), Akmon (= *aςman*) und *Δαμναμενεύς* (vgl. den rhod. N. *Ἰδαμενεύς*, o. *[257 14; 641 5 ff.]*) einer indogermanischen Sprache Kleinasiens. Natürlich ist es kein Zufall, dass Damnameneus unter den *Ἐφ. γρ.* erscheint. Wahrscheinlich enthielt der Vers eine Götteranrufung; die griechischen Uebersetzungen der Worte sind wohl nicht authentisch, sondern von späteren Griechen teils aus vorhandenen Resten der phrygischen (?) Volkssprache, teils aber aus

gingen[1]). — Ist es nun so wichtig und bei der Verschiedenheit der Sprache so schwer, den Dämonen den Auftrag klar zu machen, so liegt es sehr nahe, ihn überhaupt nicht durch Worte, sondern symbolisch, mimetisch zu bezeichnen[2]). Hier kann über die Bedeutung des Aktes kein Zweifel sein: wenn Troer und Achaier beim Bündnisopfer sprechen, ihr Gehirn solle so zur Erde strömen, wie der Wein, den sie bei diesen Worten vergiessen[3]), so verstärkt und erklärt die Zeremonie die gesprochene Rede. Feuer wird im Liebeszauber[4]), aber auch, um Fieber und andere Leiden[5]) zu erregen, verwendet. Eine besondere Bedeutung hat der Knoten[6]) und die Umwickelung mit dem im Zauber wichtigen roten[7]) oder auch mit dreifarbigem Faden[8]) sowie das namentlich zur Verhinderung der Geburt angewendete Verschränken oder Zusammenballen der Hände[9]). Endlich ist

---

vermeintlichen Anklängen an das Griechische erschlossen; dass innerhalb der Zauberei, die sich dieser mystischen Worte auch später bediente, eine Tradition auch ihres Sinnes sich erhalten hätte, wäre zwar an sich nicht unmöglich, ist aber doch nicht wahrscheinlich, da der Vers dann keinen Sinn ergibt.

[1]) Die Zauberpapyri enthalten viele durch bestimmte Kombinationen innerhalb des Alphabetes entstandene Wörter; vgl. Wuensch, Seth. Verfluchungstafeln 78 f. und besonders A. Dieterich, Rh. M. LVI 1901 77—105. Eine Buchstabenspielerei enthält u. a. auch die von Apd. von Kerkyra bei Klem. Alex. *strom.* V 8_{48} S. 674 Po. erhaltene Wortreihe, die die Gemeinde gesprochen haben soll, wenn der milesische Branchos sie aufforderte *μέλπετε ὦ παῖδες Ἑκάεργον καὶ Ἑκαέργαν*. Die Worte lauten: *βέδυ, ζάμψ, χθώ, πλῆκτρον, σφίγξ, κναξζβι, χθύπτης, φλεγμώ, δρόψ.*

[2]) Dies findet sich auch im Heilzauber; dass die Genesenen eine Nachbildung des kranken Gliedes im Heiligtum aufhängen, scheint aus einem älteren Gebrauch hervorgegangen, nach dem man vor der Heilung die zu heilenden Glieder in der Nähe des Gottesbildes aufhängte (Beispiele bei Saupe, *Indic. superst.* 33).

[3]) *Γ* 298 ff.; vgl. die molossische (Diogen. 3_{50}; bei Leutsch-Schneidew. I 225 unter dem Text) und römische (Liv. I 24_9; XXI 45_8) Sitte beim Bündnisopfer. S. auch Kuhnert, Rh. M. IL 1894 57.

[4]) S. o. *[850₁]*.

[5]) Wie in dem der Meleagrossage zu Grunde liegenden Zauber. Ueb. analoge jüdische Vorstellungen s. Blau, Altjüd. Zaub. 69.

[6]) Ueber den herakleischen und gordischen Knoten s. o. *[454₃]*; sonstige Verwendung im Aberglauben, z. B. Plin. *n h* 28_{48}. Vgl. Heim, Phil. Jbb. Suppl. XIX 1893 484_1. Der schon bei den Assyriern nachweisbare (Talbot, *Transact. soc. bibl. arch.* II 54; 66; *rec. of the Past* III[1] 141) Aberglauben ist noch heute verbreitet (s. z. B. Wuttke, Volksabergl.[2] 124 = [3] 131); durch Knoten, die man in Weiden macht, kann man Menschen töten (Wuttke[2] 107 = [3] 111).

[7]) Theokr. 2_2; vgl. Klem. Alex. *str.* VII 4_{26} S. 843 Po.; Io. Chrysost. 1 Korinth. 12_7 S. 107 *ed.* Montfaucon 1732: Lobeck, *Agl.* I 702; Kehr, *Qu. mag.* 12_7; Wessely, Denkschr. WAW XXXVI II 1888 28. Ob die *φοινικίς*, mit welcher der Kopf des zu Heilenden beim Traumorakel eingehüllt wird (Arstph. *πλοῦτ.* 731), und die u. *[891₂]* zu besprechenden Zeremonien hierher gehören, ist zw.

[8]) Nach *VE* 8_{73} *terna tibi haec primum triplici diversa colore* (nach Intp. Serv. *tria alba, tria rosea, tria nigra*) *licia circumdo*, ebd. 77 *necte tribus nodis ternos, Amarylli, colores.* Es handelt sich hier um einen Liebeszauber; es ist wenigstens möglich, dass die Vorstellung von dem *κεστός* (*Ξ* 214 f. u. aa.; am ausführlichsten Val. Fl. 6_{471}) der Aphrodite, die nach ihm Kestophoros heisst (nach *ἐφ. ἀρχ.* 1895 186 ff. an ihrem auch *CIA* III 697 erwähnten Heiligtum zu Alopeke, wo auch Hermaphroditos einen Tempel hatte, Alkiphr. *ep.* 1_{37}), hieraus hervorgegangen ist. Bindung mit schwarzem Faden, Denkschr. WAW XLII 1893 S. 35_{160}. — Auch zum Heilzauber ist die Umwickelung mit einem Faden benutzt worden sowohl bei Personen (Bekk., *Anecd.* I 273_{25} *οἱ μύσται κρόκῃ καταδοῦνται τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ τὸν ἀριστερὸν πόδα, καὶ τοῦτο λέγεται κροκοῦν*, womit Töpffer, Att. Geneal. 103 das eleusinische Geschlecht der Krokoniden in Verbindung bringt; vgl. auch Anton, Myst. von Eleus. 47) als bei Sachen; vgl. Bötticher, Tekton. IV. Buch S. 197 f. u. besonders Liebrecht, Der liegende Faden (zur Volksk. 305—310).

[9]) So besonders in der Sage von Historis *[o. 457₁]* oder Galinthias *[803 zu 802₇]* bei Herakles' Geburt. Aus derselben Vorstellung geht es hervor, dass der Vater des erwarteten Kindes seinen Gürtel der Kreisenden um- und wieder abbindet (Plin. 28_{42}). Der Aberglauben von der Verschränkung der Hände ist noch jetzt weit verbreitet, Politis, *Μελ.* I 115; Nestelknüpfen hindert Entbindung auch nach jüdischem Glauben, Blau, Altjüd. Zaub. 53. — Auch die Haare mussten wohl beim Geburtszauber gelöst sein; Ov. *F* 3_{257}; Heim, *Incant. mag.* 485.

vielleicht in diesen Kreis das Steinwerfen zu setzen, sofern die Sitte, Übelthäter symbolisch zu steinigen, aus der alten, die sich in den Hermakes, Hermaia ausspricht, hergeleitet werden darf[1]).

2. Heilzauber.

a) Die Beseitigung des schädlichen Stoffes.

272. Der Verfluchung steht der Heilzauber gegenüber. Er ist von denselben Vorstellungen ausgegangen wie jene und offenbar in derselben Zeit entstanden: manche Heilzeremonien lassen sich auffassen und sind auch aufgefasst worden als ein gegen die bösen Dämonen gerichteter Schadenzauber. Dass die Symbolik hier eine weit geringere Bedeutung zu haben scheint als bei den Verfluchungen, hängt vielleicht einfach damit zusammen, dass der Heilzauber später eine grössere Rolle gespielt hat und demgemäss besser bekannt ist als der Schadenzauber: während bei dem letzteren die oft seltsamen realen Zusammenhänge, die der Aberglauben zwischen dem Zauberakte und der behaupteten Wirkung statuierte, uns häufig verborgen sein müssen, sind sie bei den Zauberheilungen fast überall erhalten. Sonst hat fast jede Art des Schadenzaubers eine Entsprechung in der Entzauberung; erst aus diesem üppiger entwickelten Gegenstücke lässt sich das volle Verständnis für die Verzauberungen erschliessen. Nur bei diesen kann die Reihe der Vorstellungen in logischer Folge, die allerdings nur ungefähr auch eine historische Folge ist, überblickt werden. Zunächst betrachtete man das Leiden als verursacht durch eine schädliche Substanz, die man sich als belebt vorstellte und oft zum Dämon erhob. Es lag sehr nahe und ist gewiss frühe vorgekommen, dass man diese oft den Tod herbeiführenden Geister als Boten der Unterwelt fasste: herrschend wurde diese Vorstellung während der kretisch-boiotischen Periode. Nach und nach gewöhnte man sich daran, das Leiden nicht mehr als Erscheinungsform des Dämons, sondern nur noch als seine Wirkung zu betrachten. Diese ebenfalls schon früh auftretende Vorstellung drängte später die andern zurück; von hier war nur noch ein Schritt zu der Weltanschauung des Epos, dass auch das Leiden eine Sendung der Götter sei. Reste von jeder dieser Entwickelungsstufen sind aber in den folgenden mit enthalten, so dass selbst die älteste noch im historischen Griechenland deutlich wahrzunehmen ist. Nach der Auffassung derselben war das Leiden ein schädlicher Stoff, ähnlich den Bazillen und mit diesen um so mehr zu vergleichen, als man auch ihn als belebt dachte. Denn die schädliche Substanz gilt zugleich immer als etwas Geistiges, den Geist Beeinflussendes: die Begriffe der physischen und der

---

[1]) B. Schmidt, der auf die neuere Sitte aufmerksam macht (Phil. Jbb. CXLVII 1893 369—394), betrachtet die alten Hermaia *[s. u. 887₄]* als Fluchmale. Er beruft sich (S. 377) auf die von Eust. 1809₂₇ ff. und dem Schol. zur Erklärung von π 471 erzählte Geschichte, dass die Götter dem Hermes nach der Tötung des Argos Steine vor die Füsse warfen, um ihn so symbolisch als schuldig zu bezeichnen; auch die von Telamon für Herakles Alexikakos (Hellanik. *FHG* I 64₁₃₈) oder Kallinikos (Apd. 2₁₃₅) in Troia errichteten sowie die von Paus. II 36₃; VIII 13₃; X 5₄ in Argolis bei Boleoi (von *βάλλω*), bei dem arkadischen Orchomenos und an der phokischen *σχιστή* am Grabe des Laios erwähnten Steinhaufen sollen nach Schmidt (S. 388) eigentlich Fluchmale gewesen sein. In der Dichtersprache erscheint Steinigung bisweilen fast als Verfluchung; vgl. Aisch. *Ag.* 1616, *δημορριφεῖς λευσίμους ἀράς*.

geistigen (moralischen) Unreinheit, der Sühne und der Reinigung sind noch nicht geschieden. — Wie heute die Bazillen wurden die belebten schädlichen Substanzen vermeintlich sowohl prophylaktisch als auch pharmazeutisch bekämpft. Zu den vorbeugenden, hygienischen Mitteln gehört vor allem eine eigentümliche Impfung. Je mehr sich mit den Dämonen die Vorstellung böser chthonischer Wesen verknüpfte, um so mehr wurden die alten orgiastischen Riten (S. 730 ff.) als eine zeitweilige freiwillige Erfüllung mit dem Dämon gedeutet, durch die man sich gegen eine neue verderblichere, dauernde Erfüllung immun machen könne. Der Orgiasmus der Thyiaden, die Zeremonie der *αἰώρα* gelten als prophylaktische Massregeln gegen Wahnsinn: es wird dies sowohl direkt[1]) als auch in mythischer Form[2]) bestimmt ausgesprochen. Was nun zweitens die medizinischen Mittel gegen das Dämonische anbetrifft, so kann dieses zunächst, wenn es schon in den Körper aufgenommen ist, wieder ausgesondert werden: ganz sichere Beispiele dieses Verfahrens sind nicht überliefert, indessen ist es doch wahrscheinlich, dass die weit verbreiteten Massregeln des Ausspeiens[3]) und des Steinwerfens oder Steinigens[4]) unter anderem auch diese Bedeutung hatten.

[1]) Von Dionysos heisst es mit Beziehung auf die Mainadenaufzüge (Orph. *fr.* 208) *οὓς κ' ἐθέλησθα | λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.*

[2]) Wer sich den Orgien widersetzt, verfällt in Wahnsinn; vgl. die von Ail. *v h* 3_{42} und u. *[S. 906 f.]* zusammengestellten Mythen. Das Aiorafest wurde als Schutzmittel gegen den nach Erigones Selbstmord hereingebrochenen Wahnsinn der Athenerinnen erklärt, Serv. V*G* 2_{389}. Das stammt aus der Legende: eine ganz ähnliche liegt offenbar der von Polyain. 8_{63}; Plut. *mul. virt.* 11 (vgl. Gell. *n. A.* 15_{10}) berichteten milesischen Sage zu Grunde.

[3]) Bei Ap. Rh. 4_{478} (vgl. Aisch *fr.* 354; Welcker, AD V 299; Rohde, Ps. I² 326) saugt Iason dem ermordeten Apsyrtos dreimal das Blut aus, um es auszuspeien; die dämonische Substanz, durch die der Mensch befähigt wird, die Zukunft zu erkennen, geht durch Ausspeien verloren. Es ist dies innerhalb des griechischen Mythos nur in der Glaukossage (Apd. 3_{20}; nordische Parallelen bei Uhland, Kl. Schr. VI 223 f.) überliefert; aber vielleicht hat das Anspeien Kassandras durch Apollon (Intp. Serv. V*A* 2_{247}; vgl. u. *[§ 296]*), das jetzt erklärt, warum sie keinen Glauben findet, ursprünglich eine Transfusion des Orakelstoffs bezeichnet. Der in der Iason- und Glaukossage deutlich erkennbare Zweck liegt vielleicht auch in anderen Fällen vor, wo man die Sitte später anders auffasste; s. u. *[890₄]*. — Auch das Niesen, das später als glückverkündend (ρ 545; Xenoph. *an.* III 2_{9}; Theokr. 18_{16} u. aa.), als etwas Göttliches (Arstt. *probl.* 33_{7} $962a_{21}$), Bedeutsames (Grimm, DM II² 1070; Wellhausen, Reste arab. Heident.² 163; Saupe, *Indic. superst.* 19) galt, wurde vielleicht ursprünglich als die Ausscheidung eines schädlichen Stoffes betrachtet.

[4]) Wenn der Abergläubische, der ein Wiesel erblickt hat, drei Steine auf den Weg wirft (Theophr. *ch.* 16), so kann er doch kaum etwas anderes bezwecken als die Befreiung von der vermeintlichen Ansteckung. Nicht so deutlich ist der Sinn der Steinigung, doch ist der apotropäische Zweck als ursprünglich meist in solchen Fällen anzunehmen, wo der Gesteinigte eine Schuld auf sich geladen hat, die die ganze Gemeinde treffen könnte. So verfolgen die Aegypter — allerdings nur symbolisch — den Paraschisten, der die Leiche geschnitten, also den in ihr wohnenden Dämon verletzt hat, mit Steinen (Diod. 1_{91}), und auch nach griechischer Auffassung verdienen Gottesfrevler wie die Kinder, die das Artemisbild entweiht zu haben scheinen (Paus. VIII 23_{7}), oder wie Pyrrhos (Eur. *Andr.* 1101; vgl. o. *[704 f.]*), Aias *[693]* oder die, welche das *ἄβατον* auf dem Lykaion betreten (Plut. *qu. Gr.* 39), und Gotteslästerer (Ail. *n a* 12_{34}; *v h* 5_{19}) von Rechts wegen, gesteinigt zu werden; durch Verletzung eines göttlichen Gesetzes muss auch Laokoons Vorgänger in der von Serv. V*A* 2_{201} (myth. Vat. II 207) unverständlich wiedergegebenen Erzählung einen Fluch auf sich geladen haben. — Platon *νόμ.* IX 12 S. 873 b schreibt vor, dass der hingerichtete Verwandtenmörder nackt an den Kreuzweg geworfen werde: *αἱ δὲ ἀρχαὶ πᾶσαι ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως λίθον ἕκαστος φέρων ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ νεκροῦ βάλλων ἀφοσιούτω τὴν πόλιν ὅλην.* Die Leiche wird dann über die Grenze geschafft. Eben an der Grenze (vgl. das Hermaion an der messenisch-megalopolitanischen Grenze, Paus. VIII 34_{6}, wo allerdings von einem Steinhaufen nicht die Rede ist) oder am Kreuzweg werden nun auch bisweilen die *ἕρμακες* (Sch. Nik. *Ther.* 150) oder *ἑρμαῖα* (Liebrecht, Zur Volksk.

Dieselben erwecken den Anschein des Symbolischen, weil es der modernen Denkweise nicht entspricht, dass durch Speichelauswurf oder gar durch das Aufheben eines Steins Unreinheit ausgeschieden werden könne; indessen ist die ursprüngliche Vorstellung doch wohl die einer realen Befreiung gewesen. — Weit wichtiger sind diejenigen Massregeln, welche bezwecken, den aufgenommenen schädlichen Stoff im oder am Körper zu vernichten oder unschädlich zu machen. Sie sind in der Überlieferung nicht streng zu sondern von ähnlichen prophylaktischen Massregeln, mit denen sie auch die heutige Medizin in dem Begriffe der Desinfektion zusammenfasst. Nach den dazu verwendeten Stoffen sind vier Gattungen zu unterscheiden. Die primitivste Reinigung ist die Waschung oder das Bad; im gesamten antiken Kult hat die Wasserreinigung, symbolisch oder — weit häufiger — real vollzogen, als allgemeinstes Reinheitsmittel die grösste Bedeutung gehabt. Tauglich war nur lebendiges[1]) Wasser, und auch dessen Wirksamkeit reichte nur für die gewöhnlichen leichteren Fälle der Unreinheit aus[2]). Weit zauberkräftiger waren diejenigen Gewässer, in denen man dämonische Substanzen wohnhaft dachte: diese wurden schon zu Heilungen von Krankheiten verwendet. Die ältesten Kurorte sind aus derartigem Heilzauber hervorgegangen. Kenntlich waren solche Wasser nach antikem Glauben an ihrem scharfen Geschmack[3]). Aus demselben

---

271), das sind Steinhaufen, *σωροὶ λίθων* (vgl. Babr. *f.* 48), errichtet. Diese Sitte, auf die vom Sch. u. Eust. [1809_{27}] *π* 471 bezogen und die später oft (z. B. Str. VIII 3_{12} S. 343; Hsch. *Ἑρμαῖος λόφος*; *EM* *Ἑρμαῖον* 375_{51}; vgl. über die Sitte Liebrecht, Zur Volksk. 267—284; B. Schmidt, Phil. Jbb. CXLVII 1893 369—394; Parallelen auch bei Liebrecht zu Gerv. 168; Wellhausen, Reste arab. Heident. 111) erwähnt wird, scheint in der That, wie namentlich B. Schmidt meint, aus einem solchen Sühneakt hervorgegangen zu sein. Später freilich diente sie wesentlich zur Wegereinigung (Korn. 16 S. 72 Os.), was Welcker, Götterl. II 455, Roscher, Herm. 89; Ber. SGW XXXIX 1896 39_{102} u. aa. für ursprünglich halten. Andere fassten die *ἑρμαῖα* als Gräber (so noch Liebrecht, Volksk. 271), ja man betrachtete später (s. darüber B. Schmidt a. a. O. 390) das Steinwerfen als Ehrung für die Toten: die oben angeführten Worte Platons lassen aber keinen Zweifel daran, dass es wie bei den Hebraiern (Ios. 7_{26}; 8_{29}; 2 Sam. 18_{17}) so auch bei den Griechen als ein Fluch galt, Steine auf den Toten oder sein Grab zu werfen. Nicht m. R. hält ferner Lubbock, *Orig. civ.*[2] 1870 220 f. die Hermaia für Grenzsteine und Hermes für den personifizierten Grenzstein. Ebenfalls unrichtig stellt A. G. Bather, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 253 das Steinwerfen zu dem von Paus. VIII 23_{1} im Dienst des Dionysos von Alea erwähnten *μαστιγοῦσθαι* der Weiber. — War, wie hier angenommen wird, das Steinwerfen ursprünglich apotropäisch, so konnte sich daraus leicht seine Verwendung beim Fluche *[886_{1}]* entwickeln. Uebrigens können neben einander verschiedene Ursachen mitgewirkt haben. Zur Abwehr wolfs- oder hundeartiger Dämonen eigneten sich natürlich Steinwürfe besonders; in Ephesos wird statt des als Bettlers gesteinigten Zauberers ein Hund sichtbar (Philostr. *v. Ap.* 4_{10}); Skylakeus (Qu. Sm. $10_{147-166}$) wird gesteinigt; ebenso Hekabe (z. B. Ov. *M* 13_{565}; Dikt. 5_{16}; Tz. *L* 1176; Schol. Eur. *Hek.* 1261), die in eine Hündin verwandelt wird, und Lybas (Ail. *v h* 8_{18}; vgl. o. *[362_{2}]*) oder Alybas (Suid. *Εὔθυμος*; vgl. o. *[361_{9}; 403_{2}]*), der wenigstens mit einem Wolfsfell bekleidet dargestellt wurde (Paus. VI 6_{7} ff.; vgl. Kallim. *fr.* 399; v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXIX 1894 245; man hat bei Paus. Lykas einsetzen wollen); vgl. über diese Sitte Roscher, Abh. SGW XVII 1896 38 u. o. *[805_{8}]*. Wieder anderen Ursprungs ist die Sitte, Steine zwischen Dämonen zu werfen, um sie zu verunreinigen; s. u. *[S. 901 f.]*.

[1]) Rohde II[2] 405.

[2]) Zwei Fälle sind zu unterscheiden: 1) der in profanem Sinne Reine tritt durch eine einfache Waschung in den Zustand der religiösen Reinheit; er wird opferfähig; 2) die durch böse Träume (vgl. z. B. Val. Fl. 5_{333}; Stat. *Th* 9_{573}, wo Lact. *virens* falsch durch *perennis* deutet; anderes u. *[S. 935]*; über die analoge vedische Sitte Oldenberg, Rel. d. Veda 490_{5}), durch Beischlaf oder durch sonstige Berührung mit Geistern gefährdete profane Reinheit wird durch Waschung erneuert.

[3]) Als salzig gilt z. B. die Quelle des Zeus Asbamaios, Str. XII 2_{6} S. 537 *[vgl. 877_{11}]*;

Grund galt auch Meerwasser[1]) für besonders sühnkräftig. Damit sind wir schon zur zweiten Klasse dieser Heilzauberei gekommen. Zu dieser gehören diejenigen Formen, in denen scharf riechende[2]) oder schmeckende Substanzen, die zum Teil wenigstens wirklich eine aseptische Wirkung haben und noch jetzt im Gebrauch sind, als Reinigungsmittel dienten. Besonders beliebt waren von mineralischen Stoffen Salz[3]), Alaun, Natron, Asphalt und Schwefel[4]), von Pflanzen der Helleborus[5]), Wachholder[6]), Knoblauch und Zwiebel[7]),

---

von der Achilleusquelle bei Milet sagt Aristobul bei Ath. II 19 43d *τὸ μὲν ῥεῦμα εἶναι γλυκύτατον τὸ δ' ἐφηστηκὸς ἅλμυρον.*

[1]) *Α* 313 f. (Eust. 108_{24} f.); *β* 261; Eur. *IT* 1167; *Hek.* 606; Ap. Rh. 4_{662} f.; Theokr. 24_{97}; Plut. *superst.* 3; Val. Fl. 3_{433}; Tac. *a* 15_{44}; Apul. *m* 11_1; Iambl. *v. Pyth.* 153; Marin. *v. Procl.* 18 u. aa. Vgl. auch Kaibel, *Ep.* 1034_{28} f. Ueb. die *θάλασσα* der Akropolis s. o. *[25]*, üb. den Tag *ἅλαδε μύσται*, d. h. den 16. Boedromion (Pfuhl, *Pomp. sacr.* 38), den Vorbereitungstag der grossen Eleusinien, s. Hsch. *s v*; Polyain III 11_2; bei *EM ἱερὰ ὁδός* 469_{17} ist von Preller und kürzlich von Mommsen, Feste d. St. Ath. 215_2 für *ἅλαδε* vermutet worden *Ἐλευσινάδε*. Die Inschrift *ἐφ. ἀρχ.* 1884 163 (Curtius, Sitzb. BAW. 1885 437 ff.; Dittenberger, *Syll.*² no $550)_{35}$ *ἐ[ι] ἅλαδε ἐ[χ]σελαύνοσιν οἱ μύσται* ist nicht mit Nebe, *Myster. Eleus. temp. et admin. publ.* 98 f. u. aa. auf die kleinen Mysterien, bei denen eine solche Zeremonie nicht bezeugt ist und die vermutlich als solche ausdrücklich bezeichnet wären, sondern ebenfalls auf den 16. Boedromion zu beziehen. S. üb. den Tag auch Anton, Myst. v. Eleus. 43. — Vgl. auch das keische Sepulkralgesetz (*IGA* 395a [Dittenberger, *Syll.*² $877]_{14}$ *διαρραίνεν τὴν οἰκίην ἐλεύθερον θαλάσσηι*) und die koische Inschr. (*Journ. Hell. stud.* IX 1888 329 [Dittenberger, *Syll.* II no. $617]_{32}$ f. *θύει ἱαρεὺς καὶ ἀπορραίνεται θαλάσσᾳ*). — Nach Schmidt, Volksl. d. Neugr. 168 herrscht heut der Aberglaube, dass der Wolf Salzwasser nicht überschreiten könne.

[2]) Ueber aromatische Kräuter als Mittel gegen die Dämonen vgl. Kuhn, Zs. f. vergl. Sprachf. XIII 1864 122 ff.

[3]) Wasser aus drei Quellen, mit Salz vermischt, verwendet der Abergläubische des Menandr. (Klem. Alex. *str.* VII 4_{27} S. 844 Po., vgl. Meineke IV 102_1). — Das Salz spielt eine Rolle beim Reinigungsopfer (Theokr. 24_{97}; Tib. III 4_{10}; vgl. Censor. *d n* 22_{15} *[sal calidus], quod februum appellant*). Nach modernem Aberglauben schützt Salz vor Behexung, Wuttke, Deutsch. Volksabergl.² 91 = ³ 95. Vgl. auch Grimm, DM II² 999.

[4]) Schwefeln wird als Reinigungsmittel oft genannt; z. B. *Π* 228; *χ* 481 Eur. *Hel.* 866 (wo etwa zu lesen: *θείου δὲ σεμνοῦ θᾶκον αἰθέρος*): Plat. *Krat.* 22 405b; Men. (*δεισιδ*?) *fr.* 530_{12} bei Kock III S. 152; vgl. Diphil. bei Klem. *strom.* VII 4_{26} S. 844 Po.; Theokr. *id.* 24_{96}; Prop. V (IV) 8_{86}; Ov. *M* 7_{261}; *F* 4_{739}; Iuven. 2_{157}; Plin. *n h* 35_{177}; Apul. *m* 11_{16}; Inschr. von Pergam. 264_4; Serv. *VA* 6_{741}; Zosim. 2_5 S. 67_{19} B.; Pap. Leyd. 395 VI 31 (Dieterich, Abr. 188_6). S. auch Buresch, Klar. 25. Bei Luk. *Philops.* 12 werden Schlangen, in deren Gestalt sonst oft Gespenster erscheinen, durch Schwefel gebannt. — Neben dem Schwefel, über dessen religiöse Bedeutung Michaelis, Paliken 34—44 ausführlich handelt, erscheint an den genannten Stellen des Diphil., Zos. und des Pap. Leyd. der Asphalt. Beim Liebeszauber wird der Lorbeer am Erdpech entzündet *[o. 850_1]*. — Wie das Erdpech wird übrigens auch Holzpech bei Sühnungen verwendet, allerdings nicht zur Verbrennung, sondern zur Beschmierung der Thür an den Anthesterien, Phot. *μιαρὴ ἡμέρα*; vgl. Rohde, Ps. I² 237.

[5]) Ueber Melampus und Antikyreus, der Herakles geheilt, vgl. Hippokr. *ep.* III S. 793 Kuehn; die Ausgrabung des dämonischen Krautes war gefährlich: man rief dabei Apollon und Asklepios an, Dioskor. *Δ ρμθ'* = I 632 K.; vgl. Rohde, Ps.² 73_3 und o. *[181]*.

[6]) Er kommt namentlich bei der Beschwörung der chthonischen Drachen *[o. S. 429_4; 574_{10}]*, aber auch bei der Anrufung Hekates (Orph. *Arg.* 953) vor.

[7]) Gewöhnlich wird *σκίλλα, scilla maritima*, resp. *σχῖνος* genannt (Murr, Pflanzenw. 211); jedoch kommen auch andere Lauch- und Zwiebelarten, wie *πράσον* und *κρόμμυον* *[s. o. 247_8]* vor, die nicht immer zu unterscheiden sind. Vgl. Kratin. *fr.* 232 bei Kock I 83; Diphil. *fr.* 126 ebd. II 577; Theophr. *ch* 16; Plin. *n h* 20_{101} (angebl. nach Pythag.); Pers. *s* 5_{188}; Luk. *nekyom* 7; Klem. Alex. *str.* VII 4_{26} S. 843 Po.; Dion Chrys. 48 S. 536 M. Vgl. Babick, *Deisid. veter.* 17. Auch das Bewerfen des Pharmakos mit der *σκίλλα*, Hippon. *fr.* 5, bezweckte eine *κάθαρσις*. Ueber die Bedeutung der Zwiebel im Typhonkult s. Stark, Gaza 271. — Der Knoblauch, der im Altertum z. B. den Kindern als Präservativ gegen die *Strix* um den Hals gebunden wurde (O. Jahn, Ber. SGW 1855 84_{33}), ist noch heute in Italien und Sizilien (Pitré, *Archiv. tradiz. pop.* V 1886 119), in Griechenland (Rennell Rodd, *Customs and lore* 161; 165) und bei den Arabern (L. Einszler, Zs. d. deutsch. Palästinavereins XII 1889 206) ein beliebter Gegenzauber; auch die alten Inder schrieben ihm,

Ysop[1]), Bocksdorn[2]) und endlich der Lorbeer[3]), bei welchem letzteren allerdings eine andere, gleich zu erwähnende Vorstellung mit in Betracht kommt. In diesen Kreis sind endlich auch die weit verbreiteten Zaubereien mit ekelerregenden Stoffen, insbesondere mit Speichel[4])

---

wie die Serben noch jetzt thun, die Kraft zu, böse Geister zu vernichten: GRIMM, DM II² 1031. — Wahrscheinlich wegen ihrer vermeintlichen Reinigungskraft galten die Zwiebel und der Lauch überhaupt für heilig; s. Plin. *n h* 19_{101} *alium cepasque inter deos in iure iurando habet Aegyptus*; vgl. ebd. 2_{16}; GRIMM, DM II² 1165. S. auch Xenarchos bei Athen. II 64 S. 63 f. *Δηοῦς σύνοικος γηγενὴς βόλβος*.

¹) In dem keischen Sepulkralgesetz (Ath. Mitt. I 1876 139 [DITTENBERGER, *Syll.* II² no. 877] Z. 16) ist nach DRAGUMIS, Ath. Mitt. X 1885 172 zu lesen *τῇ δὲ ὑστέρᾳ [περι]ρραίνεν τὴν οἰκίην ἐλεύθερον θαλ[λοῖσι?* s. dagegen o. *[S. 889₁]*] *πρῶτον, ἔπειτα δὲ ὑ[σ]ώ[πῳ*; RÖHL schlägt vor *ἁλυκωτῷ ὄξει*]. Dem *ὕσσωπος* (Majoran? Saturei?) entspricht in Kanaan, wo der Ysop ebenfalls bei Sühnungen zum Sprengen verwendet wird (*Exod.* 12_{22}; *Lev.* 14_4 ff.; $_{49}$; *Num.* 19_{18}; Ps. 51_9), אֵזוֹב. Aegyptische Priester sollen sich nach Porph. *abst.* 4_6 des Ysops als Gegenmittel beim Genuss des für unrein erachteten Brotes bedient haben. In der griechischen Kirche ist nach DRAGUMIS a. a. O. der *ὕσσωπος* noch jetzt vielfach in Gebrauch.

²) Varro bei Charis. 144_{21}; Ov. *F* 6_{129}; vgl. Fest. *patrimi* $245a_3$ (von der Hochzeitsfackel); s. auch ROHDE, Ps. I² 237_3 u. o. *[45₆]*. Auch andere Dornsträucher werden genannt, wie *παλίουρος*, Theokr. 24_{89}. — Parallelen bei LEWY, Zs. f. Volksk. III 1893 29; WUTTKE, Volksabergl.² 104 = ³ 108; PITRÉ, *Archiv. tradiz. pop.* V 1886 192. Wahrscheinlich hängt damit zusammen, dass die Leichen mit Dornen verbrannt und Dornen auf die Gräber gepflanzt wurden: GRIMM, Abh. BAW 1849 223 f

³) Lyd. *mens.* 4_4; *Geopon.* XI 2_5; $_7$. Vgl. Inschr. v. Perg. 264_4 *περικαθαίρειν θείῳ καὶ δάφνῃ*. Anderes bei BABICK, *De deisid. veter.* S. 5; KEHR, *Quaest. mag.* 17 f. Daher dient der Lorbeer gewöhnlich zum Weihwedel (s. z. B. Eurip. *Ion* 103 ff.; Ov. *F* 4_{727}; 5_{677}; Iuven. *s* 2_{158}; MARQUARDT-WISSOWA, Hdb. 248_7); auch dass man Lorbeer gern vor die Häuser pflanzte (Plin. 15_{127}) und Lorbeerkränze an den Häusern einmeisselte, hatte vielleicht ursprünglich kathartischen Zweck (HEIM, *Incant. mag.*, Phil. Jbb. Suppl. XIX 1893 508 f.). Dass die Pythia Lorbeerzweige kaut *[783₂]*, könnte nach Theophr. *char.* 16 vielleicht auch als Schutzmittel gegen die dämonischen Mächte, die sie in sich aufnimmt, erklärt werden. Es scheint, als ob die Sage auch Apollon nach dem Tode des Python sich bekränzen liess (was später mit dem thessalischen Tempe in Verbindung gesetzt wurde, s. o. *[106₁₄]*), weil er durch das Zusammentreffen mit dem chthonischen Dämon unrein geworden war. Später wurde der Lorbeer wahrscheinlich besonders in Beziehung zu Apollon als Heilgott gesetzt; vgl. PICK, *Rev. num.* IV II 1898 230.

⁴) Man spuckt (gewöhnlich dreimal) in den eigenen Busen, um dem *φθόνος* zu entgehen; s. z. B. Theokr. *id.* 6_{39}; Sch.; Kallim. *fr.* 235; Luk. *nav.* 15; *AP* XII 229; XVI 251_5 (*Anth. Plan.* IV); Greg. Cypr. 3_{27} (Paroim. II 112); Diogen. 4_{82}b (ebd. I 245); Plin. *n h* 28_{35}; Iuven. 7_{112}; Sch. Diese Sitte berührt sich mit der o. *[887₃]* angedeuteten; dass sich der sich Bespeiende selbst beschimpfen wollte, ist eine nicht glückliche Deutung von O. JAHN, Ber. SGW 1855 83. Aber auch bei anderen wird der Zauber angewendet, gewöhnlich, indem man sie mit dem bespieenen Finger berührt; vgl. z. B. Pers. 2_{32} f. (s. O. JAHN z. d. St.; s. auch *Ev.* Iohann. 9_6 [gegen Blindheit]). Auch Belecken war nach Acro zu Hor. *epod.* 8_{19} üblich. Doch scheint auch hier wirkliches Anspeien vorzukommen, z. B. bei Blindheit (Suet. *Vesp.* 7) und bei *morbus comitialis*: Plin. *n h* 28_{35}; vgl. auch 10_{69}; Plaut. *capt.* 550 ff. (von E. WHITE FAY, *Cl. rev.* VIII 1894 391 f. wird *insputarier* allerdings auf den schäumenden Mund bezogen); s. auch BABICK, *Deisid. vet.* 17 f. Oft ist hier freilich weniger das Streben der Heilung als die Furcht vor Ansteckung der Grund gewesen. Ebenso wird Menippos ins Gesicht gespuckt, ehe er zum Hades hinabgeht (Luk. *nek.* 7). Um den bösen Blick abzuwenden, sollte der Täuberich seine Jungen bespucken; vgl. (Alex. v. Myndos bei) Athen. IX 50 394b; Ail. *v h* 1_{15}. — Schliesslich ist Ausspeien eine allgemeine Zaubermassregel geworden, die, ohne dass ihre besondere Bedeutung immer erkennbar ist, fast bei jedem Zauber (Tib. I 2_{54}; Varro *r r* I 2_{27}; Plin. *n h* 27_{131}; 28_{38}; Anton. Diogen. bei Phot. *bibl.* 166 S. $110b_3$; Sch. Theokr. 7_{127} u. s. w.) oder auch da angewendet werden kann, wo man einen übelen, gleichsam verunreinigenden Eindruck loswerden will (Theokr. 7_{126}; 20_{11}; Tib. I 2_{96}; Sen. *ad Marc. de cons.* 9_4 und sonst), was wieder an die andere Bedeutung des Speiens herantritt. Vgl. im allgemeinen noch GRIMM, DM I 563; II 1056; WOLF, Beitr. z. deutsch. Myth. II 371; LIEBRECHT zu Gervas. 123; WUTTKE, Deutsch. Volksabergl.² 170 = ³ 184; PITRÉ, *Arch. per lo studio delle trad. popol.* IV 1885 233—236, dazu Zus. von verschiedenen, ebd. VI 1887 250—254; HEIM, *Incant. mag.* 478_{51};

und Exkrementen[1]) zu stellen. Alle diese Reinigungsmittel konnten natürlich von der einmal gegebenen Grundvorstellung aus neu gefunden werden, und in der That hat sich der Kreis in späterer Zeit noch erweitert. Aber die Vorstellung, dass scharfe Substanzen die Kraft haben, physische und moralische Unreinheit zu vernichten, geht in die älteste Zeit der gesamten menschlichen Kultur zurück. Ebenfalls zu dem ältesten Stratum der religiösen Vorstellungen gehört die dritte Klasse der Reinigungsmassregeln, in welcher die Sühnung durch das Opfer vollzogen wird. Hierbei sind zwei Vorstellungen zu scheiden, die allerdings später vielfach zusammengeflossen sind. Nach der ersten ist in dem Opfer ein Teil der göttlichen, heilenden Substanz enthalten. Dies ist dadurch möglich, dass die Gottheit, indem sie die Essenz des Opfers geniesst, einen Teil ihrer eigenen Essenz in dem Körper des Opfers zurücklässt. Dieses letztere wird nun entweder ganz als befähigt erachtet, zu sühnen, wie z. B. die Sühnopfer, die um die Felder getragen werden[2]), oder es werden wenigstens einzelne Teile zu Sühnungen verwendet, vor allem das Blut[3]),

489_{22}; Lewy, Zs. f. Volksk. III 1893 139; Sittl, Geb. 120 f.; Kehr, *Quaest. mag.* 16. Die Sitte ist auch bei Semiten (vgl. z. B. Blau, Altjüd. Zauber 68; 162; Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 161) und vielen anderen Völkern verbreitet, auch im heutigen Griechenland; vgl. Rodd, *Customs and lore* 161.

[1]) Von der Anwendung dieses östlich vom Euphrat überaus häufig benutzten Desinfektionsmittels (vgl. z. B. über Kuhurin Geiger, Ostir. Kult. 258) haben sich bei den Griechen — wie bei den Westsemiten — allerdings nur wenige Spuren erhalten; z. B. in der Medizin (vgl. u. a. Plin. *n h* 28_{65} *magna et urinae non ratio solum, sed etiam religio,* wo eine Auswahl derartiger Verwendungen geboten wird), die sich auch bei den Aegyptern der Tierexkremente viel bediente. Str. III 4_{16} 164 wirft den Keltiberern entrüstet vor, dass sie sich mit altem Urin waschen, als käme dies bei Griechen nicht vor. Gleichwohl kann nicht bezweifelt werden, dass auch hier der ekelhafte Gebrauch im niederen Volksaberglauben fortbestand; von dort hat ihn der germanische und slavische Aberglauben übernommen.

[2]) Am bekanntesten sind die Suovetaurilia, Ambarvalia Amburbalia: Cato *agr.* 141; Serv. *VA* 6_{229}; *VE* 3_{77} (anders Paul. *epit.* 5_{1}); wie bei den Sühnakten überhaupt, spielt auch hier die Dreizahl eine wichtige Rolle (*VG* 1_{345}; Dion. *ant.* 4_{22}). Bei den Griechen werden z. B. die Sühneschweine um die zu entsühnenden Häuser, Tempel u. s. w. getragen, Suid. *περιστίαρχος*. Aus dem N. *περίστια* schliesst Preuner, Hestia-Vesta 63, dass die Ferkel zuerst um die Hestia geführt waren.

[3]) Reinigung durch Blut ist im semitischen Orient bekanntlich sehr verbreitet: *σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις* sagt Paul. *Hebr.* 9_{22}. Ebenso wendeten die vorislamitischen Araber Blutbesprengung zur Beschwichtigung der Dämonen an: Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 127. Im historischen Griechenland scheint die Blutsühne etwas beschränkt gewesen zu sein; aber als Kirke Medeia und Iason vom Morde entsühnt, taucht sie die Hand in Ferkelblut (Ap. Rh. 4_{707}; vgl. Aisch. *Eum.* 282 f.), und die *ἐγχυτρίστριαι*, die von (Platon) *Min.* 5 S. 315d; Arstph. *σφ.* 289, jedoch wohl in anderem Sinn erwähnt werden, bezeichneten nach den Sch. u. *EM s v* 313_{48} auch *ὅσαι τοὺς ἐναγεῖς καθαίρουσιν αἷμα ἐπιχέουσαι τοῦ ἱερείου.* Indessen erst als mit der sinkenden Kultur des Altertums die orientalischen Dienste überhand nahmen, wird die Bluttaufe wieder eines der wichtigsten Reinigungsmittel; in den Kriobolien und Taurobolien wird sie im Grossen geübt. Im späteren Altertum hat sich die Blutsprengung zu den Germanen (Grimm, DM I[3] 49; U. Jahn, Opfergebr. 31) und dann zu Litthauern u. s. w. verbreitet. — In einem entfernteren Zusammenhang mit diesen Vorstellungen steht die, dass das Blut unschuldiger Menschen entsühne: S. Cassel, Denkschr. d. Ak. zu Erf. 1854 78 ff. Aus der Blutfarbe pflegt der Gebrauch erklärt zu werden, den Toten oder den dem Tod Geweihten rote Gewänder anzulegen, sowie bei gefährlichen Opfern und Reinigungen rote Fäden, Binden oder Gewänder zu verwenden. Der Gebrauch reicht weiter, als man dachte; den von mir *de Cadmi fabula* S. 12 angeführten Belegen sind hinzuzufügen Max. Tyr. XIV 2 S. 350 R. (vom Besucher des Trophoniosorakels); *Lev.* 14_{4}; $_{6}$ (rosenfarbene Wolle bei der Reinigung) ebd. $_{49}$; $_{51}$ (beim Hausaussatz); Stat. *S* V 1_{225} (Tote in Purpur begraben); Io. Chrysost. 1 *Kor.* 12_{7} S. 107 *ed.* Montfauc. 1732 (*κόκ-*

die Seele des Opfers, aber auch das Fell[1]) und die Asche. Ganz verschieden hiervon ist die einigen Riten zu Grunde liegende Vorstellung, wonach eine dem Opferer schädliche Substanz in das Opfertier hineingezaubert und mit diesem vernichtet oder unschädlich gemacht wird. Die Vernichtung geschieht oft durch Feuer: das bildet den Übergang zu der vierten Klasse von Reinigungsmassregeln, der Desinfektion durch Feuer[2]). Dies ist nun die wichtigste aller Sühnungen[3]): wir haben bereits gesehen (S. 729 f.), dass die Verwendung des Feuers zum Opfer aus dem Glauben an seine apotropäische Kraft hervorgegangen ist. Aber auch später sind kathartische Feuerzeremonien überaus häufig. Man entsühnt Menschen und Vieh, indem man sie durch[4]) oder wenigstens um das Feuer herum-

---

κινος στήμων). Zu der samothrakischen Purpurbinde gibt Lewy, Zs. f. Volksk. III 1893 26 Parallelen. — Dass indessen hier ein Zusammenhang mit der Blutreinigung vorliegt, scheint mir sehr zw. Die Sitte ist noch unaufgeklärt; in Indien werden gefährliche Substanzen mit einem schwarzen Wollfaden abgewischt, Oldenberg, Rel. d. Veda 490_8. Vielleicht gehören zu dem griechischen Gebrauch die o. *[885$_7$]* besprochenen Riten.

[1]) Ueb. das *Διὸς κῴδιον* (Polemon S. 139—144; *fr.* 87 f. Preller; *FHG* III 143 87; Hsch.; Suid. *s v [o. 38$_{11}$]*, wo der neben Zeus Meilichios genannte Zeus Ktesios nicht mit Lobeck in Hikesios zu verwandeln ist; s. zuletzt v. Prott, *Fasti sacri* 11_1) oder *δῖον* (Eust. *χ* 481 1935_9 vom Kult des Zeus Meilichios im Maimakterion) s. Lobeck, *Agl.* I 183—187. Eine Kunstdarstellung erkennt de Witte nach Fr. Lenormant, *Gaz. arch.* IX 1884 352 f. auf einem rf. Vb. '*la purification de Thésée*'. — Dass das Fell zur Sühne diente, kann nach seiner Verwendung bei den Skirophorien (Robert, Herm. XX 1885 377) nicht bezweifelt werden. Auf dem Felle eines geopferten Widders, das offenbar die Gefahr der aus der Unterwelt stammenden Träume mindern soll, schläft man bei der Inkubation; so z. B. im Kult des Amphiaraos (Paus. I 34_5), des Kalchas (Str. VI 3_9 284), Podaleirios (Lykophr. 1050; Tz.; vgl. Rohde, Ps. I² 186_2), der Albunea (*VA* 7_{88}; Ov. *F* 4_{653}; vgl. Diels, Sibyll. Bl. 70; Roscher, Abh. SGW XX 1900 85 des S.-A.; Deubner, *De incub.* 27 f.). Ueber das Fell bei den Luperci s. Unger, Rh. M. XXXVI 1881 83 ff., der *februare* von **februum* 'Fell' (vgl. *fibra, fimbria*; die Iuno Februata, Paul. *ep.* 85_{14}, trug Ziegenfell) ableitet. Ueber Mallos s. o. *[331]*, üb. Hierapolis (Luk.) *dea Syr.* 55; allgemein sagt Hieron. *comm. in Ies.* 65 (XXIV S. 657 Mi.) [*in delubris idolorum,*] *ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent. — Quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum.* — In mehreren Kulten hüllt sich der Opferer in das Fell des geschlachteten Tieres. Pythagoras steigt in die idaiische Zeusgrotte *ἀρνειοῦ μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος*, Porph. *v. P.* 17. — Vgl. ferner Hsch. *τραγηφόροι· αἱ κόραι Διονύσῳ ὀργιάζουσαι τραγῆν περιήπτοντο*; s. auch Paus. II 23_1 *[o. 171$_7$]* u. o. *[116$_5$]*. Zahlreiche Parallelen bei Lang, *Myth, ritual, rel.* II 106 f. und bes. in der Vorrede zu Adlingtons, *Cup. and Psyche [873 zu 872$_3$]* S. LVIII. Die Absicht ist hier ursprünglich wohl dieselbe, wie in Hierapolis, wo der Opfernde Füsse(?) und Kopf des Opfertieres auf seinen Kopf setzt, (Luk.) *dea Syr.* 55: es wird symbolisch die Gleichheit des Opfertieres mit dem Menschen ausgesprochen, sei es, dass jenes als Ersatz für diesen, sei es, dass dieser als erfüllt mit dem in dem Tiere angenommenen *Numen* bezeichnet werden soll.

[2]) Vgl. O. Jahn, Arch. Beitr. 157_{155}. — Auch in dieser Beziehung nimmt das Blitzfeuer in der griechischen Kultur eine besondere Stellung ein: wer vom Blitz getroffen wird, wie Mithradates, gilt als heilig (Plut. *qu. conv.* I 6_2), seine Leiche verfault nicht noch wird sie von Vögeln oder Hunden gefressen (ebd. IV 2_3 f.); vgl. o *[529$_{10}$; 727$_5$]*. Der Blitz ist daher ein prophylaktisches Emblem: Jahn, Ber. SGW 1855 97; Dilthey, Oesterr. Mitt. II 1878 48.

[3]) Ov. *F* 4_{785} *Omnia purgat edax ignis*; Plut. *qu. Rom.* 1 *τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει.* Daran knüpft sich die Vorstellung vom Fegefeuer; den Anfang machen Orphiker, vgl. *VA* 6_{743}. Auch im Veda, bei den Assyrern (Tallquist, Serie Maqlû 21 ff.; 29) und bei den Germanen (Wolf, Beitr. II 376 ff.) ist Feuer der wichtigste Gegenzauber.

[4]) Die Legenden vom Typus der Läuterung des Demophon (*h* 5_{239}) sind Prototype für wirkliche Gebräuche; s. Preuner, Hestia-Vesta 60; Mommsen, Feste d. St. Ath. 274 (der an eine Obliegenheit der Krokoniden denkt; vgl. o. *[52]*) und bes. E. H. Meyer, Indog. Myth. II 512 ff. Eine ähnliche Sage berichtet Plut. *Is.* 16 von dem S. des byblischen K. Malkandros, den Isis pflegt; auch das vielumstrittene מַעֲבִיר בְּנוֹ בָאֵשׁ (*Deuteron.* 18_{10}; *Reg.* II 16_3; 17_{17}; 21_6; 23_{10}; vgl. Ier. 32_{35}), das den Juden des VIII. u. VII. Jh.'s

gehen liess oder indem man Feuer um sie herumtrug[1]). Grössere Räume werden entsühnt, indem man mit Feuer über sie hin oder um sie herumlief: das ist der Ursprung der zahlreichen Feuertänze und Feuerläufe. Auch darin zeigt sich die Kraft der Feuerläuterungen, dass die übrigen Sühnemassregeln vielfach durch sie beeinflusst sind. Man verstärkte die sühnende Kraft des Wassers, indem man einen Feuerbrand hineinsteckte[2]). Zu den genannten mineralischen und vegetabilischen scharfschmeckenden Desinfektionsmitteln gehören solche, in denen man einen Feuergeist wähnte, wie der Asphalt[3]) und der Lorbeer[4]); anderen, wie der Olive, wird lediglich aus diesem Grunde ebenfalls averrunzierende Kraft zugeschrieben. Die Kraft mehrerer Mittel, wie z. B. des Schwefels, zeigt sich erst, indem man sie verbrennt[5]), oder wird dadurch, wie die des Lorbeers, wenigstens verstärkt. —

Dies sind die wichtigsten kathartischen Gebräuche: versteinerte Zeugen einer fernsten Vergangenheit. Denn abgesehen von ein paar Ritualien, die jeder Zeit angehören können, entstammt sicher dieser ganze Vorstellungs- und Kultkreis den ältesten, erreichbaren Perioden nicht etwa bloss der griechischen, sondern überhaupt der Menschheitsgeschichte. Später hat besonders die kretische und die ostboiotische Kultur sich vielfach mit Sühnungen beschäftigt: aber was damals neu geschaffen wurde, geht

---

so anstössig war, ist ursprünglich wohl ein derartiger Reinigungsakt gewesen, nicht ein Menschenopfer, zu dem der barbarische Gebrauch freilich leicht führen konnte. — Riten dieser Art sind im Gesamtgebiet der antiken Kultur weit verbreitet. In Indien werden sie, obwohl schon in den klassischen Gesetzbüchern (z. B. Yājnavalk. I 137) verboten, noch geübt (Mannhardt, WFK II 307; H. E. Meyer, Indogerm. Myth. I 29$_1$); über ähnliche Riten im Dienste der Artemis Perasia zu Kastabala s. Str. XII 2$_7$ S. 537; üb. die römischen Palilien Ov. *F* 4$_{721-862}$; bes. $_{726}$; $_{781}$; vgl. Tib. II 5$_{89}$ f.; Prop. V (IV) 1$_{19}$; 4$_{77}$; Dion. Hal. *ant.* 1$_{88}$; Prob. V*G* 3$_1$ S. 54$_{13}$ K.; Marquardt-Wissowa, Hdb. 207; über die Hirpi Sorani Plin. *n h* 7$_{19}$. Vgl. auch die von Bergk, *PLG* III[4] 682 besprochenen Riten (Lewy, Zs. f. Volksk. III 1893 27 und u. *[§ 297]*) und den von Paul. *epit.* 3$_1$ erwähnten Gebrauch *funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur.* — Ueber diesen ganzen auch in Nord- und Mitteleuropa weit verbreiteten Kreis von Riten vgl. noch Grimm, DM I[3] 592; Movers, Phön. I 322 ff.; Wolf, Beitr. II 385 ff.; Mannhardt, WFK I 497 ff.; II 302 ff.; Jahn, Deutsche Opfergebr. 26 ff.

[1]) Wahnsinnige werden behandelt, indem man Feuer um sie herumträgt, darauf geht Plaut. *Amph.* 776. Mit der Fackel, die überhaupt bei diesen Sühnriten oft erwähnt wird (z. B. Eur. *Hel.* 864—869; Diph. bei Klem. *str.* VII 4$_{26}$ 844 Po.; vgl. Kock II 577$_{126}$; Ov. *M* 7$_{261}$; *F* 4$_{741}$; Iuv. 2$_{158}$; Luk. *Nekyom.* 7; Apul. *m* 11$_{16}$; Zosim. 2$_5$; Serv. V*A* 6$_{742}$) und die auch auf Kww. bei Reinigungen öfters erscheint (z. B. bei der des Theseus, rf. Vb., *gaz. arch.* IX 1884 T. 44 ff.; vgl. im allgem. Vassitz, Die Fackel in Kult. und Kunst der Griech., Diss. München 1900), wird der zu Entsühnende dreimal umschritten, Luk. *Philops.* 12; vgl. Dion Chrys. 48 S. 536 M. Ueber die Amphidromia nach der Geburt vgl. Arstph. *Lys.* 757; Ephipp. bei Athen. IX 10 370 d; Plat. *Theait.* XV 160 E.; Suid.; Hsch.; *EM* (89$_{54}$) *s v*; Preuner, Hestia-Vesta 52 ff.; E. H. Meyer, Indog. Myth. II 512. Ueber eine ähnliche deutsche Sitte s. Simrock, DM[3] 594. — Auch eine dreifache Umwandelung des Scheiterhaufens wird oft erwähnt, z. B. von V*A* 11$_{187}$; Val. Fl. 3$_{347}$; Stat. *Th.* 6$_{215}$; Dion Kass. 56$_{42}$. Umschreitung des Opferfeuers gehört zu den wichtigsten Zeremonien des indischen Rituals bei verschiedenen Gelegenheiten, z. B. bei der Hochzeit, Winternitz, Denkschr. WAW XL 1892 58 ff.

[2]) Eur. *Ἡρ. μ.* 919; Ap. Rh. 4$_{1721}$; Athen. IX 76 S. 409 b; Hsch. *δαλίον*. Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Her. II[2] 207. Bei den Juden wird die heiligende Kraft des Wassers durch die Asche der verbrannten rötlichen Kuh verstärkt, *Num.* 19$_{17}$.

[3]) Nach Serv. V*A* 8$_{82}$ entsteht *bitumen* durch den Blitz.

[4]) Vgl. o. *[S. 785$_1$]*.

[5]) Selbst Olivenblätter werden als Gegenzauber verbrannt; die neugriechische Sitte (Rodd, *Cust. and lore* 162) wird an eine antike anknüpfen. Vgl. Ov. *F* 4$_{741}$. So sehr gehört Verbrennung zur Entzauberung, dass man sogar Gegenstände ins Feuer warf, die dafür eigentlich ungeeignet sind, wie Salz.

von ganz anderen Vorstellungen, von dem Glauben an persönliche chthonische Mächte aus.

b) Beseitigung der von schädlichen Dämonen drohenden Gefahren.

273. Wird das schädliche Element mit persönlichen Eigenschaften ausgestattet, also zum Dämon erhoben, so kann das gegen sie aufgebotene Heilmittel entweder als rein stofflich oder ebenfalls als persönlich vorgestellt werden: im letzteren Falle sieht man in ihm entweder einen guten oder, was weit häufiger ist und der Ausbildung der chthonischen Kulte mehr entspricht, ebenfalls einen bösen Dämon, der gegen den zu bekämpfenden ins Feld geschickt wird. Hinsichtlich seiner Einwirkung auf die bösen Dämonen ist ein vierfacher Zweck des Zauberaktes möglich: dieselben können abgewehrt, vernichtet, getäuscht oder auch gütlich oder durch Zwang dem Willen des Zaubernden unterworfen werden. Natürlich gibt es zwischen den einzelnen Klassen und auch zu den im vorigen Paragraphen besprochenen Massregeln Übergänge: so ist z. B. das Feuer, das die schädliche Substanz vernichtet, zugleich ein Feind der bösen Dämonen[1]), es wird aber drittens auch selbst als ein Dämon, und zwar, da diese Vorstellung weit älter ist als das Überwiegen des Glaubens an die bösen Dämonen, als ein guter Dämon vorgestellt. — Was zunächst die Abwehr der Dämonen durch den Menschen selbst anbetrifft, so kommen physische und psychische Einwirkungen in Betracht. Erstere finden statt, wenn den Dämonen der Angriff auf eine Person, der Eintritt in einen Bezirk unmöglich gemacht wird oder wenn sie in einen Ort, wo sie nicht schaden können, gebannt werden. Abgesehen von den bereits besprochenen Desinfektionen kommen hier als Schutzmassregeln für einzelne Personen besonders Amulette (*προβασκάνια, φυλακτήρια, περίαπτα, περιάμματα*)[2]) in Betracht. Von den zahlreichen Zaubereien, durch die ein grösseres Gebiet vor den Dämonen gesichert wird, geht wahrscheinlich die noch jetzt in Mittel- und Osteuropa viel geübte Sitte des Umpflügens[3]) in die älteste

---

Das ist als Gegenzauber gegen bösen Blick noch jetzt in Palästina üblich: L. Einszler, Zs. f. deutsch. Palästinavereins XII 1889 213.

[1]) Oft im ṚV, bei den Assyrern (Tallquist, Serie Maqlû 28) und auch bei Griechen, z. B bei Platon im *Phaon* bei Athen. X 58 S. 442a *λύχνων γὰρ ὀσμὰς οὐ φιλοῦσι δαίμονες.*

[2]) Vgl. O. Jahn, Ber. SGW VII 1855 40 ff.; Bruzza, *Ann. d. i.* XLVII 1875 52.

[3]) Die athenischen *[o. S. 27]* und eleusinischen *[o. S. 49]* Pflügungen hatten wahrscheinlich ursprünglich apotropäischen Zweck: ebenso die etruskische (Macr. *S* V 19_{13}) und römische Sitte, die Stadt bei der Gründung zu umpflügen. Vgl. die von Grimm, DM II³ 1097 und Simrock, DM³ 407 erwähnte germanische Vorstellung und über diesen ganzen Ideenkreis Saupe, *Indic. superst.* 27; Weinhold, Abh. BAW 1896 39. Einen eigentümlichen Zauber gegen Wölfe mit einer Pflugschar schildert Plin. 28_{266} *[s. 895_2]*, wahrscheinlich missverständlich; die Erklärung von Mannhardt, Myth. Forsch. 89_2 ist nicht überzeugend. Bis in die neuere Zeit war Umpflügen (d. h. das Umziehen eines Ackers mit einer Pflugschar) eine bei Germanen und namentlich bei Slaven weit verbreitete abergläubische Sitte (Mannhardt, WFK I 553—565), namentlich bei Viehseuchen; und dies scheint auch die hauptsächlichste altgriechische Verwendung des Ritus zu sein. Wahrscheinlich hiess der rinderfressende Dämon *Βούβρωστις* oder *Βουφάγος [o. 481_1]*; aber dieser N., schon *Ω* 532 allgemeine Bezeichnung eines bösen Dämons oder Geschicks (Sch. V) ist später (z. B. Eust. 1363_{61} zu *Ω* 532) im Sinne von *βουλιμός* (Lobeck, *Pathol. proll.* 50) *λιμός* gedeutet worden. Hinter dem athenischen Prytaneion, wahrscheinlich eben da, wo die Pflügungen stattfanden, befand sich das *Λιμοῦ πεδίον*, Zenob. 4_{93}; Bekk., *Anecd.* I 278_4). Hier erklärt sich die Umdeutung leicht, weil die Pflügung missverständlich auf die Getreideernte bezogen wurde; sie findet sich ebenso in der (von Mannhardt, WFK II 12 ff. falsch gedeuteten)

Zeit zurück. Die Zauberkraft des Pfluges liegt wahrscheinlich darin, dass die Geister sich vor Metallen, besonders vor Erz[1]) und Eisen[2]) fürchten; verstärkt wird die Kraft wahrscheinlich dadurch, dass man den Pflug glühend macht[3]). Gebannt wird der Dämon, indem man ihn zu den 'Übelthätern'[4]) (d. h. ausser Landes[5])) oder ins Wasser[6]) zaubert oder ihn einnagelt[7]).

Sage vom 'Pflüger' Erysichthon *[u. S. 901]*, und in der merkwürdigen dryopischen *[105_{16}]* und lindischen *[267_{15}]* Heraklessage, in denen seltsamerweise der Held dem rinderfressenden Dämon gleichgestellt zu sein scheint. Ueberhaupt sind die Sagen dieses Typus sehr zerstört; gar nichts ergibt die pheneatische von Buphagos, dem Pfleger des Iphikles (Paus. VIII 14_{2}) und die von dem gln. von Artemis getöteten Frevler auf der Pholoe (ebd. 27_{11}). — Zu dem Ritual gehört eine Verfluchung; wahrscheinlich wurde ursprünglich der Dämon zu den Frevlern und Uebelthätern geschickt (Sch. Ω 532 V von Bubrostis *οἱ δὲ δαίμονα, ἥνπερ κατηρῶντο τοῖς πολεμίοις*) oder auch vielleicht selbst verflucht, wie der stiertötende Herakles in der rhodischen Sage, falls dieser wirklich an die Stelle des stiertötenden Dämons getreten ist. Alsdann ist ebenso zu urteilen über den Fluch, den der athenische Buzyge gegen den Stiertöter richtet: obwohl neben anderen auf Menschen bezüglichen Verwünschungen stehend (Töpffer, AG 139_{3}; Gruppe, *Cadmi fab.* 13) und ohne Frage später selbst ethisch gemeint, wird auch dieser Fluch ursprünglich gegen den Dämon der Rinderpest gerichtet gewesen sein. Denn ein Zusammenhang der rhodischen Legende und des attischen Ritus ist unabweisbar: in beiden erscheint ein den Stiertöter verfluchender *Βουζύγης* und auch der Zeus Teleios, den die athenischen Buzygen feiern (*CIA* III 294), ist auf Rhodos bezeugt (*IGI* I 701_{20}; 704_{4} f.; 707_{8}; vgl. *IGI* III 424; Töpffer, AG 146_{4}; Knaack, GGN 1896 882 f.); demnach bezieht sich der N. Buzyges ursprünglich auf das Zauberpflügen.

1) Ueber diesen Aberglauben, der uns noch vielfach begegnen wird, handelt ausführlich Macr. *S* V 19_{9}. Vgl. Sch. Theokr. 2_{36} vom Erz *ἐνομίζετο καθαρὸς εἶναι καὶ ἀπελαστικὸς τῶν μιασμάτων, διόπερ πρὸς πᾶσαν ἀφοσίωσιν καὶ ἀνακάθαρσιν αὐτῷ ἐχρῶντο*; s. ferner Soph. *fr.* 491; *VA* 4_{513} und von Neueren Kehr, *Quaest. mag sp.* 11 f.; Tuchmann, *Mélus.* IX 1898 64. Darauf beruht es auch, dass man eherne Stufen oder Schwellen bei vermeintlichen Hadeseingängen verwendete *[o. 39_{16}; 70_{12}]*. — Dass Erz für den Zauber unerlässlich sei, ist eine überaus weit verbreitete Vorstellung, s. Frazer, *Golden bough* I 175 ff.; sie scheint in die Zeit hinaufzureichen, da Erz ein wertvolles, fast allein zum Hausrat verwertetes Metall war.

2) Auch diese Vorstellung ist weit verbreitet, s. z. B. Riess bei Pauly-Wissowa I 50; Blau, Altjüd. Zaub. 159.

3) Wenn sich dies aus Plin. *n h* 28_{266} *[894_{3}]* folgern lässt. Feuer auf dem Pfluge oder der an seine Stelle getretenen Egge wurde noch bis vor kurzem oft bei diesen Riten verwendet, Mannhardt, WFK I 553.

4) Vgl. o. *[895 zu 894_{3}]*.

5) Artemis soll des 'Königs' Krankheit zu den Hyperboreiern (*AP* VI 240_{4}), Apollon Hunger und Seuchen zu Persern und Britanniern (Hor. *c* I 21_{13}) senden. Anderes bei B. Schmidt, Phil Jbb. CXLIII 1891 561—576; Lewy ebd. 816. Ueber die Vertreibung der Krankheitsgeister in Wälder und auf Berge s. u. *[§ 297]*.

6) Von dieser bei anderen Völkern nachweisbaren Art der Bannung haben sich in Griechenland nur dürftige, aber doch kaum misszuverstehende Spuren erhalten: Aisch. *hik.* 529 *λίμνᾳ δ' ἔμβαλε πορφυροειδεῖ τὰν μελανόζυγ' ἄταν.* Aehnlich wird bei Soph. *OT* 193 Ares (die Pest) *ἐς μέγαν θάλαμον Ἀμφιτρίτης* gewünscht. Vgl. Eur. *Ἡρ. μ.* 649; Tib. IV 4_{7}.

7) Vgl. Plin. *n h* 28_{63}. Manche Spuren dieser Vorstellung haben sich bis heute erhalten; vgl. über die Einpflöckung des Fiebers Wuttke, Deutscher Volksabergl.² 310; Mannhardt, WFK I 22. Wahrscheinlich hatte das *clavum figere* (Marquardt-Wissowa 106) eben diesen Zweck. — Vgl. Liv. VII 3_{3} . . *dicitur pestilentiam quondam clavo ab dictatore fixo sedatam*; ebd. VIII 18_{12} wird ein Aufstand durch Einschlagen des Nagels beruhigt. Verstärkt wird die Kraft des Nagels nach dem Volksglauben, wenn er von dem Kreuze eines Hingerichteten stammt (vgl. Plin. 28_{46}; Apul. *m* III 17 S. 182 Hildebr.): ihm haftet dann von der Psyche des *βιαιοθάνατος* ein Teil an, der ihm eine von der Einschlagung unabhängige Kraft verleiht. Solche Nägel wurden zu Ringen verarbeitet (Luk. *philops.* 17) und als Amulette benutzt. — Wahrscheinlich gehört hierher der uralte, aber erst in der späteren Zeit, besonders im Gebiete der galloromanischen Kultur mehr hervortretende Brauch (Bruzza, *Iscr. ant. Verc.*, Rom 1874 S. LI) den Toten Nägel mitzugeben. Nagel von einem gestrandeten Schiff im Liebeszauber, Denkschr. WAW XLII 1893 S. 36_{174}. — Die Schicksalsgottheiten Atropos, Nemesis, auch Necessitas (vgl. Orellis Exk. zu Hor. *c* I 35_{17} ff.) erhalten den Nagel als Attribut, weil sie durch ihn das Schicksal besiegeln. — Vgl. im allgem. O. Jahn, Ber. SGW VII 1855 106—109.

Die psychischen Einwirkungen auf die Dämonen werden dadurch hervorgebracht, dass in ihnen Empfindungen erweckt werden, die sie abschrecken. Dazu gehört die Empfindung des Abscheus. Das sehr umfangreiche Element des Obscönen[1]) in jedem, auch im antiken Zauber, erklärt sich zwar z. T. daraus, dass der Aberglaube hauptsächlich in den geistig tiefstehenden Klassen seinen Boden findet, z. T. aber ist es hervorgegangen aus dem Bestreben, durch Abscheu die Dämonen fern zu halten. Noch wichtiger sind die Massregeln, die den Dämonen Furcht einflössen sollen. Dies geschieht entweder, indem man nach ihnen schiesst[2]) oder schlägt[3]) oder

---

1) Neben dem Phallos *[726_{2}; 854_{3}]*, der aus diesem Grunde zum Zauber zwar nicht ursprünglich verwendet, aber doch später zäh festgehalten wurde, werden auch Abbilder weiblicher Genitalien allgemein apotropäisch verwendet (Liebrecht, Zur Volksk. 355 f.): die bekannte, noch jetzt übliche Geste der *fica* (unzählige Mal auf Amuletten, s. Jahn, Ber. SGW VII 1855 91 ff.; in der Litteratur z. B. bei Ov. *F* 5_{433}) stellt die weibliche Scham dar. Nackte, besonders menstruierende Mädchen oder Frauen werden bei vielen Zaubereien gefordert; s. z. B. Plin. *n h* 26_{92} (medizinisch); 28_{77} (gegen Gewitterschaden); Colum. 10 v 357; 11 S. 464; s. die Anm. zu *Geop.* I 15 S. 65 f. Vgl. auch Grimm, DM I² 560 (Regenzauber); II² 1134 (mediz.); O. Jahn a. a. O. 93 f.; Liebrecht, Zur Volksk. 370_{20}; Heim, Philol. Jbb. Suppl. XIX 1893 508; Wellhausen, Reste arab. Heident ² 195; Weinhold, Abh. BAW 1896 10. Darstellungen nackter, den Mond herabziehender Zauberinnen finden sich auf rf. Vbb., z. B. Gerhard, Ak. Abh. T. VIII 8; *Él. cér.* II CXVIII S. 389 (mit der Umschrift *οι ποτνια σελανα*). Aus diesem Ritus ist der Mythos entstanden, dass, als Poseidon, um den von den Lykiern nicht belohnten Bellerophontes zu rächen, eine Welle über das Land schickte, *αἱ γυναῖκες ἀνασυράμεναι τοὺς χιτωνίσκους ἀπήντησαν αὐτῷ· πάλιν οὖν ὑπ' αἰσχύνης ἀναχωροῦντος ὀπίσω καὶ τὸ κῦμα λέγεται συνυποχωρῆσαι.* Plut. *mul. virt.* 9. Dass durch das Entblössen Abscheu ausgesprochen und eingeflösst werden sollte, kann nicht wohl bezweifelt werden. Entblössung ist ein weit verbreitetes Zeichen der Verachtung; vor Männern, die im Kriege feige gewesen, entblössen sich die Weiber (z. B. Iustin. I 6_{14}). Aber freilich ist Entblössung der Frauen auch üblich, um höchstes Mitleiden zu erregen: das oder das Bestreben, nichts von der dämonischen Substanz in den Kleidern zu behalten, kann mit gewirkt haben, dass sich die Frauen bei Zauberopfern entkleideten.

2) S. o. *[859_{1}]*. Rohde, Ps. II² 28_{2} deutet so den Schuss des Herakles gegen Helios *[o. 468_{6}]*. Nach Hdt. 4_{94} schossen die Thraker gegen Donner und Blitz. Verwandte indische Riten behandelt Oldenberg, Rel. d. Veda 491.

3) Diesen Zweck hatte wahrscheinlich ursprünglich der Stab (*ῥάβδος, σκῆπτρον*; eine *ῥάβδος ἐβεννίνη* wird im Zauberpapyr. Parthey, Abh. BAW 1865 128_{279} verlangt), der beim Opfer und Orakel so wichtig war. Deutlich ist dies bei den *καθαρμοί* an Zeus Meilichios, Eust. *χ* 481 1935_{8}; vgl. Lobeck, *Agl.* I 186. Insbesondere waren Ruten, wie es scheint, bei der Beschwörung der Toten üblich. Noch nicht aufgeklärt ist der Zweck der von Ezech. 8_{17} erwähnten, von Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib. u. Homer 140—144 ausführlich besprochenen Sitte, die Rute an die Nase zu halten. — Nach dem irdischen Opferer erhält den Stab der göttliche, Hermes (Hoffmann, Herm. und Kerykeion, Marb. 1890), der davon oft *χρυσόρ(ρ)απις* heisst (*ε* 87; *κ* 277; 331; Hom. *h* 3_{539}; 4_{117}; $_{171}$; 29_{8}; $_{13}$; Pind. *P* 4_{178}; Nonn. *D* 7_{104}; Orph. *L* 15 u. aa.); allerdings ist bei ihm die ursprüngliche Bedeutung früh verschollen: der Stab dient dem Hermes dazu, die Menschen einzuschläfern oder aufzuwecken (*Ω* 343 f.; *ε* 47; *ω* 2; V *A* 4_{244} [die Stelle ist mehrdeutig; vgl. zuletzt Belling, Kompositionsk. d. Verg. 208_{1}]; Claud. 33_{78}) oder sie in den Hades hinabzuführen (*ω* 5; V *A* 4_{243}; Hor. *c* I 10_{18}) oder zu verwandeln (Anton. Lib. 10; 23; Luk. *dial. mort.* 23_{3}; auch Athena bedient sich bei Odysseus' Verwandlung eines Zauberstabes, *ν* 429; *π* 172; Nägelsbach, Hom. Theol. 53) oder zum Weissagen (Sch. *O* 256 ABD). Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 206 will den Hermesstab direkt aus einem ägyptisch-semitischen Brauch ableiten. *Σκῆπτρα* führt auch die Prophetin Kassandra (Aisch. *Ag.* 1265) und vereinzelt wohl auch Apollon, woraus sich die Sage entwickelt zu haben scheint, dass ihn dieser an Hermes abtrat (Sch. *O* 256 ABD); doch wird, wo dies zuerst erzählt ist (Hom. *h* 3_{529} ff.), dem Stab allgemeine Zauberkraft beigelegt: *ὄλβου καὶ πλούτου δώσω περικαλλέα ῥάβδον | χρυσείην τριπέτηλον, ἀκήριον ἥ σε φυλάξει | πάντας ἐπικραίνουσ' οἴμους ἐπέων τε καὶ ἔργων, τῶν ἀγαθῶν, ὅσα φημὶ δαήμεναι ἐκ Διὸς ὀμφῆς.* Aus dieser Bedeutung hat sich dann die Vorstellung der Wünschelrute entwickelt, Grimm DM II² 926 ff.; Wuttke, Deutsch. Volksabergl.² 105 = ³ 109 ff. (die Vermittlung bildet die von Pitré, *Archiv. tradiz. pop.* V 1886 175 mitgeteilte sicilische Vorstellung); aber ursprünglich eignet der

aber, indem man ein grosses Geräusch erhebt[1]). Es werden bei diesem über die gesamte antike Welt verbreiteten Aberglauben mehrere Instrumente verwendet, u. a. wahrscheinlich auch solche, die, wie die Waldteufel des Berliner Weihnachtsmarktes, durch das Ausströmen der Luft aus einem bewegten Hohlraum ertönten[2]); sehr beliebt waren ferner die Pauke (Kymbalon), das Becken (Tympanon)[3]), die Klappern (*Κρόταλα*)[4]), Schellen[5]) und in Ägypten das Seistron[6]). Auch hier spielten, wie man

---

ῥάβδος dem Totenbeschwörer; vgl. das o. *[862₁; 864 zu 863₁₂]* über Rhadamanthys Bemerkte. Daher führt ihn vor allem Teiresias (noch in der Unterwelt, λ 91), das Prototyp des Nekromanten; übrigens hat auch sein Stab die Gabe, zu verwandeln, was Teir. an sich selbst erfuhr, als er durch die Berührung der Schlangen aus einem Mann ein Weib wurde; s. Phleg. *mir.* 4 nach Hsd., Dikaiarch., Kleitarch., Kallim.; vgl. Apd. 3_{71}; Ov. *M* 3_{322} (die Schlangen, die das Kerykeion in der hellenistisch-römischen Zeit gewöhnlich, vereinzelt aber schon auf Vbb. [s. auch Soph. *fr.* 638] umwinden, hatten wohl, wenn sie nicht freie Umbildungen der Zwieselgestalt des Zweiges sind, apotropäische Bedeutung; mit den Schlangen am Weltenbaum [Kuhn, HF 238] haben sie nichts zu thun). Weil der Nekromant den Stab trug, entwickelte sich die Vorstellung, dass der heilige Zweig die Unterwelt erschliesse (vgl. V*A* 6_{136} ff.; $_{187}$ ff.; Ettig, *Acher.* 359_{2}: dass dieser aus dem Dianakult von Aricia stamme und willkürlich vom Dichter nach dem Aornossee versetzt sei, vermutet Frazer, *Golden bough* II 364 nicht wahrscheinlich). — Auf die Abwehr der Dämonen der Unfruchtbarkeit bezieht Mannhardt, MF 149 das Schlagen an den Lupercalien. Auch die von Paus. VIII 15_{1} ff. erwähnte Zeremonie des Priesters der pheneatischen Demeter Kidaria, der in der Maske seiner Göttin *ῥάβδοις κατὰ λόγον δή τινα τοὺς ὑποχθονίους παίει* ($_{3}$; vgl. Usener, *Strena* Helbig. 319_{3}) gehört wohl hierher. Ueber verwandte indische Gebräuche s. Oldenberg, Rel. d. Veda 492 f.

1) Viele moderne Parallelen bei Kastner, *Sirènes*, Par. 1858 S. 101 ff.; Wilken, *Rev. colon. intern.* III 1886² 233—236.

2) Dahin gehören vielleicht *κῶνος* und *ῥόμβος*. Ein orphischer Mythos (Lobeck, *Agl.* 699 ff.; Abel *fr.* 196) gab für ihren Gebrauch das *αἴτιον*, dass mit diesem Spielzeug die Titanen den Zagreus getäuscht. — Parallelen bei Lang, *Myth., rit., rel.* I 284 f. Auch der *ῥόμβος* im Liebeszauber *[851₆]* sollte ursprünglich vielleicht die Dämonen zurückhalten.

3) In Indien ward z. B. am kürzesten Tage zur Abwehr der Dämonen die Pauke geschlagen, Oldenberg, Rel. d. Veda 494. Ueber das eleusinische Echeion s. o. *[54₉]* u. Stephani, *Compte rendu* 1859 58 ff. Die Kymbala und Tympana des Kultes der grossen Götterm. (der Demeter *χαλκόκροτος*, Pind. *I* 7_{3}; vgl. Stephani, Arch. Ztg. XVIII 1860 27*) — aber auch des Dionysos, s. z. B. Nonn. *D* 47_{734}; vgl. Ov. *M* 3_{533} — werden jetzt gewöhnlich und wurden schon im späteren Altertum (z. B. von Diod. 3_{57}) als Mittel zur Erregung des Enthusiasmos bezeichnet. Aber nach allen Analogien war der Zweck ursprünglich vielmehr der hier angegebene. — Falls Farnell, *Cults of Gr. st.* I 38c mit Recht bestreitet, dass die tönenden *λέβητες* in Dodona (Nonn. Abb. *ad* Greg. Naz. *c. Iul.* 2_{19} XXXVI S. 1045 Mi.; vgl. o. *[355₇]*) zur Weissagung dienten, können sie wohl nur den Zweck gehabt haben, anwesend gedachte Dämonen zu verscheuchen. — Vgl. über *κύμβαλα* O. Jahn, Ber. SGW 1855 53; 79.

4) S. o. *[195 f.]*.

5) Vgl. Io. Chrysost. 1 Kor. 12_{7} S. 107 *ed.* Montfaucon 1732. Ueber diese Sitte hat ausser Foggini, *Museo Capitol.* IV xlix 232; Stephani, *Compte rendu* 1865 173—180; 1868 152_{4}; 1873 41; 1878/9 147, besonders Bruzza in zahlreichen Arbeiten (z. B. *Ann. d. i.* XLVII 1875 50—68; *bull. d. i.* 1877 84 f.; *Comment. in hon.* Momms. 555—562; *ann. d. i.* LIII 1881 295 f.) gehandelt. Schellen sind namentlich im Dionysosdienst üblich, den auch in dieser Beziehung Plut. *qu. conv.* IV 6_{2} mit dem jüdischen Gottesdienst vergleicht; aus dem Dionysoskult stammen die Glocken in sehr zahlreichen modernen Erntegebräuchen, die Mannhardt, WFK I 539 ff. als Vegetationszauber zusammenfasst und als die Erweckung des Vegetationsdämons bezeichnet. Der Zweck ist gewiss wie der des weitverbreiteten Wetterläutens ursprünglich apotropäisch. — Ob aber diesem Zweck auch die metallenen *θύσανοι* (vgl. Ξ 181) dienen, die sich z. B. an einem silbernen kyprischen Gürtel (Dümmler, Arch. Jb. II 1887 T. VIII 85—94; Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 54 ff.; 117 T. XXV 3) finden, scheint mir zw. — Rasselndes Gehänge thaten die heidnischen Araber ihren Kranken um, um die Dämonen zu vertreiben, Wellhausen, Reste arab. Heident.² 105.

6) Dass mit dem Schütteln des Seistrons wirklich Bannung der bösen Dämonen bezweckt wurde, ergibt sich aus Plut. *Is.* 63. Vgl. Brugsch, Mythol. 711.

sieht, eiserne und besonders eherne Geräte eine grosse Rolle[1]. — Endlich diente, wie es scheint, der Schwerttanz[2] u. a. auch zur Abwehr der Dämonen. Allerdings sind entweder in diesem später sehr beliebten Ritus verschiedene Zeremonien zusammengeflossen oder der Zauber ist früh bei verschiedenen Gelegenheiten und zu verschiedenen Zwecken angewendet worden: wenigstens weisen die Mythen[3], die allein über diesen früh zu einem beliebten ritterlichen Spiel gewordenen, seines rituellen Sinnes ganz entkleideten Festgebrauch Auskunft geben können, nach mannichfachen Richtungen. Sie gehören z. T. zum Zauber auf dem geackerten Saatfeld, der während der boiotischen Periode an manchen Heiligtümern des Hermes-Kadmos und der Demeter geübt ist[4]: in diesem Kreise scheint eine wohl nicht ursprüngliche Beziehung zwischen der Pyrrhiche und dem Bruderkampfe der aus der gezogenen Furche hervorgehenden erzgerüsteten Männer bestanden zu haben. Eine zweite Klasse von Mythen, die Kuretensagen[5] umfassend, führt uns in den Kreis der Geburt des Zeus[6], des Dionysos[7] und seiner altboiotischen Kultgenossin Artemis[8]. Die Kureten oder die mannichfachen Wesen, die man ihnen gleichsetzte, sollten an der Wiege des göttlichen Kindes die Waffen geschlagen haben. Auch diese Mythen gehen auf einen alten Typus zurück, der wahrscheinlich wie so viele

---

1) Vgl. Luk. *Philops.* 15; Sch. λ 48 Q.; Sch. Theokr. 2_{36}; Macr. *S* V 19_{10}; Rohde, Ps. I² 56_{2}.

2) Vgl. Platon *legg.* VII 18 815 A ff.; Müller, Dorier II¹ 250; Müllenhoff, Ueb. den Schwerttanz d. Deutsch. Festg. f. Homeyer 1871 109–147 u. bes. Usener, Rh. Mus. IL 1894 465 ff., der aber viele m. E. nicht hierher gehörige Gestalten, wie Zeus Skyllios (auf dem kretischen Berg Skyllion, StB. *s v* 579_{9}), Pan Skoleitas *[745_{18}]*, die Satyrbezeichnung *Σκιρτοί* (Kornut. 30 S. 176 Os.) hierher bezieht und dem Ritus eine nicht überlieferte und unwahrscheinliche Deutung gibt: er findet darin eine Begrüssung der Gottheit, die seit den ältesten Zeiten zur Zeit der Winter-, vielleicht auch der Sommersonnenwende vorgenommen sei (464).

3) Aber auch unter ihnen finden sich solche, die für die Bedeutung des Mythos belanglos sind, wie der, dass Athena nach dem Gigantensieg die *πυρρίχη* getanzt habe (Dion. Halik. *ἀρχ.* 7_{72}): das ist ein an die Panathenaienfeier anknüpfendes, junges und wertloses Aetiologem.

4) Spuren der Verwendung des Schwerttanzes in diesem Kultkreise sind, abgesehen von den *ἄραβες* (s. o. *[389_{1}]*), der Hermessohn Prylis (Eust. *Γ* 743 601_{2}; *Μ* 77 893_{39}; Plut. *prov.* 42; vgl. o. *[297_{16}]*), der Korybantenvater Sokos (Nonn. *D* 13_{147}), der nach Hermes heisst *[o. 228]*, und Pyrrhos, der mythische Erfinder der Pyrrhiche *[94_{12}]*, der nach dem geackerten Saatfeld auch den N. Neoptolemos trägt. — Unter diesen Umständen scheint es bedeutsam, dass in einigen Sagen die Kureten (Str. X 3_{19} 472), die Korybanten (Hippol. *ref.* 5_{7} nach unbekanntem Lyriker *PLG* III⁴ 713_{7}; Nonn. *D* 14_{25}), der lemnische Kabeir *[226_{1}]* als erdgeboren galten, wie die Sparten, deren N. übrigens Usener, Rh. M. IL 1894 469 ebenfalls als 'Tänzer' deutet. Auch die Gleichsetzung der Kureten und Kabeiren *[229_{8}]* wird durch die Beziehungen der ersteren zu Hermes wenigstens vorbereitet sein; und bedeutsam ist, dass die Schwerttänzer in Samothrake Saioi nach Hermes *[229_{9}]* geheissen zu haben scheinen.

5) Str. X 3 462 ff. nach Demetrios von Skepsis; Diod. 5_{49}; $_{65}$ ff.; $_{70}$; Lobeck, *Agl.* II 1111–1139; Hoeck, Creta I 155—259. Die Kuretensage gehört zu den ältesten uns erreichbaren Teilen der griechischen Mythologie; die boiotische Kultur hat sie von der kretischen übernommen *[58_{6}]*. — Im folgenden ist der rätselhafte Gott Kures von Thera (*IGI* III 355) nicht berücksichtigt, weil sein Zusammenhang mit den Kureten zw. ist. Verschiedene Möglichkeiten erwägt Hiller v. Gärtringen, Thera I 149.

6) Obgleich ohne Frage uralt, erscheint der Mythos in der Litteratur doch erst bei Eur. *Bakch.* 120 f., dann bei Kallim. *h* 1_{52}. Später ist er in der Litteratur und der bildenden Kunst (vgl. z. B. Braun, *Ann. d. i.* XII 1840 141—148 *tav* K; *mon. d. i.* III xvii) oft bezeugt.

7) Auch dieser Mythos erscheint in der Litteratur (z. B. Nonn. *D* 13_{135}) erst spät; vgl. aber das von Robert, Arch. Märch. T. II (S. 186) herausgegebene rf. Vb.

8) Sage vom Berge Solmissos bei Ephesos, Str. XIV 1_{20} S. 640.

andere Legenden und Riten dem kretischen Zeus-Rheiakult und dem Götterpaar Dionysos-Artemis der altboiotischen Kultur mit dem kleinasiatischen Götterpaar Kybele-Attis gemeinsam war: denn vermutlich sind wirklich die Korybanten und Daktylen damals schon mit den Kureten aus- oder ihnen doch wenigstens angeglichen worden[1]). Diese ganze Legendenklasse gehört zu einem alten Zauber, der vermutlich u. a. bei Entbindungen angewendet wurde[2]) — wie denn auch die Kureten hin und wieder als Ärzte bezeichnet werden —, bisweilen aber die Regengewinnung bezweckte. Diese ist wohl auch, obwohl die ätiologischen Legenden, deren Reste in den Mythen erhalten sind, eher auf einen anderen Zweck hinweisen, ursprünglich mit dem Waffenklirren beabsichtigt worden, von dem die Kuretensage erzählt[3]); es scheint sich wirklich auf Keos eine Spur der Anwendung des Waffentanzes bei Dürre zu finden[4]), und in zahlreichen ähnlichen Zeremonien suchte man das regenbringende Unwetter durch Nachahmung des Geräusches herbeizuführen[5]). Eine dritte Überlieferung weist die Kureten in den Sturmzauber. Bei dieser Anwendung der Zeremonie war, wie es scheint, der Vogel *κύμβη* (*χαλκίς, κύμινδις*)[6]) wichtig, wahrscheinlich ein Wettervogel wie die *κορώνη ἐνάλιος*, der die *κύμβη* gleichgestellt wird; Kombe oder Chalkis heisst die Mutter der Kureten[7]). Entweder galten die letzteren selbst als Wetterdämonen, wie die Kyklopen, die ebenfalls als Schmiede vorgestellt wurden, oder sie waren die mythischen Vorbilder jener menschlichen Jünglinge, die durch Waffenschlagen die Sturmgeister zu verscheuchen suchten[8]). Vielleicht haben beide Vorstellungen neben

---

[1]) Beide sind sehr früh identifiziert worden, vgl. *Phoron. fr.* 3; *Danais fr.* 3 (S. 313 Ki.), und später ist diese Gleichsetzung gewöhnlich, so dass z. B. Kallim. *h* 1$_{46; 52}$ sie unmittelbar nach einander nennt, ohne die Identität zu betonen, und andere Schriftsteller an zahlreichen Stellen vom korybantischen Kreta (Nonn. *D* 35$_{381}$), von kretischen Korybantenweihen (Theophr. bei Porph. *abst.* 2$_{21}$ = Bernays, Theophr. Schr. üb. d. Fr. 80), von den Korybanten als Zeuspflegern (z. B. Didym. bei *EG* 338$_{20}$ *Κορύβ.*) u. s. w. sprechen, ja dem kretischen Apollon den Korybas (ein Arsttl. *FHG* II 190$_{283}$) zum V. geben können. Offenbar überwog die Gleichsetzung, die sich auf die übrigen mit den Kureten ausgeglichenen Dämonen, z. B. die Kabeiren (Lykophr. 77) erstreckt, durchaus, obwohl Intp. Serv. *VA* 3$_{104}$ sie nur *nonnullis* zuschreibt. Doch finden sich in der That auch später noch Ausnahmen. In der Schwurformel der Hierapytnier (*CIG* II 2555$_{14}$) werden Korybanten, Koreten und Nymphen nebeneinander genannt, und so erscheinen die ersteren beiden nebeneinander in nicht ganz wenigen späteren Berichten von der Ernährung des Zeus (z. B. Ov. *F* 4$_{209}$; Sen. *HO* 1877; Intp. Serv. *VA* 3$_{104}$; Myth. Vat. I 104; II 16; Nonn. Abb. *ἐφηγ. Ἑλλ. ἱστορ.* XXXVI 1065 Mi.). — Der N. Korybas oder (Soph. *fr.* 778; Kallim. *h* 1$_{46}$; Lykophr. 77; Str. X 3$_{19}$ 472; Orph. *h* 39$_{1}$; Suid. *s v* u. aa.) Kyrbas ist nicht zu deuten. Wahrscheinlich ist der Zusammenhang mit der Kopfbedeckung *κυρβασία* (Dion. Hal. 2$_{70}$ von den Saliern) und mit den kleinasiatischen Stadtn. *Κύρβη, Κύρβασα* [*257$_{17}$*]. Vielleicht ist der N. die barbarische Entsprechung von *Κορυφή*; dann müsste freilich entweder die Ueberlieferung von Hierapytna = Kyrbe fallen oder es müsste der kleinasiatische N. nach Kreta übertragen sein.

[2]) S. o. [*S. 860*].

[3]) S. o. [*820$_{5}$*].

[4]) Wenn dies aus Sch. Ap. Rh. 2$_{498; 524}$ gefolgert werden darf.

[5]) S. o. [*820$_{5}$*].

[6]) Ξ 291. Warum Hypnos die Gestalt dieses Vogels annimmt [*220$_{12}$*], wissen wir nicht, aber gewiss ist es nicht ohne Bedeutung gewesen.

[7]) S. o. [*58$_{6}$; 341$_{12}$*].

[8]) Auch hierfür gibt es zahlreiche Parallelen aus alter und neuer Zeit. Vgl. Ov. *F* 3$_{285}$ ff. vom *ancile*. S. o. [*195$_{18}$*] und Poll. 9$_{123}$ *ἠ δ' ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε παιδιὰ κρότον ἔχει τῶν παίδων σὺν τῷ ἐπιβοήματι τούτῳ, ὁπόταν νέφος ἐπιδράμῃ τὸν θεὸν* (Athen. XIV 10 619b; Bergk, *PLG* III⁴ 663 22a; Politis, *Ἥλιος* 43). S. auch *Indic. superstit.* 22 (S. 26 Saupe). Aus der Verscheuchung der Dämonen, nicht daraus, dass die Glocke selbst ein Sinnbild des Donners ist, wie Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[2] 134 = [3] 142 meint, ist die seit dem IX Jh nachweisbare (Pfannen-

einander bestanden, wie denn überhaupt in diesem Falle die schon oft hervorgehobene Wandelbarkeit der Bedeutung gegenüber der Dauerhaftigkeit des Ritus besonders grell hervortritt; jedenfalls scheint der Waffentanz bisweilen zu den Riten gehört zu haben, welche die Dämonen durch Lärm abschrecken sollten. — Waren es bei der Pyrrhiche namentlich die Dämonen des Sturmes und der Dürre, die verscheucht werden sollten, so erregte man doch auch bei Beschwörungen[1]) so wie da, wo man mit den Totengeistern in gefährliche Berührung kam, Lärm zur Abwehr der Dämonen. Namentlich aber wurde dieser Zauber zum Schutze des, wie man glaubte, bei der Mondfinsternis bedrängten[2]), durch die Dämonen oder auch durch Zauberinnen[3]) herabgezogenen Mondes[4]) angewendet. — Ebenso oft, wie der Mensch selbst mit den Dämonen kämpft, bedient er sich in diesem Kampfe der Hilfe der Dämonen. Von guten Dämonen sind neben dem des Feuers selbst zunächst auch diejenigen zu nennen, die in den für feuerartig gehaltenen Tieren oder Pflanzen wohnen. Ferner rief aber der Grieche während der kretischen und der ostboiotischen Periode trotz des allgemeinen Vordringens des Glaubens an böse Geister noch vielfach die Hilfe guter Dämonen an: die zahlreichen Heildämonen, die nach dem Kampfe genannt sind[5]), gehören wohl alle dieser Zeit an. Aber wie die Ortsnamen zeigen, ist ihre Bedeutung für den Gesamtkult doch nur gering: weit üblicher wurde es damals, den Teufel durch Belzebub, einen Dämon durch den andern zu bannen. Oft verbindet sich dieser Zweck mit den früher erwähnten Zauberhandlungen. Die Pflügung wird vollzogen mit einem dämonischen Stier, dessen Kraft, in den Boden gepflügt, die Zauberkraft der Furche verstärkt[6]). Es ist möglich, dass

---

SCHMIDT, Germ. Erntef. 394_5), weitverbreitete Sitte des Wetterläutens (PFANNENSCHMIDT 90 ff.; ULR. JAHN, Deutsche Opfergebr. 54 ff.) zu erklären.

[1]) Vgl. Sch. Theokr. 2_{36}. Auch das dort erwähnte Schlagen des Beckens beim Tode eines spartanischen Königs sollte wahrscheinlich die Dämonen zurückhalten. Ueber die Lemurien vgl. Ov. *F* 5_{441}.

[2]) Daher *παθήματα, labores* u. dgl. des Mondes: Philostr. *her.* 10_2 S. 177_{15} K.; Arr. *an.* III 7_6; Lucr. 5_{749}; *VG* 2_{478}; Sen. *qu. n.* VII 1_2; Iuv. 6_{441} Sch.; Claud. 26_{233}; Sid. Apoll. 15_{80}; ROSCHER, Selene 89; HEIM, *Incant. mag.* (Phil. Jbb. XIX 1893) 513.

[3]) Z. B. Tib. I 8_{22}; vgl. o. *[896_1]*. Gewöhnlich werden thessalische Zauberinnen genannt, Plin. *n h* 30_7; Platon *Gorg.* 68 S. 513 a; Ov. *M* 12_{264}; Sen. *Hipp.* 791; Plut. *def. or.* 13.

[4]) Der Brauch ist sicher (trotz SPEIJER, *De Moon in nood* (*de Gids* XLVI 1892 520 ff.) auch griechisch gewesen (Sch. Theokr. 2_{36}; vgl. auch Plut. *fac. in orbe lunae* 29), in Griechenland aber aus dem öffentlichen Kult früh verschwunden; da er in Rom offiziell auch beim Heere geübt wurde, so ist es natürlich, dass er häufiger von römischen Schriftstellern, die ihn aber unbedenklich auch in die Zeit der griechischen Heldensage verlegen, und aus Rom (s. z. B. Tib. I 8_{22}; Ov. *M* 4_{333}; 7_{207}; Stat. *Th.* 6_{686}; Sen. *Hipp.* 790 f.; Mart. XII 57_{16}; Iuven. 6_{443}; Liv. XXVI 5_9; Plin. *n h* 2_{54}; Tac. *a* 1_{28}) erwähnt und von Plut. *Aim.* 17 als eine römische Einrichtung bezeichnet wird. Vgl. Jahresber. f. die Fortschr. der class. Altertumswissensch. LXXXI 1894 III 58. Parallelen z. B. Hraban Maur. *hom.* 42 (CX S. 78 MI.); *Ind. superst.* 21 (S. 26 SAUPE); viele andere, darunter auch orientalische Riten verwandter Art haben GRIMM, DM II² 669 f.; KEHR, *Qu. mag. spec.* 11; SPEIJER a. a. O. gesammelt. Auf einem Missverständnis scheint Ov. *m f* 41 zu beruhen.

[5]) S. o. *[S. 452 f.]*. Von den Heildämonen werden namentlich Herakles *[462_1]* und Perseus (z. B. LE BLANT, *Formules cabbalistiques, Rev. arch.* III XIX 1892 54 *φε[γε] πόδαγρα, Περσεύς σε διώχε*; vgl. auch Hsd. *ἀσπ.* 224 ff.), der deshalb auch auf sepulkralen Darstellungen erscheint (FREDRICH, GGN 1895 81; 93), apotropäisch verwendet. Neben Perseus werden als Schildschmuck bei Eur. *El.* 465 ff. auch Helios, Sterne und Pegasos (als Ross im Kampf gegen Chimaira) genannt, ILBERG, Sph. 45.

[6]) Die Iasonsage knüpft an die Legende eines Rituals an, das sich bis in die kretische

man sich den die Rinder fressenden Dämon ursprünglich selbst in der Gestalt eines Rindes dachte [1]). Andere Riten verwandter Art gehen von der Vorstellung aus, dass das Vieh durch Weiber verhext wird; es war deshalb bis in neuere Zeit die Sitte weit verbreitet, bei Viehsterben das Land zu umpflügen, indem man Weiber vor den Pflug spannte: auch dieses abscheuliche Ritual scheint altgriechisch, wenigstens hat sich eine ziemlich sichere Spur davon in der Mestrasage [2]) erhalten. — Noch eine andere in diesen Kreis gehörige Wahnvorstellung knüpfte sich an die Pflügung. Man glaubte, dass die im Boden hausenden bösen Dämonen durch sie an die Oberwelt gezaubert und durch einen Steinwurf gezwungen werden könnten, sich selbst zu vernichten [3]). Diese Vorstellung gehört einem umfangreichen Kreise von Riten an, welche darauf ausgehen, die Dämonen durch

---

Schicht verfolgen lässt; aus einem derartigen kretischen Ritus stammt auch der marathonische, auf den die gewiss nicht zufällig neben einander stehenden Sagen von Echetlos (Paus. I 15_{3}) oder Echetlaios (ebd. 32_{5}; *ἐχέτλη* = Pflugsterz), Androgeos und dem kretischen Stier schliessen lassen.

[1]) Vielleicht erklärt es sich so, dass der Bubrostis in Smyrna ein schwarzer Stier geopfert wurde, Plut. *symp.* VI 8_{1}.

[2]) S. o. *[119]*. Hier ist die böse Zauberin mit der zaubernden Heliade Mestra zusammengeflossen; ursprünglich scheint die Möglichkeit der Rückverwandlung an die Bedingung geknüpft gewesen zu sein, dass ihr das Tierattribut, also z. B. der Halfter abgenommen wurde, wie in modernen Parallelsagen (Zielinski, Philol. n. F. IV 1891 137 ff.): dies gehört nun offenbar zu unserm Ritus, der (Mannhardt a. a. O. 562) verlangt, dass die Weiber nackt (vgl. Weinhold, Abh. BAW 1896 27; der Ritus tritt dadurch äusserlich nahe und verschmilzt sogar z. T. mit den ursprünglich andersartigen, unten *[§ 294]* zu besprechenden obscönen Riten auf dem Brachfeld, aus dem z. B. die Neoptolemossage stammt), nur mit dem Kummet angethan, vor den Pflug gespannt werden. Ueber den Ersatz des Viehsterbens durch Hunger s. o. *[894_{3}]*.

[3]) Auch dieser ganze Vorstellungskreis ist früh untergegangen und nur aus einzelnen Spuren zu rekonstruieren. Einen Stein zwischen zwei Freunde zu werfen, entzweit sie (so scheint Aug. *doctr. chr.* II 20_{31} Migne XXXIV S. 50 zu deuten; Riess, Rh. M. IL 1894 190 ff. vergleicht auch Artemid. 3_{48} *βάλλειν λίθοις τινὰ κακῶς εἰπεῖν σημαίνει, βάλλεσθαι δὲ λίθοις ὑπό τινος κακῶς ἀκούσεσθαι προαγορεύει*, aber hier liegt die Entstehung aus dem 'den Stein gegen jemand erheben' *[887_{4}]* näher). In einem Zauberlied des Atharva Veda I 28 (vgl. Weber, Ind. Stud. IV 1858 423) wird den Unholden anbefohlen, einander selbst zu schlagen, sich zu zerzausen; ein assyrisches Hadesrelief zeigt zwei Dämonen, die sich um den Geist des Toten streiten (Jeremias, Babyl.-ass. Vorstell. 79). Beides ist nun vereinigt in der Kadmossage, deren Held die Sparten durch einen Steinwurf dazu bringt, sich gegenseitig zu befehden (Pherek. *FHG* I 83_{44} u. aa.). Dasselbe thut Iason (z. B. Ap. Rh. 3_{1365} ff). Kadmos und Iason gehören zum Demeterkreis; wenn nun im eleusinischen Kult neben heiligen Pflügungen eine *λιθίνη βαλλητύς* (Athen. IX 71 S. 406 d; Hsch. *βαλλητύς ἑορτὴ Ἀθήνησιν ἐπὶ Δημοφῶντι τῷ Κελεοῦ ἀγομένη*) und ein *λιθοφόρος* (Keil, Philol. XXIII 1866 242 f.), wenn in dem dem Demeterkreis angehörigen Kult der Damia und Auxesia eine *λιθοβολία* (Paus. II 32_{2}) erwähnt werden, wenn ein Steinwerfen endlich auch an den römischen Nonae Caprotinae vorkommt (Plut. *Rom.* 29; vgl. *Kam.* 33; Macr. *S* I 11_{36}), die zwar der Iuno galten, aber durch Tutula (vgl. Aug. *c d* 4_{8} *frumentis vero collectis atque reconditis, ut tuto servarentur, deam Tutulinam praeposuerunt*) auch mit den Gottheiten des Ackerbaues in Verbindung stehen, so liegt es näher, alle diese offenbar zusammenhängenden Riten mit dem der Iason- und Kadmossage zu Grunde liegenden zu vergleichen als mit Jevons, *Introd.* 292 aus der Furcht zu erklären, das Blut eines Verwandten — nämlich des Opfertieres — zu vergiessen. Reste von einigen anderen Sagen dieses Typus sind o. *[S. 244]* erwähnt; eine nordische Parallele führt Uhland, Kl. Schr. VI 216 an. Dass der griechische Sagenkreis in der hier angegebenen Weise zu erklären sei, ist demnach wenigstens wahrscheinlich; sicher ist die Sage von der Geburt aus der Erde nicht mit Bachofen, Mutterr. 169 u. aa. als die Erinnerung an eine Zeit zu fassen, in der es noch keine Ehe gab. — Weitere Spuren des Ritus finden sich in der aiginetischen Sage von Damia und Auxesia (Hdt. 5_{85}), wo, wahrscheinlich infolge des Uebermutes des Kleomenes, die Sparten durch Spartaner ersetzt sind. — Die Kämpfe der erdgeborenen Männer scheinen im Kult nachgebildet zu sein; so-

Dämonen — gleichartige oder womöglich noch stärkere — zu bezwingen[1]). Obwohl spät bezeugt, ist auch diese Art der Dämonenbekämpfung gewiss uralt: wenn man die bösen Geister anrief, um den irdischen Feinden zu schaden[2]), so lag es nicht fern, ihre Hilfe auch gegen die dämonischen Feinde zu gebrauchen. Beliebte Apotropaia, von Personen wiederum gewöhnlich in Amulettform getragen, waren z. B. das Gorgoneion[3]), der nemeische Löwe[4]) und die Sphinx[5]). Gegen den Schaden, den Dämonen in Tiergestalt, wie man meinte, hervorrufen konnten, schützte man sich, indem man ein Abbild des Tieres, besonders eines aus geisterabwehrendem Erz, errichtete[6]). Auch phantastische Tiere, die als Sitze übler Dämonen galten, werden oft apotropäisch verwendet[7]). — Schon ein Teil der hier beschriebenen Riten kann so gedeutet werden, dass der Zweck nicht sowohl die Abschreckung als vielmehr die V e r n i c h t u n g der Dämonen

---

wohl in Eleusis (Hom. *h* 5_{267} *[50_{10}]*; vgl. Hsch. *μόροττον*; von Lobeck, *Agl.* I 680 unter Vergleichung von Hsch. *δίωγμα* auf die Thesmophorien bezogen) wie in Rom gab es Scheinkämpfe. Dann konnte es geschehen, dass man die früh unverständlich gewordene Zeremonie mit dem Schwerterschlagen zur Abwehr der Dämonen *[898]* vermischte.

[1]) Vgl. Heim, *Incant. mag.* 479—484. Die diesen Riten zu Grunde liegende Vorstellung berührt sich mit der weitverbreiteten Zauberhomoeopathie '*Similia similibus*'; vgl. Kuhn, Zs. f. vgl. Sprachf. XIII 1864 53 ff.; 115 ff.; Grünbaum, ZDMG XXXI 1877 328.

[2]) Wie dies auch später noch vielfach üblich war, z. B. mit Typhon in dem von Wuensch, Seth. Verflucht. 91 verbesserten Abschnitt des grossen Pariser Zauberpapyr. Manches andere ist o. *[876 ff.]* zusammengestellt.

[3]) Vgl. Bötticher, Tekt. 1852 Buch IV 8 Zus. § 1 S. 86 ff.; O. Jahn, Ber. SGW VI 1854 47; VII 1855 59; Milchhöfer, Arch. Ztg. XXXIX 1881 284 ff.; Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 213 ff.; Heim a. a. O. 490. Als Apotropaion erscheint das Medusenhaupt oft auf Schilden (*Λ* 36; Hsd. *ἀσπ.* 224 ff.; Vbb. u. s. w.) und Gemmen (Babelon, *Cat. cam.* I 84 [II xvi]$_{158}$; I 89 [II xviii]$_{177}$); über einen Chalkedon des Brit. Mus., ca. 400 v. Chr., s. Furtwängler, Arch. Jb. III 1888 310 (T. XI 9). — Die sehr zahlreichen Gorgonendarstellungen (Aufzählung zuletzt bei Six, *De Gorgone [186_1]* 5—77; Tuchmann, *Mél.* IX 1898 155—165; vgl. auch Hantig, *De Pegaso*, Diss. Bresl. 1901 S. 15 ff.) zerfallen in zahlreiche Typenklassen (Al. Philadelpheus, Ἐφ. ἀρχ. 1894 99—112). Anfangs stellt die Kunst die Gorgonen Perseus im Laufschema verfolgend dar (z. B. Kypseloskasten, Paus. V 18_5; vgl. arch. Brz., Olympia IV S. 102 no. 699_1; Hollkaux, *Bull. corr. hell.* XVI 1892 349; ein von Furtwängler, Arch. Anz. 1893 87_{25} herausgegebenes sf. Vb., wo durch ein Missverständnis des Malers statt des Perseus die Gorgonen verfolgt werden; s. auch Furtwängler, Arch. Ztg. XL 1882 201; H. St. Jones, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 73. Für den Kopf der Medusa wird ein im Orient erfundener, vielleicht ursprünglich männlicher (Six, *De Gorg.* 95 u. aa. denken an den ägyptischen Besa) Typus mit herausgestreckter Zunge und oft mit vorstehenden Zähnen verwendet; erst später (älteste Zeugnisse sammelt Six, *De Gorg.* 83 f.), nach Milchhöfer, Arch. Ztg. XXXIX 1881 291, in Ionien, treten Schlangenhaare, bisweilen (spart. Akroterion, Milchhöfer a. a. O. T. XVII 1) Hörner ein. Im V. Jh. erhält Medusa regelmässige, aber kalte, schöne Züge (so auf dem rf. Vb., das Perseus mit dem Medusenhaupt vor Polydektes zeigt, Luckenbach, *Ann. d. i.* LIII 1881 82—87 *tav.* F): so stellt sie ein Kopf in Villa Ludovisi, *Mon. d. i.* IX xxxv, dar, und dieser Zeit (Kresilas? Furtwängler, Mw. 325 ff.), nicht (wie Six, *Gorg.* S. 73 u., gegen Furtwängler protestierend, Kekulé, GGA 1895 638 auf Grund von Mzz. des Seleukos Nikator meinen) dem Ende des IV. Jh.'s gehört wahrscheinlich auch die berühmte Münchener Medusa Rondanini an. Im Uebergang zur hellenistischen Periode, die der Gorgo ebenfalls schöne, aber von höchstem Schmerz erfüllte Züge gibt und sie mit starrem verzweifelndem Blick nach der Seite emporblicken lässt (Furtwängler, Mw. 328 f.), steht eine syrakusanische Bronzebüste (Patroni, *Rev. arch.* XXVIII 1896^1 357 f.).

[4]) Ueber den Löwen als Apotropaion s. O. Jahn, Ber. SGW VI 1854 48 f.

[5]) S. o. *[523_1]*.

[6]) Liebrecht zu Gerv. S. 98 ff. Jedoch werden Abbilder solcher Tiere wohl auch allgemein, ohne Rücksicht auf die von diesem Tier drohende Gefahr verwendet. In Athen z. B. wurden den neugeborenen Kindern Schlangen als Amulette umgehängt.

[7]) Ueb. den Greifen s. Stephani, *Compte rendu* 1864 125 f.

war. Sicher liegt dieser letztere Zweck bei dem grausen Gebrauch des *μασχαλισμός*[1]) vor.

274. Die Riten, welche die T ä u s c h u n g d e r D ä m o n e n bezwecken, sind grossenteils in der kretischen und namentlich in der ostboiotisch-euboiischen Schicht neu aufgekommen; sie sind für diese Schichten charakteristisch. Damit hängt zusammen, dass sie sich überwiegend in den Kulten derjenigen Gottheit finden, die von den Umwälzungen der späteren Zeit am wenigsten berührt ist: des Dionysos. Man suchte sich unkenntlich zu machen[2]) und die Aufmerksamkeit der Dämonen abzulenken. Dies geschah dadurch, dass an die Stelle des bedrohten schwachen Menschen entweder ein anderer stärkerer, dem die Unholde nichts anhaben können, oder aber ein anderes belebtes oder unbelebtes Wesen, dessen sie sich statt des Menschen bemächtigen sollen, gesetzt wurde. Die Riten der ersteren Art beziehen sich, soweit sie sicher deutbar sind, auf die Perioden, in denen der Mensch durch seine geschlechtliche Entwickelung oder auch durch das Geschlechtsleben selbst am meisten von den Dämonen bedroht zu sein schien. Die Frauen galten sowohl bei der Empfängnis als bei der Entbindung als besonders gefährdet: um die Dämonen irre zu führen, legten sie bei dem geschlechtlichen Umgang männliche Abzeichen an[3])

---

[1]) So heisst die Sitte, dem Toten die Extremitäten abzuschneiden und ihm (?) um den Hals zu hängen: Aisch. *Choeph.* 439; Soph. *El.* 445; Sch. Die abgeschnittenen Teile heissen *μασχαλίσματα* (Soph. *fr.* 566) oder *ἀπάργματα*, Sch. Ap. Rh. 4_{477}; *EM s v* 118_{22} ff. Vgl. auch Hsch., Phot., Suid. *μασχαλ.*, Riess, Rh. M. IL 1894 182 f.; Dümmler, Philol. LVI 1897 13 ff., der auch die Abschneidung der Genitalien in diesen Kreis zieht, und bes. Rohde, Ps. I² 322—326. Entgegengesetzten Zweck, die Konservierung der Seele, ihre Einfangung zum Zweck ihrer Wiedergeburt innerhalb des *γένος*, haben einige athenische und koische (*CIA* 395) Funeralgebräuche gehabt, wenn Jevons, *Class. rev.* IX 1895 247—250 sie richtig mit nordischen Sitten verglichen und gedeutet hat.

[2]) Diesem Zweck scheinen ausser den später anzuführenden Riten auch die beliebten Einreibungen oder Bestreuungen mit Mehl, Kleie, Thon, Gips, die namentlich im Kybeledienst (Apul. *met.* VIII 27 S. 731 Hild.; Aug. *c d* 7_{26} *dealbata facie*) und bei den Mysterien (Demosth. 18_{259} *καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις*; Harpokr. *ἀπομάττων*; Bekk., *Anecd.* 293_{18}; Nonn. *D* 27_{228} *ἐλευκαίνοντο δὲ γύψῳ μυστιπόλῳ*; vgl. 27_{204}; 29_{274}; 34_{144}; 47_{732}; parodistisch Arstph. *νεφ.* 260 f.; s. Dieterich, Rh. M. XLVIII 1893 279), jedoch auch sonst (z. B. Arstd. 24 I S. 485 Ddf.; Plut. *superst.* 3) üblich waren, wenigstens bisweilen gedient zu haben; vgl. die von Mannhardt, WFK I 543 besprochenen Gebräuche, ferner Nestle, Philol. n. F. IV 1891 502; Wilken, *Rev. col. intern.* III 1886² 237 f., der ebd. 238; IV 1887 347 auch die Trauerkleidung als ursprüngliche Vermummung fasst. Vgl Val. Max. II 6_{18} *Lycii, cum iis luctus incidit, muliebrem vestem induunt, ut deformitate cultus commoti maturius stultum proicere maerorem velint*: der hier angegebene Grund ist gewiss nicht richtig, vielmehr erinnert der Gebrauch an die unten *[904₁]* zu besprechenden, offenbar auf die Täuschung der Dämonen berechneten. — Von einer Unkenntlichmachung durch das Beschmieren mit Gips erzählt u. a. die Sage von der Zerreissung des Zagreus durch die Titanen; sie sollte offenbar ein solches Ritual erklären, an einen blossen Mummenschanz wird man bei einem derartigen Kultgebrauch gewiss nicht mit Lobeck, *Agl.* I 654 denken. — Indessen hat man diesen weitverbreiteten Riten auch mannichfache andere Bedeutungen untergelegt. Beschmierung mit Kot ist erstens Trauerabzeichen (ägypt., Diod. 1_{91}), ferner auch ein Abwehrmittel gegen bösen Blick (Io. Chrysost. *ep.* 1 *Cor.* 12_7 X S. 107 *ed.* Montfaucon 1732; Grünbaum, ZDMG XXI 1877 263), endlich dient Einreibung mit Thon oder Erde zur Reinigung; vgl. Hdt. 8_{27}; Jevons, *Introd.* 349 ff.; Geiger, Ostiran. Kult. 258. Lang, *Myth., rit., rel.* I 285 meint: *The idea clearly was, that by cleansing away the filth plastered over the body was symbolised the pure and free condition of the initiate.* Vgl. auch ebd. II 226; Weinhold, Abh. BAW 1896 18. Ueb. die Sage von Artemis, die sich durch Schlamm entstellte, s. u. *[§ 297]*.

[3]) In Weiberkleidern erwartet der koische Bräutigam die Vermählte (Plut. *qu. Gr.* 58), umgekehrt in Männerkleidern die spartanische

und suchten, während die Männer sich zu Bett legten, die Schwäche des Kindbetts zu überwinden[1]). Die letztere, noch jetzt weit verbreitete, den Anthropologen unter dem Namen Couvade bekannte Sitte, muss auch in Griechenland einst in Gebrauch gewesen sein; nach einer wahrscheinlichen Vermutung ist die Sage von der Geburt des Dionysos aus dem Schenkel des Vaters das *αἴτιον* zu einem solchen Ritual. — Ausser diesen Riten, über deren Bedeutung ein Zweifel nicht besteht, findet sich die Vertauschung der Kleider zwischen den Geschlechtern in einer Reihe von Kultgebräuchen[2]) und ebenso in einigen Mythen, die offenbar aus alten Kultlegenden hervorgegangen sind[3]). Namentlich in den Artemis- und Dionysoskulten der

---

Braut (Plut. *Lyk.* 15) den Gatten; und so opferten die römischen Frauen dem Mutunus Tutunus, Fest. *Mut. Tit.* 154 b$_{13}$; den argivischen Frauen war vorgeschrieben *πώγωνα ἐχούσας . . . συναναπαύεσθαι τοῖς ἀνδράσι τοῖς γεγαμημένοις*, Plut. *mul. virt.* 4 a. E. Vgl. F. Dümmler, Philol. LVI 1897 22—32. Hymenaios, der Ehegott, verkleidet sich in der Pelasgersage *[o. 857$_9$]* als Frau, Intp. Serv. V*A* 4$_{99}$; s. Thilo p. XXXVII f.; R. Schmidt, *Hymen.* S. 53. — Aus diesem Ritus erklärt v. Prott, *Fasti sacri* S. 4$_5$, der auch an die von Philoch. bei Macr. III 8$_3$ *FHG* I 386$_{15}$ erwähnte Verkleidung im Dienste einer attischen Aphrodite und an die koische Heraklessage *[492$_2$]* erinnert, einen Ritus beim samischen *ἱερὸς γάμος*, Athen. XII 30 525 E f., und den attischen Zeus Heraios, *CIA* I 4$_{21}$.

[1]) Im kyprischen Ariadnekult bestand die Sitte *ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Γορπιαίου μηνὸς δευτέρᾳ κατακλινόμενόν τινα τῶν νεανίσκων φθέγγεσθαι καὶ ποιεῖν ἅπερ ὠδίνουσαι γυναῖκες*, Plut. *Thes.* 20, von Frazer, *Golden bough* I 357 (‘*not a harvest celebration but a vintage one*’) nicht richtig gedeutet. Die Sitte ist im klassischen Griechenland früh verschollen: eine ähnliche tibarenische hebt Ap. Rh. 2$_{1011}$, eine korsische Diod. 5$_{14}$, eine iberische Str. III 4$_{17}$ S. 165 als etwas Absonderliches hervor, in Griechenland kannten diese Schriftsteller offenbar keine Parallele. Dass die Sage von der Schenkelgeburt des Dionysos in diesen Kreis gehöre, hat zuerst Bachofen, Mutterr. § 116 S. 256 (vgl. auch Lang, *Myth., rit. and rel.* II 223) erkannt, der aber ihren Sinn insofern missversteht, als er die Couvade für eine Fiktion erklärt, durch die der V. beim Aufkommen des Vaterrechts als zweite M. gedacht und dargestellt wurde. Zahlreiche Parallelen zu dem Mythos gibt Liebrecht, Zur Volksk. 490. Ueber die Couvade s. z. B. Lubbock, *Orig. of civil*[3] 12.

[2]) Auch hier stehen die dionysischen Gebräuche in erster Linie. Demetrios, dem Platoniker, wurde nach Luk. *calumn.* 16 zum Vorwurf gemacht, dass er *μόνος τῶν ἄλλων γυναικεῖα οὐκ ἐνεδύσατο ἐν τοῖς Διονυσίοις*. Ueber die *Hybristika* s. o. *[170 zu 169$_6$]*. Bei den Oschophorien waren Jünglinge als Mädchen (Lobeck, *Agl.* I 178 *v* denkt nicht m. R. an den *antiquus vestitus Ionum*) verkleidet, was die Sage von dem kretischen Zuge des Theseus herleitete (Plut. *Thes.* 23). Die Darstellung eines für dies Fest (oder vielleicht die Thargelien) verkleideten Jünglings will Hauser, Philol. LIV 1895 385 ff. auf einem rf. Vb. erweisen. Der makedonische Kult des Dionysos Pseudanor, den Polyain. 4$_1$ aus einer Waffenthat der Jungfrauen erklärt, gehört ursprünglich wahrscheinlich ebenfalls hierher. — Von Gebräuchen im Dienste anderer Gottheiten und Heroen kommen zunächst einige kleinasiatische in Betracht, die sich an den N. des Herakles knüpfen (vgl. Laur. Lyd. *mens.* 4$_{46}$ S. 81$_7$ u. über Kos, wo jedoch die ‘Thrakerin’ in den Dionysoskreis zurückführt, o. *[492$_2$]*). Natürlich ist die Omphalesage aus ähnlichen Kultelementen erwachsen. — Endlich ist der kyprische Kult der barbata Venus *corpore et veste muliebri cum sceptro et natura virili . . ., cui viri in veste muliebri, mulieres in virili veste sacrificant* (Intp. Serv. V*A* 2$_{632}$) zu vergleichen; jedoch war hier vielleicht der Zweck der Verkleidung ein anderer. — Anderes bei Lobeck, *Agl.* 173 ff; Back, *De Graec. caerim.* Diss. Berl. 1883 23 ff.

[3]) Als Mädchen wird Bakchos erzogen, Apd. 3$_{28}$; Anton. Lib. 10 [Kor. *fr.* 32] *εἰκασθεὶς κόρῃ*; Sen. *Oed.* 420 (*crine flavente simulata virgo*); Nonn. *D* 14$_{159}$ ff.; vgl. 20$_{229}$ und im allgem. R. Schmidt, *Hymen.* 53; Graef, Arch. Jb. VI 1891 43—48. Ueber Aisch.' *Lykurgeia* s Back, Phil. Jbb. CXXXV 1887 447. Ob die weibliche Bildung des Dionysos (*θηλύμορφος πλάττεται*, Korn. *c* 30 S. 177 Os.) damit zusammenhängt, ist zw. Ueb. die Erziehung des Achilleus s. o. *[668]*: dass der ebenfalls nach Skyros gehörige, mit Achilleus vielfach verknüpfte Theseus in Athen *[A. 2]* und in Kypros *[A. 1]* in einen zu unserm Kreis gehörigen Mythos verwoben ist, kann Zufall sein. Ueber die beiden vielleicht hierher gehörigen Leukippossagen s. o. *[159$_{12}$]*. Pentheus wird, als Frau verkleidet, von Dionysos durch die Stadt geführt, Eur. *Bakch.* 922 ff.; ob dies aus dem Kult stammt, ist aber zw. Die von A. G. Bather, *Journ.*

ostboiotischen Periode muss es zahlreiche Riten gegeben haben, bei denen die Mädchen als Amazonen Waffentänze aufführten, während die Jünglinge Weiberkleider anlegten[1]). Schon innerhalb der boiotisch-euboiischen Kultur scheint man in diesen bewaffneten Tänzerinnen Abbilder der unheimlichen Arestöchter gesehen zu haben, welche unheilbringend durch die Lüfte reiten[2]). Indessen ist dies schwerlich ursprünglich, sondern eher eine Kontamination zweier verschiedener Vorstellungen oder auch einfache Umwandelung der alten Vorstellung: die Analogie der übrigen, besser bekannten Riten spricht doch dafür[3]), dass es sich auch hier ursprünglich darum handelte, die Mädchen und vielleicht, wie es die Achilleussage andeutet, auch die Jünglinge[4]), die man in der Pubertätszeit besonders gefährdet wähnen mochte, unkenntlich zu machen und damit vor den ihnen nachstellenden Dämonen zu sichern.

Mit den Amazonen berühren sich in der boiotischen Kultur die ebenfalls dem Kultkreis der Artemis und des Dionysos angehörigen Thyiaden. Seitdem das ursprünglich eine Kommunion darstellende (731 ff.) Mainadentum verwendet wurde, die Dämonen abzuwehren, scheint man auch mit diesem Ritus eine Überlistung derselben bezweckt zu haben. Doch ist diese nach der gewöhnlichen[5]) Auffassung anderer Art wie bei den bisher besprochenen Zeremonien: die Dämonen wurden von den Menschen und den ihnen nützlichen Tieren wahrscheinlich auf die Tiere des Waldes abgelenkt[6]). Denn soweit die schwachen Reste dieser jüngeren, aber ebenfalls früh wieder verschollenen Vorstellung Vermutungen gestatten, wollten

---

Hell. st. XIV 1894 250 angeführten mittel- und nordeuropäischen Parallelen scheinen mir nicht überzeugend.

[1]) Die Zusammengehörigkeit beider Verkleidungen hat sich nur in der Sage von dem als Mädchen verkleideten Achilleus erhalten, dessen Geliebte Deidameia offenbar eine Amazone gewesen ist. Indessen darf auch ohne genügende äussere Beglaubigung angenommen werden, dass sich Knaben und Mädchen zugleich und in derselben Absicht vermummten, zumal es sich in beiden Fällen um Kulte der Art. und des Dion. handelt.

[2]) Vgl. o. *[616 f.]*. In der Achilleus-, Dionysos- *[283_{12} f.]* und Theseussage siegt der Held über die reisigen Mädchen, versöhnt sich aber dann mit ihnen oder nimmt eine von ihnen, wie in der Theseus- und ursprünglich in der Achilleus- und Heraklessage *[467_7]* zur Frau. Der Kampf stammt aus der Legende von den schlimmen Arestöchtern, die Versöhnung und Hochzeit vielleicht aus der zu dem Ritual mit der Verkleidung gehörigen Legende. Auf die Uebereinstimmung der Sagen ist nicht viel zu geben: eine wird der andern nachgebildet sein.

[3]) Weniger gut scheinen mir andere Erklärungen des Ritus. Jevons, *Introduct.* 255 leitet die Verkleidung der Geschlechter im Dionysoskult davon ab, dass die Zeremonie ursprünglich nur von Frauen vollzogen wurde; Hauser, Philol. LIV 1895 385—395 sieht in der Sitte einen Erntegebrauch.

[4]) In diesem Sinne hat namentlich Crawley, *Class. rev.* VII 1893 243 ff., der sich auf moderne Parallelen beruft, den dem Achilleusmythos zu Grunde liegenden Ritus gedeutet. J. G. Frazer ebd. 292 ff. denkt an Abwendung böser Einflüsse, wie des bösen Blickes. Lang ebd. 294 f. bestreitet bei diesem Mythos die Berechtigung der 'anthropologischen Methode'. Grosses Gewicht wird jedenfalls den Mythen hier nicht beigelegt werden dürfen: wie wenig auf sie zu geben ist, zeigt bei Dionysos der offenbar frei erfundene Zug, dass Kybele ihm die Stola schenkte, Apd. 3_{28}. Solche Mythen enthalten oft nur die Kultthatsache selbst, über deren Bedeutung darf man sie nicht befragen.

[5]) Doch fehlt es nicht ganz an einer Spur der Ansicht, dass die Mainaden wie die Amazonen als Männer erscheinen wollten. Der N. *Μιμαλλόνες* (Athen. V 28 198e; Str. X 3_{10} 468; Plut. *Alex.* 2; Ov. *a a* 1_{541} u. aa.) wird von Polyain. 4_1 *διὰ τὴν μίμησιν τῶν ἀνδρῶν* (vgl. Suid. *s v*; *EM Μιμαλλ.* 587_{53}) erklärt. Die Legende, mit der das motiviert wird, dass die Weiber dem K. Argaios einst Hilfe brachten, liegt auch dem Lemma *EM Μιμαλλ.* 588_{42} zu Grunde.

[6]) Dies wird, jedoch ohne Beziehung auf die Thyiadenriten, von Korn. 34 S. 206 hinsichtlich der von Artemis gesendeten Leiden ausgesprochen; vgl. u. *[§ 297]*.

die tobenden Bakchantinnen ebenso wie die Amazonen die Dämonen nachahmen, die verderbenbringend durch die Lüfte fahren, die Saaten im Unwetter vernichtend und Leiden aller Art bereitend[1]). Wie man sich jene Unholdinnen dachte, legten sich die rasenden Frauen Schlangen an[2]); so zogen sie unter grossem Getöse[3]) hinaus in die Einöde, in die dichten Wälder[4]), auf die hohen Berge[5]), wahrscheinlich[6]), damit die Unholdinnen, wenn sie meinten, dass dort oben der Geistertanz gefeiert werde, ebenfalls hinaufzögen und, dort sich tummelnd und wie die Mainaden das Wild zerreissend, Menschen und Felder verschonten. Die Dämonen galten als Wahnsinn erregend; auch gegen diesen wurde der Ritus angewendet. Das von den rasenden Frauen zerrissene Wild vertritt nunmehr die bedrohten Menschen: dementsprechend wurden mehrere alte Legenden, die sich eigentlich auf die Zerreissung des von den Thyiaden genährten Dionysoskindes bezogen, so umgedeutet, dass die Frauen, weil sie an das Wunder des Ersatzes von Menschen- durch Tierleiber nicht glauben wollten, ihren eigenen Sohn für ein Tier hielten und ihn zerrissen. In diesem Sinn scheint die Sage von der Zerreissung des Pentheus, dessen Namen ursprünglich dem Dionysos[7]) zukam, erzählt gewesen zu sein[8]), und auch die Sagen von den

---

1) Vgl. o. *[840_5]*. Die Vergleichung der Rachedämonen mit den Mainaden findet sich auch noch in späterer Zeit, z. B. bei Aisch. *Eum.* 499.

2) Schlangen in den Haaren erwähnen z. B. Eur. *Bakch.* 101; Athen. V 28 198e; Hor. *c* II 19_{18}; Nonn. *D* 27_{235}; vgl. auch 14_{355}; Klem. Alex. *protr.* II 12 S. 11 Po.; Arnob. 5_{19}. Eine derartige Mainade zeigt z. B. das monochrome weissgrundige Vb. München 332. Von Umgürtung mit Schlangen sprechen Eur. *Bakch.* 687; Philostr. *im.* II 17 S. 366_{17} K.; Nonn. *D* 9_{129}; 14_{363}; Cat. 64_{258}. Von Olympias sagt Plut. *Alex.* 2 *ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις*, was allerdings, wie Rapp, Rh. M. XXVII 1872 13 m. R. bemerkt, als nichtgriechische Sitte beschrieben wird. Eine Schlange lässt Pamphaios auf dem rf. Vb. *Mon. d. i.* XI xxiv sich um den Arm einer Mainade winden; ebenso ein schönes Rlf. bei Zoega, *Bassi ril.* II lxxxii.

3) Dies wird unzählige Mal hervorgehoben; vgl. z. B. Pratinas *PLG* III 558_1 *ἐμὲ δεῖ κελαδεῖν* (über Dionysos *κελαδεινός*, Artemis *κελαδεινή*, *κελαδοῦσα* und die gleiche Bezeichnung der Thyiaden s. Dilthey, Rh. M. XXV 1870 328 u. o. *[240_3]*), *ἐμὲ δεῖ παταγεῖν*. Danach heisst Dionysos *Βρόμιος* (Aisch. *Eum.* 24; Pind. *fr.* 75_{10} u. sehr oft), *ἐρίβρομος* (Hom. *h* 7_{56}; 26_1; Anakr. *fr.* 11; Panyas. *fr.* 13_2; Orph. *h* 30_1; 45_4; 48_1; Dion. *P.* 576), *ἐριβρεμέτης* (Orph. *h* 49_3; Dion. *P.* 578). — Vgl. auch Hom. *h* 26_9 *βρόμος δ' ἔχεν ἄσπετον ὕλην*.

4) Hom. *h* 5_{386} *ἤιξ' ἠύτε μαινὰς ὄρος κατὰ δάσκιον ὕλῃ* (mit X 460 die älteste Erwähnung des Mainadentums); Anakr. *fr.* 11. Ueber *δαῦλις* s. o. *[92_1; 127_2; 181_8]*; über *δρίος* o. *[244_2]*; aus *ἴδη* ist der N. Idas *[o. 341 f.]* geschöpft.

5) Hom. *h* 5_{386}; Alkm. *fr.* 34 (die Beziehung auf Bakchantinnen ist nicht ganz sicher); Arstph. *Θεσμ.* 997; Anakr. *fr.* 2_4 f.; Pratin. *PLG* III 558_1 u. s. w.

6) Allerdings ist diese Absicht weder bezeugt noch bisher durch sichere antike Analogien zu erweisen. Aber was sonst noch etwa in Betracht käme, die Annahme eines kausalen Verhältnisses zwischen Sturm und Fruchtbarkeit und der Wahn, dass durch Nachahmung des Sturmes die Fruchtbarkeit vermehrt werden könne (Rapp bei Roscher, ML II 2248), ist ebenfalls nicht glaubwürdig überliefert, dabei weniger im Einklang mit den Mythen und zugleich innerlich weniger wahrscheinlich. Vgl. u. *[§ 297]*.

7) S. o. *[733_1]*.

8) Allerdings hat Hartwig, Arch. Jb. VII 1892 153—164_1, dem sich Haupt, *Diss. Hal.* XIII 1896 113 f. in der Hauptsache anschliesst, aus einem rf. Psykter (des Pamphaios?), auf welchem bei einer Mainade der N. Galene steht, sowie aus aa. älteren Vbb. gefolgert, dass bei Aischylos (*fr.* 183 N²; vgl *Eumen.* 26) nicht die eigene M., sondern ein gewöhnlicher Mainadenschwarm, gegen welchen Pentheus kämpfte, die That vollbrachte. Ist dies richtig, so hat Euripides in den *Bakchen* die Sage nicht nach Aischylos' *Edonen* (Haupt a. a. O. 142) oder z. T. nach desselben *Bassarai* (ebd. 146) frei umgestaltet, sondern ihre echte Form nach älterer Quelle teilweise wieder hergestellt: das beweisen die redenden N. Agaue und Autonoe (schon Hsd. *Θ* 977), die zugleich zeigen, dass Pentheus ursprünglich nicht die eigene Schuld, sondern die seiner M. und seiner Tante büsste. — Von Eurip. ist die ganze folgende

Proitiden[1]), von den Minyaden[2]), ferner der ganze Mythenkreis, der dem Typus der Pandareos- oder Pandionsage[3]) folgt, haben vermutlich einst diese Bedeutung gehabt[4]). — Entsprechend dieser Umformung und Umdeutung des Enthusiasmos der Thyiaden veränderte auch der demselben Kultkreis angehörige, ebenfalls eine Erfüllung mit der Gottheit bezweckende Ritus der *Αἰώρα*[5]) Form und Inhalt. Statt der Menschen wurden Opfertiere[6]) oder auch Puppen[7]) aufgehängt, welche die mit ihren Gespenstern durch die Luft fahrende Göttin statt der Menschen ergreifen sollte.

275. Weniger als bei den meisten andern antiken Völkern tritt bei den Griechen das Bestreben hervor, sich mit den bösen Geistern in ein gutes Verhältnis zu setzen: die Anschauung scheint tief in dem hellenischen Volkscharakter begründet, dass man das Böse wohl bekämpfen, sich unterwerfen, nicht aber sich geneigt machen müsse. Absolut[8]) freilich kann dieser Satz, abgesehen von der während der ersten Perioden der griechischen Religionsgeschichte fortdauernden Beeinflussung durch den Orient, schon deshalb nicht gelten, weil die griechischen Kulte zu allen Zeiten widerstrebende Elemente enthielten. Viele alte Riten, die

Litteratur beeinflusst, s. z. B. Apd. 3_{36}; Hyg. *f.* 184; Nonn. *D* 44. Die ausführliche Erzählung bei Ov. *M* $3_{511-733}$ verschmilzt Eurip. mit Theokr. *id.* 26. Mehrere neue Züge bietet Opp. *Kyn.* $4_{230-319}$, bei dem z. B. die Dionysosammen vorher in Panther verwandelt werden. Auch in der Kunst (vgl. bes. O. Jahn, Penth. u. die Mainaden, Kiel 1841) ist Eur.' Einfluss wie gewöhnlich nachhaltend. Besonders wichtig scheinen die Gemälde im jüngeren Dionysostempel zu Athen (Paus. I 20_3; vgl. o. *[30_3]*) gewesen zu sein; Milchhöfer, Arch. Jb. IX 1894 82 will ihren Einfluss auf Vbb. (vgl. Huddilston, *Gr. trag.* 88—94), Talfourd Ely, *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 153 ff. auf pompejanischen Wbb. erkennen. Ueber ein Basrlf. vgl. Borsari, *Bull. comm. arch. comm. di Roma* XV 1887 215—219 T. XIII. — Darstellungen aus der aischyl. Pentheustril. will Arnold, Festgr. d. phil. Gesellsch. zu Würzb. 1868 S. 142—157 auf einer Sp.kapsel aus Brz. erkennen.

1) S. o. *[181_9]*.

2) S. o. *[80_{13}]*.

3) S. o. *[S. 80; 92_4; 127; 272_1]*. Die von U. Koehler aus *CIA* II 554b S. 421 (v. Wilamowitz-Möllendorff, Kyd. 132 f.; Usener, Göttern. 62) erschlossene, durch Phot. *Πάνδια* und Bekker, *Anecd.* I 292_{10} bezeugte Verknüpfung zwischen dem altattischen Zeusfest Pandia und Pandion ist gewiss nicht älter als die kleisthenische Phyleneinteilung und wahrscheinlich nur des Namensanklangs wegen hergestellt (vgl. u. *[S. 938_1]*). Den N. des in diesen Kreis gehörigen Itylos erklärt Fick, Personenn.² 427 aus *ἴσσα* 'Los'.

4) Gewiss ist nicht mit Bachofen, Mutterr. 212; 229 u. s. w., dem viele Neuere folgen, an die Schilderung einer prähistorischen Gynaikokratie zu denken.

5) S. o. *[735_1]*.

6) Eine gelbe Ziege wird der thessalischen Hekaerge aufgehängt, Anton. Lib. 13.

7) Hierauf weist die delphische Zeremonie im Chariladienst, eine mit einem Seil umwundene Puppe zu begraben, Plut. *qu. Gr.* 12. Vgl. die römische Zeremonie der *Oscilla*: Fest. *oscillum* und *oscillantes* S. 194b 9 f.; *VG* 2_{389}. Das wird auf die *Αἰώρα* übertragen; vgl. noch myth. Vat. I 19; II 61. Bei Serv. zu *VG* a. a. O. werden (nach Lucan.??) *in Orpheo* (*fr.* 269 Ab.) die *oscilla* als *membra virilia* bezeichnet, die, aus Blumen gefertigt, scherzhaft hin und her bewegt wurden. Damit hängt vielleicht zusammen, dass die Hirten nach dem von Rohde, Rh. M. XXV 1870 557 herausgegebenen Scholion zu Luk. *dial. mer.* 7_4 den infolge von Ikarios' Ermordung unter ihnen ausgebrochenen Wahnsinn wieder los werden *πήλι[ν]α ποιήσαντες αἰδοῖα καὶ ἀναθέντες*, wodurch es möglich ward, die Legende von Ikaria zur Begründung der üppigen Haloa zu benutzen. — Auch die *Maniae* (Macr. *S* I 7_{34}; Fest. *Manias* 129a$_{26}$; vgl. *ep.* Fest. 144_6 *Maniae*; 239_1 *pilae et effigies*; Varro *sat. fr.* 463 Buech.; Marquardt-Wissowa 193) gehören in diesen Kreis; sie tragen den N. der Göttin Mania, d. i. Hekate, weil die sich aufhängenden Mädchen ursprünglich der Göttin gleichgesetzt wurden. Endlich sind hier auch die von Macrob. *S* I 19_{31} (nach Varro?) erwähnten Opfer an Dis zu nennen; dagegen ist die *pendula turba* bei Prop. V (IV) 1_{18} mit Unrecht hierher gezogen.

8) v. Wilamowitz-Möllendorff, Her. II² 260_1 hat, wie die folgenden Erörterungen zeigen werden, diesen richtigen Gedanken zu allgemein ausgedrückt.

eine Erfüllung des Menschen mit dem Numen oder eine Versöhnung der gut oder wenigstens neutral gedachten Gottheit durch feuerlose Opfer, später durch Rauchopfer bezweckten, wurden in der Zeit, da die chthonischen Kulte überhand nahmen, in Beziehung zu bösen Dämonen gesetzt; und als diese später allmählich unter dem Einfluss der Kunst ihren tückischen Charakter wieder abstreiften, als Gebräuche, die der Abwehr der feindlichen Mächte gegolten hatten, nach und nach einen versöhnlicheren Charakter annahmen, kann es kaum an Zwischenformen gefehlt haben, wo man die Dämonen zwar schon versöhnte, aber doch noch als feindliche Wesen fürchtete. — Die ziemlich zahlreichen Riten, von denen sich vermuten lässt, dass sie einst ein freundschaftliches Verhältnis zu den bösen Mächten herbeizuführen bezweckten, sind, wie es sich aus dem Gesagten erklärt, sehr ungleichartig und gehören verschiedenen Perioden der Religionsgeschichte an; formal lassen sie sich in zwei Klassen teilen: die eine, den späteren Kulten näher stehende, will die als selbständige persönliche Wesen gedachten Dämonen durch ihnen genehme Opfer versöhnen, die andere will den Menschen mit ihnen erfüllen. Vollständig lässt sich freilich auch dieser Unterschied nicht durchführen, denn Riten, die ursprünglich der zweiten Klasse angehörten, haben später eine Deutung erfahren, die sie denen der ersteren zuweist; aber für den Überblick ist keine andere Einteilung geeigneter. Wir betrachten in diesem Paragraphen die auf die Begütigung der Dämonen gerichteten Opfer.

Das gewöhnlichste Mittel, die Geister zu versöhnen, ist die Bewirtung mit Honig[1]); wahrscheinlich nach ihm heisst das Entsühnen *μειλίσσειν*[2]). Nach der besänftigenden Honigspende sind wahrscheinlich[3])

[1]) Ueber Honig u. Bienen in der griech. Mythol. vgl. Roscher, Nekt. und Ambrosia, Leipz. 1883; W. Robert-tornow, *De apium mellisque apud veteres significatione et symbolica et mythologica*, Berl. 1893; Cook, *The bee in Greek mythology, Journ. of Hell. stud.* XV 1895 1—24.

[2]) S. zuerst *H* 410. Die Ableitung der Worte *μείλια*, *μείλιχος* (äol. *μέλλιχος*), *μειλίσσω* von *μέλι* wird durch den Sinn so empfohlen, dass sie m. E. in erster Linie in Betracht zu ziehen ist, obwohl die Lautvorgänge nicht vollständig klar sind. Vgl. u. *[A. 3]*.

[3]) Schwierigkeiten bereitet freilich die arkadische Inschrift, Lebas, *Pel.* 337 *Διὶ Μελιχίῳ* (neben einem arkad. PN. *Μειλίχων*): arkadisch würde **Μήλιχος* äolischem *Μέλλιχος* (Alk. *fr.* 55; Meister, GD I 44) entsprechen. Nachdem Bechtel in Bezzenbergers Beitr. VIII 1884 305 dies Verhältnis als eine 'alte Reminiscenz' bewahrend bezeichnet hatte, hat Meister, GD II 97 die Zusammengehörigkeit von *Μειλίχιος* und *μείλιχος*, *μίλιχος* überhaupt für unmöglich erklärt, und die Ableitung von *μέλι* bestreiten auch Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 134 und Brugmann, Gr. Gramm.[3] 74. Letzterer führt *μέλλιχος*, *μήλιχος* auf einen Stamm **μελν-* zurück, den er zu *mitis*, *mitrá* stellt; Kretschmer nimmt ebenfalls eine Konsonantenassimilation an, bezeichnet aber die Ableitung des Wortes als dunkel und stellt den andrischen *Μελίχιος [909_1]* (ebd. 233) zweifelnd zu *μῆλον* (vgl. *Μηλίχιος* auf Inschr. von Thera, *CIG* III 406; Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 216). Meister dagegen nimmt eine sehr alte, in neuerer Zeit z. B. von Movers, Phoen. I 326_1; Renan, *AIBL* XXIII 267_1; Foucart, *Bull. corr. hell.* VII 1883 513; Maass, *Suppl.* XXXVII; Lewy, Sem. Fremdw. 242; M. Mayer in Roschers ML II 1519 ff. und Höfer ebd. 2561 empfohlene Vermutung auf, nach der der N. phoinikisch ist. Falls der göttliche N. des Erfinders der Fischergeräte bei Eus. *pr. ev.* I 10_9 H. *Μειλίχιος* lautete, muss es in der That einen phoinikischen Gott מלח 'Fischer' gegeben haben; aber dieser entspricht begrifflich dem griechischen Meilichios nicht. Man hat daher in neuerer Zeit — wie gelegentlich schon früher — vielmehr phoinik. מלך 'König' und den von Sil. It. 3_{104} erwähnten gehörnten Fürsten von Kalpe Milicus, den S. eines Satyrs und der Myrike, verglichen. Allein dieser zeigt weder eine Beziehung zu מלך noch zum Meilichios, und der Punkt, von dem aus die alte Vermutung

Zeus[1]) und Dionysos[2]) Meilichios genannt worden. Thatsächlich finden sich auch Honigopfer an die chthonischen Mächte[3]); Kerberos[4]) und die Schlangen[5]), in denen man in vielen Heiligtümern Unterirdische verehrte, werden mit Honigspenden oder Honigkuchen besänftigt, und die Königin der Unterwelt heisst Melitodes[6]). Wahrscheinlich von den Sühnungen sind Priesterinnen *μέλισσαι* genannt worden[7]). — Neben dem Honig wird später zwar

---

neuerdings zu Ehren gekommen ist, scheint mir überhaupt trügerisch, da Gottesn. oft von einem Dialekt in den andern gewandert sind, ohne sich dessen Lautgesetzen anzupassen. Die durch die Ableitung von *μείλιχος* gegebene Deutung des N. Meilichios ist im Altertum allein bezeugt. Plut. *Isis* 48 bezeichnet Aphrodite als *μειλίχιος* und gibt *fort. Rom.* 10 die *Fortuna Obsequens* durch *μειλίχιος* wieder; eben derselbe stellt (*coh. ira* 9) den Zeus M. dem *Μαιμάκτης*, ferner (*Anton.* 24; vgl. *symp.* I 1_{2}) dem Dionysos Omestes den *χαριδότης* oder Meilichios gegenüber; (Arsttl.) *mund.* 7 401 a_{24} B. nennt den Zeus Meilichios zusammen mit dem *φίλιος, ξένιος* u. s. w. Nach Bekk., *Anecd.* I 34_{14} waltet Zeus M. *ἐπὶ τοῖς μείλιχα* (*δρῶσιν*) und die Zusammenstellung mit den *μείλιχα, μειλίγματα* findet sich auch sonst. Unmöglich ist es ferner, den Zeus und Dionysos Meilichios von dem *ἀμείλικτος* (Ap. Rh. 3_{337}), den *θεοὶ Μειλίχιοι* in Myonia (nächtliche Opfer, Paus. X 38_{8}; vgl. die larisaiische Inschr. *[909₁]* und die *δαίμονες μειλ.*, Phlegon. *macr.* 4 S. 204_{13} W.), den Nymphai *Μειλίχιαι* die, nach einer Versinschrift von Astypalaia (*IGI* III 199_{3}) mit Pan verehrt werden, und der thespischen *Μιλίχη* [909_{1}] zu trennen oder die letzteren Beziehungen, die unmöglich zu מלך gestellt werden können, sämtlich für missverständliche Bildungen zu halten. — Ebenso scheinen Hoffmann, Gr. Dial. I 144 und Rohde, Ps. I² 273_{1} zu urteilen.

[1]) Kultstätten: a) mehrere in und bei Athen, z. B. im Peiraieus; vgl. Arstph. *νεφ.* 408; 864; v. Prott, *Fasti sacri* 1 (*Μιλίχ.*) und von Neueren Korioth, *De Atticorum Iove Milichio*, Münster Diss. 1858; Band, Att. Diasien S. 11. S. auch o. [48_{1} *f.*]. — b) Chalkis, *CIG* 2150. — c) Orchomenos in Boiotien, ebd. 1568 = *CIGS* I 3169; vgl. Dittenberger, *De inscr. Orchom. Ind. sch.*, Halle 1888 VI. — d) Thespiai, *CIGS* I 1814 (*Διὸς Μιλίχω κὴ Μιλίχη*). — e) Larisa, Ath. Mitt. XI 1886 336; vgl. *bull. corr. hell.* XIII 1889 392_{8} (*Διὶ Μειλιχίῳ καὶ Ἐνοδίᾳ*). — f) Sikyon, Paus. II 9_{6}; Mzz. — g) Argos, Paus. II 20_{1} f.; Mzz. — h) Megalopolis, Lebas, *Pelop.* 337 (Immerwahr, Kult. u. Myth. Ark. 27; 30). — i) Andros, Pernice, Ath. Mitt. XVIII 1893 9. — k) Nisyros, *IGI* III 95 f. — l) Chios, ebd. XIII 1888 223. — m) Alexandreia, Achill. Tat. 5_{2}. — n) In Alaisa wird ein *Μειλιχιεῖον* *CIG* 5594 (= *IGSI* 352)$_{16}$ erwähnt, *Μειλίχιον* auf Inschr. aus Elateia, *CIGS* II 174. Ueber *Meelikiieis Ioveis* auf einer oskischen Inschr. aus Pompei s. Grassmann, KZ XVI 1867 103. — Vgl. auch Orph. *h* 73_{3}; *AP* 9_{581}; Arstd. *or.* I 11 Ddf.; Eust. *χ* 481 1935_{8}. — Zeus Meilichios erscheint auf Rlfs. aus dem Peiraieus (*ἐφ. ἀρχ.* 1886 49; Farnell, *Cults of Gr. st.* I T. IIa), Weihgeschenken aus dem munichischen Asklepiosheiligt., bisweilen als Schlange (Furtwängler, Sitz.ber. BaAW 1897 406 f.).

[2]) Naxos, Athen. III 14 S. 78c; Eust. *ω* 341 S. 1964_{16}; Studemund, *Anecd.* I 268; vgl. Plut. *es. carn.* I 2.

[3]) Sophokl. scheint die zur Totenspende heraufströmenden Schatten mit Honig suchenden Bienen verglichen zu haben (*fr.* 795). Für die Seelen der in der deukalionischen Flut Umgekommenen warfen die Athener *ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μάξαντες* in den Schlund am Olympieion, Paus. I 18_{7}. Vgl. über diese Honigspenden Stengel, Herm. XXIX 1894 281—289; Herzog ebd. 625; Samter, Familienfeste, Berl. 1901 S. 84 ff.

[4]) V*A* 6_{420}; Sch. Arstph. *Lys.* 601 (Suid. *μελιτοῦττα*); Apul. *met.* 6_{19}; Dietze, Philol. LIX 1900 141 erkennt in diesem Zuge, dessen Alter Rohde, Ps. I² 305 bestreitet, m. R. einen ursprünglichen Bestandteil der Legende.

[5]) Vgl. z. B. von Athen Hdt. 8_{41}; Hsch. *οἰκουρὸν ὄφιν*; von Lebadeia Paus. IX 39_{11} (s. auch Arstph. *νεφ.* 506; Suid. *μελιτοῦττα*; Lukian. *dial. mort.* 3_{2}; Philostr. *v. Ap.* 8_{19}; von *μᾶζαι* spricht Max. Tyr. 14_{2} S. 250 R.); V*A* 4_{484} hat das auf den Hesperidendrachen übertragen. S. auch Herondas 4_{90}. Für Sosipolis, den Schlangengeist von Olympia [142_{11} *f.*] werden *μᾶζαι μεμαγμέναι μέλιτι* hingesetzt, Paus. VI 20_{2}.

[6]) Theokr. 15_{94}; Schol.; Porph. *α π* 18. Ueber Meliboia s. o. [172_{3}; 249_{3}].

[7]) Vgl. ausser dem o. [*S.* 136_{2}] Bemerkten die delphische *μέλ.* (Pind. *P* 4_{60}). Spuren einer solchen Institution will man auch im Dienst der ephesischen Artemis finden: ihre vielbrüstige Statue im Vatican zeigt an der Seite die Biene (vgl. auch die Mzz., Head *h n* 494), und die *ἱστιάτορες* hiessen *ἐσσῆνες* (Paus. VIII 13_{1}; vgl. *EM* 383_{30} *ἐσσὴν ὁ βασιλεὺς κατὰ Ἐφεσίους ἀπὸ μεταφορᾶς τοῦ μελισσῶν βασιλέως* [diese Deutung lag vielleicht schon Kallim. *h* 1_{66}; *fr.* 508 vor]; *IBrM* III S. 85; Müller, Dor. I 388). Doch gehört dies wahrscheinlich in einen anderen Kreis; s. u. [*§ 297*]. — 'Persische Artemis'

nicht im Dienste der Unholden, aber doch bei der Totenspende auch Wein verwendet; bei Sühnungen war überdies auch die Feige[1]) üblich. Die mit der letzteren Frucht vorgenommenen Riten sind besonders deshalb wichtig, weil sie Spuren davon zeigen, dass die Verwendung dieser süssen Substanzen ursprünglich einen andern Zweck hatte, als die Dämonen geneigt zu machen. Die zur Sühne bei den Thargelien geschlachteten Menschen (s. u. S. 923) bekommen Feigen in die Hand[2]) oder es werden ihnen solche um den Hals gehängt[3]). Man glaubte wahrscheinlich, dass der Feige eine averrunzierende Kraft innewohne; dieselbe Vorstellung lag für den Honig, den man seiner antiseptischen Wirkung wegen früh zum Einbalsamieren der Leichen verwendete und der das reale Substrat für die mythische Vorstellung von dem Göttertrank und der Götterspeise geworden ist, sehr nahe. Wir wissen, dass man im Glutsaft der Reben, in der Feige Teile des mächtigen Himmelsfeuers enthalten wähnte (S. 785 f.) und dass man auch den Honig als vom Himmel herabgeströmt ansah (S. 819). Demnach hat man in einer allerdings sehr fernen Vergangenheit diese süssen Stoffe wahrscheinlich nicht verwendet, um die Dämonen zu besänftigen, sondern um den vorausgesetzten schädlichen Stoff unwirksam zu machen. Aber noch andere Vorstellungen scheinen mitgewirkt zu haben, diese Substanzen für die chthonischen Kulte geeignet erscheinen zu lassen. Manche Spuren führen auf die Vorstellung, dass man die Dämonen durch berauschende Getränke wehrlos, sich unterwürfig machen könne[4]). Ferner waren Honigspenden von alter Zeit her im Regenzauber wichtig (S. 819); wurde nun die Dürre als Werk boshafter Dämonen betrachtet, so lag es nahe, zu glauben, dass diese durch die Spende versöhnt würden, zumal da inzwischen längst die Sitte aufgekommen war, die Götter mit Honig, mit Honigtrank, später mit Wein zu bewirten. So mögen noch andere Gründe für das Aufkommen der *μειλίγματα* wirksam gewesen sein, denn der Honig und die Biene haben seit alten Zeiten noch gar mancherlei, nicht immer verständliche Bedeutungen im Kult[5]); jedenfalls ist mit den hier

mit zwei Löwen in der Hand, Unterleib einer Biene(?), archaischer Goldschmuck aus Kamiros: Salzmann, *Nécrop. T.* I.

[1]) Die Feige heisst Führerin zum heiligen Leben, Athen. III 6 S. 74d; vgl. auch Hsch. und Phot. *ἱερὰ συκῆ*. Anderes bei Töpffer, AG 249; über die Feige bei den *φαρμακοί* *[923₇]* s. auch Brock, Monatsk. 49; über Zeus *Συκάσιος* Eust. *η* 116 S. 1572₅₆; über den lakonischen Dion. Sykites (Sykeates, Hsch. *s v*) Sosib. Lakon, Athen. III 14 S. 78c (Eust. *ω* 341 S. 1964₁₆).

[2]) Tz. *Chil.* 5₇₃₆.

[3]) Hellad. bei Phot. 279 S. 534a 4 B.

[4]) Ueber Triton s. o. *[278₁₂]*, über Silenos V*G* 6₁₃ ff. (Intp. Serv. ebd. ₂₆); Ail. *v h* 3₁₈; vgl. Bakch. *fr.* 2 B.; Cic. *Tusc.* I 48₁₁₄ u. o. *[213₆]*, über ein satyrähnliches Gespenst, das Apollonios von Tyana berauscht, Philostr. *v. Ap.* 6₂₇; Roscher, Abh. SGW 1900 S. 30 des S.-A. Bei Aisch. *Eum.* 728 (vgl. 173; Eur. *Alk.* 12 f.; 32) macht Apollon die Moiren trunken: das ist gewiss nicht ganz freie Erfindung, wie Weizsäcker bei Roscher, ML II 3101 glaubt. — Moderne Parallelen bei Mannhardt, Bk. I 96 ff.; vgl. auch Laistner, Räts. d. Sph. II 204 f. — Geschieht die Berauschung der Dämonen zu dem Zweck, dass sie die Zukunft verkündigen, so berührt sie sich einerseits mit den in den Mythen von Wasserdämonen vorkommenden Bindungen (vgl. auch die naxische Sage von dem durch Dionysos mit Weinreben gebundenen Glaukos, dem Räuber der Ariadne, Theolyt. v. Methymna bei Athen. VII 47 S. 296ab), andererseits aber auch mit der ursprünglich verschiedenen Vorstellung, dass der Mensch, durch den Genuss des dämonischen Rauschtrankes in einen ekstatischen, mantischen Zustand versetzt werde *[925₁ f]*. Der berauschte Gott wurde dann als das göttliche Gegenstück zu dem berauschten irdischen Propheten gedacht. Aehnliches beobachten wir bei Bakchos, bei den Thriai *[925₁]* und vielen anderen göttlichen Wesen.

[5]) Ueber den Mythos von den Musen,

besprochenen Riten zwar sehr früh, aber doch erst infolge einer nachträglichen Umdeutung der Zweck verbunden worden, die bösen Geister zu beschwichtigen.

Die übrigen Mittel zur Versöhnung der Dämonen entfernen sich alle viel weiter von den älteren religiösen Vorstellungskreisen: sie beruhen alle auf einer Selbsterniedrigung des Menschen, setzen demnach eine Anschauungsweise voraus, die sich erst entwickeln konnte, als der Glaube, dass das Leben des Menschen von übermächtigen bösen Dämonen bedroht werde, schon zur Herrschaft gekommen war. Von der grossen Klasse der hierher gehörigen Riten bilden die erste Gruppe die verschiedenen Kasteiungen. Sie decken sich nahezu vollständig mit den Trauerzeremonien, teils weil sie sich aus diesen entwickelt haben, teils weil sie nachträglich zu äusseren Zeichen der Trauer geworden sind. Weit verbreitet ist das Fasten, die *νηστεία*. Isis[1]) und Kybele[2]) stellten bekanntlich in dieser Beziehung strenge Anforderungen an ihre Gläubigen, aber auch Demeter; der vorletzte Tag der Thesmophorien war ein Fasttag[3]). Eine andere Art der Kasteiung ist die Zerreissung des Gesichtes und des Busens, sowie die Geisselung: durch das fliessende Blut sollte der Durst der Unterirdischen gestillt werden[4]). Auch hier waren es später barbarische, und zwar ausser Isis[5]), Kybele[6]) und Bellona[7]) namentlich semitische Gottheiten[8]), die durch die Strenge ihrer Forderungen hervorragten; aber während der boiotischen Periode muss die Sitte selbst in Griechenland weit verbreitet gewesen sein. In den Resten der damals berühmten Kulte, besonders im Dienste der Artemis[9]) und des mit ihr gepaarten Dionysos[10]) haben sich bis in die spätere Zeit[11]) Spuren dieser auch im Totenkult üblichen[12]) Riten erhalten. Als ursprüngliche Trauerzeichen sind ferner aufzufassen die Verhüllung des Hauptes[13]), die in den meisten römischen,

die als Bienen den Athenern nach Ionien vorausfliegen (Philostr. *im.* II 8_5; Himer. 10_1 S. 66 Dübner), s. u. *[§ 297]*. — Anton. Lib. 13 erzählt von einer Nymphe Othreis, die, nachdem sie dem Apollon den Phagros geboren, dem Zeus den Meliteus gebiert; diesen setzt sie im Walde aus, wo ihn Phagros, von Bienen genährt, findet. Durch die alexandrinische Dichtung scheinen Reste einer alten Kultlegende durchzuschimmern. — Honig im Liebeszauber: Ath. Veda I 34; vgl. Weber, Ind. Stud. IV 1858 429.

1) S. z. B. Hdt. 4_{186}.

2) S. z. B. Tertull. *ieiun.* 16.

3) Vgl. Arstph. *ὀρν.* 1519; Korn. 20; Plut. *Is.* 69; *v. Demosth.* 30 (Mommsen, Feste d. St. Ath. 321). Ueb. die römischen *Fordicalia* vgl. z. B. Ov. *F* 4_{657}; *ieiunium Cereris*, Liv. XXXVI 37_4. Fastenfest in Tarent, Ail. *v h* 5_{20}.

4) Varro Intp. Serv. *VA* 3_{67}. — Ueber Selbstverstümmelung als Ablösung alter Menschenopfer s. Wilken, *Rev. col. internat.* IV 1887 362.

5) Z. B. Hdt. 2_{61}; Lact. II 21.

6) Prop. III 15 (II $22)_{15}$; Stat. *Th.* 10_{170}; Apul. *m* 8_{28}; Min. Fel. *Oct.* 22_4; 24_4; Tertull. *ap.* 25.

7) Tib. I 6_{45}; Hor. *s* II 3_{223}; Luc. *Phars.* 1_{565}; Lampr. *v. Comm.* 9; Treb. Pol. *v. Claud.* 4 (*die sanguinis*).

8) Vgl. z. B. Luc. *dea Syr.* 50.

9) Bes. Artemis Orthia in Sparta, Xenoph. *resp. Lac.* 2_9; Paus. III 16_{10}; VIII 23_1; Plut. *Arstd.* 17; Serv. *VA* 2_{116}; Sch. zu Hor. *c.* I 7_{10}; Lact. Stat. *Theb.* 8_{437}; myth. Vat. I 173; II 202; anderes bei S. Wide, Lak. Kulte 99 f. Vgl. auch Kallim. *h* 4_{321}.

10) Trieterisches Fest in Alea, Paus. VIII 23_1. Plut. *def. or.* 14 spricht von *ἡμέραι ἀποφράδες καὶ σκυθρωπαί, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοὶ νηστεῖαί τε καὶ κοπετοί* . . .

11) Die Sitte wurde bekanntlich von den Christen nachgeahmt. Vgl. z. B. Prud. *Perist.* IX 1061.

12) S. z. B. Sch. Pind. *O* 1_{146} *Βοιωτοὶ γὰρ αἱμακουρίας τὰ τῶν νεκρῶν ἐναγίσματα καλοῦσιν.* Schon in der 'mykenischen Zeit' scheinen sich Klageweiber zu finden, die Kopf oder Brust zerschlugen, Furtwängler, Sitz.ber. Ba AW 1899² 563. — Daher gehören Geisselungen zur Adonisklage, s. u. *[S. 971₅]*.

13) Als Zeichen der Betrübnis, z. B. *Ω* 162; Hom. *h* 5_{197}; Eur. *Or.* 42; 272; *Hek.* 430;

aber auch in einigen griechischen Kulten[1]) vorgeschrieben war, ferner die Auflösung und Zerraufung des Haares[2]), die bei den Gallen[3]), dann aber auch — natürlich unter griechischem Einfluss — in Italien bei verschiedenen Festen üblich war[4]). Auch die Entblössung der Füsse, die, allerdings später umgedeutet[5]) und ohne Rücksicht auf den Trauercharakter der Zeremonie (so wie noch jetzt bei den Mohamedanern), fast allgemein im Kult angewendet wurde[6]), hat bisweilen ausgesprochen lugubre Bedeutung gehabt[7]). Nicht zweifelhaft ist das Bestreben, durch Selbsterniedrigung das Mitleid der bösen Dämonen zu erregen, bei der Unterlassung des Waschens[8]), bei der absichtlichen Verunreinigung durch Erde[9]) und bei dem Kauern auf der blossen Erde[10]), wenigstens als einer der bestimmenden Faktoren;

483; Athen. IX 72 407b; Macr. *S* I 21_{5} (von der Aphrodite auf dem Libanon). Der Todgeweihte wird verhüllt, wie Makaria (Eur. *Herakleid.* 561), Polyxena (Eur. *Hek.* 430); auch die römischen Devotionszeremonien lassen sich vergleichen. Vgl. Diels, Sibyll. Blätter 122; Samter, Familienfeste d. Gr. u. Röm. S. 47 ff., die indessen m. E. auch anders zu deutende Bräuche heranziehen.

1) Z. B. in dem des olympischen Sosipolis, Paus. VI 20_{3}. Ueber den Asklepios an der Akropolis s. Girard, *Bull. corr. hell.* II 1878 68.

2) Als Trauerzeichen, z. B. Bion 1_{20}; *VA* 1_{480}; Stat. *Th.* 9_{572}; vgl. Soph. *OK* 1260.

3) Ov. *F* 4_{237}.

4) Z. B. Liv. I 13_{1}; Ov. *F* 3_{397} (Flaminica Dialis an den Mamural.); 6_{229} (bei der Reinigung des Vestatempels); Gell. X 15_{30} (beim Argeeropfer).

5) Man sah später den Grund des Anstosses darin, dass die Ledersohle vom toten Tier stammt (vgl. Varro *l l* 7_{84}; Ov. *F* 1_{629}) und ersetzte daher das Leder durch andere Stoffe; vgl. App. *b c* 5_{11}; Hdn. V 5_{10}; Paus. IX 39_{8} (Lebadeia); Dittenberger, *Syll.* 388_{15} (Andania). Anderes bei Lobeck, *Agl.* I 244.

6) Vgl. z. B. Kallim. *h* 6_{126}; Iambl. *v. Pyth.* 85; 105; Marin. *v. Procli* 11; Varro *Pseud. Ap. fr.* 439 Bue.; Non. Marc. 478_{12} M.; Intp. Serv. *VA* 4_{518}; Tert. *apol.* 40 S. 135; *ieiun.* 16 S. 511 Oehl. *ed. min.*; Dittenberger, *Syll.* 357_{25} (Ialysos). Für die Mysterien vgl. die Abbildung *bull. comm. arch. comm. di Roma* VII 1879 T. II 4; IV 9 und die Parodie bei Arstph. *veq.* 719; 858; Dieterich, Rh. M. XLVIII 1893 277; vgl. ferner den *ἱερὸς νόμος* des Despoinakultes von Lykosura *ἐφ. ἀρχ.* 1898 249; für den niederen Aberglauben Hor. *s* I 8_{24}; Ov. *F* 5_{431}. S. auch Lobeck, *Agl.* I 249d. — Die Sitte hat sich auch im Mittelalter vereinzelt erhalten im kirchlichen wie im unkirchlichen Gebrauch. Von den sehr zahlreichen orientalischen Parallelen seien erwähnt *Exod.* 3_{5}; Ios. 5_{15}; Ail. *n a* 10_{23}. Vgl. auch Sil. Ital. 3_{28} vom Heraklesdienst in Gades.

7) Vgl. z. B. Plut. *ser. num. vind.* 12 (von den *Λοκρίδες* in Troia *[310₁]* *αἳ καὶ ἀναμπέχονοι γυμνοῖς ποσίν, ἠύτε δοῦλαι | ἠοῖαι σαίρεσκον Ἀθηναίης περὶ βωμὸν | νόσφι κρηδέμνοιο* . . .; vgl. Kallim. *fr.* 13d); Tz. *L* 1141; ähnlich zieht unbeschuht und ohne *ἄμπυξ* die Demeterprozession von Frauen durch die Stadt, Kallim. *h* 6_{124}. Vgl. ferner Stat. *Th.* 9_{572}; Ov. *F* 6_{395}; Ail. *n a* 10_{23} (Isis in Koptos); Petr. *s* 44. S. auch Lobeck, *Agl.* I 249d. In ihrer Trauer legen Aphrodite (bei Adonis' Tod, Bion 1_{20}), Autonoe (bei Aktaions Tod, Nonn. *D* 5_{374}), Antigone (auf der Irrwanderung mit ihrem V., Soph. *OK* 347) die Schuhe ab. — Bisweilen scheint nur der eine Fuss entblösst werden zu sein, *VA* 4_{518}. Die Sage von dem einen Schuh des Iason *[566₁₃]* wird aus einer Kultlegende stammen, die diesen Kultgebrauch erläutern wollte. Auch die von Macr. *S* V 18_{13} ff. nach Eur. *fr.* 530 N² u. *VA* 7_{689} erörterte aitolische und anagninische Sitte, mit einem unbekleideten Fuss in die Schlacht zu ziehen, ist wahrscheinlich sakralen Ursprungs; vgl. o. *[585]* u. unten *[§ 299]*. — Bei den Juden wurden in der Trauer auch Schulter und Arm entblösst; nach Büchler, Zs. f. alttest. Wissensch. XXI 1901 81—92 erklärte man sich dadurch bereit, Lasten für den Toten zu tragen. — Ueber Entblössung bei der Trauer handelt Weinhold, Abh. BAW 1896 17.

8) Vgl. o. *[355₆]*. Die hässliche Sitte ist in den römischen Kultus übergegangen. — Körperliche Unreinlichkeit ist Trauerzeichen. Luk. *luct.* 12; vgl. Eur. *hik.* 830; Ierem. 6_{26}; Ies. 61_{3}. *[Vgl. A. 9.]*

9) Als Trauerzeichen *Σ* 24; *Ω* 163; Plut. *superst.* 7; Lact. *inst.* I 21 u. aa.; bei den Orientalen ist die Sitte weit verbreitet, z. B. bei den Aegyptern; vgl. Diod. 1_{72}; $_{91}$.

10) Berühmt ist der Kultgebrauch des Tammuzfestes (Ezech. 8_{14} u. aa.; vgl. u. *[971₆]*). Von den griechischen Kulten ist der Gebrauch am Fasttag des Thesmophorienfestes (Plut. *Is.* 69) zu nennen, der indessen ursprünglich eine andere Bedeutung hatte *[§ 294]*. Vgl. auch Plut. *superst.* 3; 7. — Frauen, bei denen überhaupt vorzugsweise

denn daneben scheint bei den ersten beiden Gebräuchen bisweilen auch die Auffassung geherrscht zu haben, dass man sich durch Schmutz unkenntlich machen könne.

Der bisher betrachteten ersten Gruppe von Riten steht nahe die Haarweihe[1]), die jedoch für sich zu betrachten ist, da sie, wie längst erkannt ist, eine Selbstopferung vertritt[2]). Im Haar vermutete man das Leben (S. 882): wer es der Gottheit darbrachte, weihte sich dadurch nach dem ursprünglichen Glauben gewiss nicht allein symbolisch der Gottheit[3]), sondern gab sich ganz real in die Hand des Dämons. Dass die Zeremonie im Dienste böser Mächte angewendet wurde, ist allerdings nur aus vereinzelten Spuren in späteren Kulten zu erschliessen, und diese lassen obenein noch eine andere, ebenfalls altbezeugte Auffassung zu. Schnitt man nämlich für den geliebten Toten[4]), nach erfolgter Errettung von schweren Leiden[5]), nach der Erfüllung eines Gelübdes[6]), durch welches man den Göttern etwas schuldig wurde, ihnen also verfallen war, das Haar ab, so lässt sich der Ritus nicht allein als eine Weihe an die Gottheit, in deren Macht man sich fühlt, sondern ebensogut als eine Lösung von dieser Macht bezeichnen. Es ist die Auffassung möglich, und sie hat wahrscheinlich bisweilen auch wirklich bestanden, dass das durch Trauer, Gelübde oder das dämonische Leiden verunreinigte Haar abgelegt werden sollte. Da indessen zweifellos die Vorstellung weit verbreitet war, dass

---

die Trauerzeremonien sich erhalten haben, verschärfen das Sitzen auf blosser Erde dadurch, dass sie mit ihren Haaren den Boden, im Heiligtum auch den Altar reinigen: eine orientalische Sitte, die sich namentlich in Rom gehalten hat, Polyb. IX 6_{3}; Livius III 7_{8}; Sil. Ital. 6_{560}; Luc. *Phars.* 2_{30}; Stat. *Th.* 9_{633}; Claudian. 29 (*laus Serenae*) $_{225}$.

[1]) Vgl. Wieseler, Philol. IX 1854 711—715; de Witte, *Ann. d. i.* XIX 1847 431_{3}; Bötticher, Bk. 92; Pottier bei Saglio II 1362; Deschamps und Cousin, *Bull. corr. hell.* XII 1888 479 ff. (im Anschluss an die Haaropfer an Zeus im Komyrion *[263 4]* von Panamara) u. aa. — Ueber phoinikische Haarschur s. Pietschmann, Gesch. d. Phoin. 195 f.

[2]) Vgl. ausser Wieseler a. a. O. bes. O. Jahn, Arch. Beitr. 381 f.; Rohde, Ps. I[2] 17_{1} Wilken, *Rev. colon. intern.* IV 1887 S. 367; 377.

[3]) Vgl. o. *[187 2]*.

[4]) Die Sitte ist allgemein verbreitet (Wilken, *Rev. colon. intern.* IV 1887 353 ff.). Hinsichtlich der Griechen vgl. z. B. Eur. *Or.* 96; 113; *hiket.* 99; *Phoin.* 373; *Hel.* 368; 1053; 1187; *IT* 167; Isaios 4_{7}; Plut. *consol. ad uxor.* 4; Athen. XV 16 675 a; Paus. VII 17_{8} (Herakles für seinen Liebling Sostratos in Dyme, offenbar eine ätiologische Legende). Achilleus gibt dem Patroklos die Locke in die Hand, *Ψ* 141; oft wird sie aber auch aufs Grab gelegt (z. B. auf Agamemnons von Orestes, Aisch. *χοηφ.* 6; Soph. *El.* 52; Eur. *El.* 91 f.; auf Hektors von Hekabe, Ov. *M* 13_{427}) oder im Vorsaal des Trauerhauses aufgehängt (Eur. *Alk.* 103). Die Sitte ist natürlich auch römisch (z. B. Ov. *F* 3_{564}). — Ueber die vedischen Inder s. Oldenberg, Rel. des Veda 319_{1}; 551_{2}. Die Aegypter trauern beim Tode des Apis *derasis etiam capitibus*, Plin. *n h* 8_{184}. Wahrscheinlich aus einer Weihe an die Toten, nicht aus der Leidenschaft des Schmerzes (Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 182) ist das Abschneiden der Haare in der Trauer zu erklären. — Auch bei dem Heroenopfer ist oft Haarweihe üblich; s. z. B. Paus. I 43_{4} (Iphinoe in Megara); Paus. II 3_{7} (Medeias Kinder in Korinth).

[5]) So schneidet sich z. B. Orestes nach seiner Heilung bei Megalopolis die Haare, Paus. VIII 34_{3}. Auch in Komana erzählte man das; der N. wurde vom Abschneiden der *πένθιμος κόμη* erklärt, Str. XII 2_{3} S. 535. So sind auch die Haaropfer an Hygieia zu Titane (Paus. II 11_{6}), an Hygieia und Asklepios zu Paros (*CIG* 2391) aufzufassen. Parallelen aus dem heutigen Athen bei Schmidt, Volksleb. d. Neugr. 82; anderes bei Wilken, *Rev. col. intern.* IV 1887 382.

[6]) So schwört Peleus, Achilleus werde bei glücklicher Heimkehr *κόμην κερέειν, ῥέξειν θ' ἱερὴν ἑκατόμβην*, *Ψ* 146. Ueber das Haaropfer der Berenike an Aphrodite Arsinoe Zephyritis s. Cat. 66; Hyg. *p a* 2_{24}. Auch bei Hebräern, Arabern (Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 123_{2}), Germanen (z. B. Tac. *h* 4_{61}; vgl. *Germ.* 31) findet sich die Sitte. Vgl. auch Wilken a. a. O. 1887 385.

das abgeschnittene Haar den ehemaligen Eigner in die Hand des neuen Besitzers gab (o. S. 882), so ist auch ohne ausdrückliche Zeugnisse anzunehmen, dass in der Zeit, da die chthonischen Kulte ganz überwogen, diese Zeremonie oft den Zweck gehabt haben muss, durch ein freiwilliges Sichhingeben, Sichunterwerfen die unentrinnbaren Dämonen zu Schützern zu machen[1]). Diese später verschollene Hingabe an die bösen Mächte ist aber auch nicht die ursprüngliche Absicht bei dem Ritual gewesen; vielmehr hat auch hier wie bei den *μειλίγματα* eine Umdeutung stattgefunden. Es kann nach dem, was wir von verwandten semitischen Gebräuchen wissen[2]), aber auch nach unzweifelhaften Spuren in den griechischen Kulten nicht bezweifelt werden, dass die Haarweihe zu den ältesten Riten der Menschheit gehört, also in jene Zeit hinaufreicht, da man sich mit dem dämonischen Wesen zu erfüllen suchte. Wie die Riten dieser Art gewöhnlich, ist auch die Haarweihe vorzugsweise eine Initiationszeremonie[3]). Jünglinge[4]), Bräute[5]) schneiden die Locken ab, um in eine neue religiöse Gemeinschaft einzutreten.

Die bräutliche Haarweihe berührt sich[6]) mit einem dritten Ritus, durch den man sich die Unterirdischen geneigt zu machen suchte: die eheliche Verbindung mit ihnen. Wir haben bereits (S. 865 ff.) als einen Zweck dieser mystischen Ehe mit der Gottheit die Erlösung aus dem Hades kennen gelernt, haben auch gesehen, dass die fleischliche Vermischung bisweilen ersetzt wurde durch einen Akt, der mit einem als Träger der Gottheit gedachten Fetisch vollzogen wurde. Es gab jedoch noch eine zweite Form der mystischen Geschlechtsvereinigung: der Gott konnte sich durch einen Menschen vertreten lassen. Das ist der Ursprung der

[1]) Ein spezieller Anlass für diese Hingabe lag, wie Wilken a. a. O. 1887 347 ff. auseinandersetzt, bisweilen darin, dass man verhindert war, dem Gestorbenen sofort die schuldigen Totenopfer darzubringen: inzwischen kasteite man sich durch Scheren, Fasten, Unterlassen von Waschungen, um wenigstens den guten Willen zu zeigen. — Oefters, z. B. bei den lokrischen Jungfrauen in Troia (Tz. *L* 1141), ist Scheren des Haupthaars mit anderen Zeichen der Erniedrigung *[912_{7}]* verknüpft.

[2]) Vgl. bes. Robertson-Smith, *Lect. on the relig. of the Semites* 308.

[3]) Deschamps und Cousin a. a. O. 487 halten vielleicht m. R. die Haarweihe in Panamara für einen Einweihungsakt in Mysterien.

[4]) Vgl. Wilken a. a. O. 387; 397; Oldenberg, Rel. d. Veda 425 f. In Griechenland ist dies bezeugt von Herakles *[499_{6}]* und Apollon, Plut. *Thes.* 5 (Theseus in Delphoi); vgl. Stat. *Th.* 8_{493} (wo auch Bakchos genannt wird); Mart. *ep.* 1_{31}; von Hyperoche und Laodike in Delos, Hdt. 4_{34}; für Upis, Loxo und Hekaerge, Kallim. 4_{296}. Auch die Haaropfer an Aphrodite und die Laren (?Petron. *s* 29), an Zeus (Stat. *Th.* 6_{197}), an Artemis (Hsch. *κουρεῶτις*), an Poseidon (Rlf. mit Inschr., Millingen, *Anc. uned. mon. ser.* II T. XVI_{2}), lassen sich als Nachwirkungen der ursprünglichen Sitte vergleichen.

[5]) Z. B. für Hippolytos in Troizen (Eur. *Hipp.* 1421; Sch.; [Luk.] *dea Syr.* 60; s. o. *[192_{1}]*), für Pallas auf der Burg von Argos (Stat. *Th.* 2_{254} ff.), für Hera Teleia, Artemis und die Moiren (Poll. 3_{38}). Vgl. auch Plut. *Lyk.* 15; Hsch. *γάμων ἔϑη*.

[6]) Dümmler, Philol. LVI 1897 30 hat vermutet, dass die Haarweihe aus einer Vermählung mit der Gottheit hervorgegangen sei (es hängt damit vielleicht zusammen, dass die Haare oft Flussgottheiten geopfert werden, z. B. Spercheios [von Achilleus], *Ψ* 144 [Stat. *s* III 4_{85}]; Kephisos, Paus. I 37_{3}; Alpheios [von Leukippos], Paus. VIII 20_{3}; Simoeis, Nonn. *D* 3_{340}; Inachos [von Orestes], Aisch. *Choeph.* 6 bei Sch. Pind. *P* 4_{145} [Eust. *B* 11 S. 165_{5}]; nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Opf. am Grabe S. 153, bestand die Sitte zu Aischylos' Zeit schwerlich noch): das Brautbad wird als Vermählung mit der Flussgottheit aufgefasst; vgl. Bergk, Kl. phil Schr. II 659 ff. Doch muss diese Vorstellung früh verdunkelt sein. Achilleus', Leukippos' und Orestes' Haare werden einer männlichen Flussgottheit bestimmt.

Tempelprostitution[1]). Im historischen Griechenland ist wie viele andere hässliche Gebräuche so auch dieser zwar nicht ganz, aber doch gründlicher ausgerottet als bei den nicht so schnell fortgeschrittenen Barbaren, von denen z. B. Assyrier und Babylonier[2]), Moabiter[3]), Phoiniker[4]), Ägypter[5]), Lyder[6]) und andere Kleinasiaten[7]) ihn bis in die historische Zeit hinein und z. T. das ganze Altertum hindurch geübt haben. Dass die Tempelprostitution eine vorzugsweise semitische Einrichtung war, lässt sich, wie diese Aufzählung zeigt, nicht einmal für die historische Zeit des klassischen Altertums behaupten; während der Blütezeit der chthonischen Kulte ist diese Form der Vereinigung mit der Gottheit in der semitischen Kulturwelt, soweit die hier doch verhältnismässig reichhaltige assyrische und hebräische Überlieferung ein Urteil erlaubt, nur vereinzelt geübt worden. Es lassen sich für jene Zeit — was freilich z. T. Zufall sein wird — überhaupt nur wenige rein semitische Kultstätten, wie Aphaka bei Byblos und Erech, mit Namen bezeichnen, wo die Prostitution sicher eine dauernde rituelle Einrichtung war. Von Byblos aus hat sich dieselbe dann nach Kypros[8]) und besonders in die mittelgriechische Kultur verbreitet, die, wie überhaupt, sich auch in diesem Punkte von Byblos aus beeinflusst zeigt. Mittelgriechenland ist während der Blütezeit der euboiisch-boiotischen Kultur der eigentliche Sitz der sakralen Unzucht gewesen; von Attika an, wo in Brauron[9]) sich Spuren der alten Sitte erhalten haben, bis nach Aitolien hin finden sich Stätten, wo man sie geübt zu haben scheint[10]). Mit der ostboiotischen Kultur ist sie dann in Griechenland selbst und auch nach Westen verbreitet worden[11]), ist aber auch mit der mittelgriechischen Kolonisation nach Osten zurückgewandert, wo sie, vielleicht schon vorher von Byblos aus eingeführt, in Ionien zeitweilig be-

---

1) Die religiöse Unzucht ist ziemlich verbreitet (s. z. B. Lubbock, *Orig. of civil.*[2] 101); aber die Riten neuerer Völker tragen zum Verständnis der antiken nichts bei.

2) Hdt. 1_{199}. Ueber Hierapolis s. Luk. *dea Syria* 6. Ueb. Uruk (Erek) s. Izdubarepos T. II; VI.

3) *Num.* 4_{25}.

4) Ueber Aphaka s. o. *[347; vgl. 61*$_{10}$*; 867*$_{1}$*]*; über Heliupolis (Baalbek) Euseb. *v. Const.* 3_{58}: *γαμεταῖς καὶ θυγατράσιν ἀναίδην ἐκπορνεύειν συνεχώρουν.*

5) Str. XVII 1_{46} S. 816 von Theben: *τῷ δὲ Διὶ* (Ammon), *ὃν μάλιστα τιμῶσιν, εὐειδεστάτη καὶ γένους λαμπροτάτου παρθένος ἱερᾶται, ἃς καλοῦσιν οἱ Ἕλληνες παλλάδας· αὕτη δὲ καὶ παλλακεύει καὶ σύνεστιν οἷς βούλεται μέχρι ἂν ἡ φυσικὴ γένηται κάθαρσις τοῦ σώματος· μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δίδοται πρὸς ἄνδρα, πρὶν δὲ δοθῆναι πένθος αὐτῆς ἄγεται μετὰ τὸν τῆς παλλακείας καιρόν.* Die Kopie einer solchen Pallasstatue aus alexandrinischer Zeit erkennt Furtwängler, Abh. Ba AW LXVII 1897 558 in einer Statue von Ince Blundell. — Unzucht im Kult des ägyptischen 'Saturnus', wo die Frauen sich mit der Gottheit zu vermählen glaubten, behauptet Rufin., *Hist. eccl.* 2_{26} XXI 534 Mi.

6) Hdt. 1_{93}; Str. XIII 4_{7} S. 627; Athen. XII 11 515f–516b; Sch. *Il* 702 (die hier gegebene Deutung des *γλυκὺς ἀγκών* ist wahrscheinlicher als die, welche die von Leutsch-Schneidewin zu Zenob. 2_{92} gesammelten Zeugnisse bieten).

7) Von einem Kult der Anaitis spricht Str. XI 14_{16} S. 532.

8) S. o. *[334 f.]*. Vgl. Ohnefalsch-Richter, KBH 128 f. Abb. 143 (archaische Bronzeschale). — Die Propoitiden (von *τείνω* abzuleiten, s. Fick, Personenn.[2] 406) sind die der Göttin die Jungfrauschaft zahlenden Mädchen.

9) Ueb. die *ἄρκτοι* vgl. u. *[S. 943 zu 942*$_{8}$*]*.

10) Vgl. o. *[43 f.; 61*$_{10}$*; 347]*. S. auch, was Athen. XII 11 S. 516a über die epizephyrischen Lokrer sagt.

11) Das elische Bady, wo nach einer von Paus. V 3_{2} vermutlich aus Istros (Wellmann, *Istr.* 117) geschöpften Legende die Elier unter dem Schutze der Athena Meter zusammengekommen sein sollten, heisst wahrscheinlich, wie der *γλυκὺς ἀγκών [o. A. 6]*, von der ursprünglich als Vereinigung mit dem Gott gedachten Liebesumarmung. In Italien ist *Ἀγκών* (Ancona) wahrscheinlich nach ihr genannt.

standen zu haben scheint[1]) und in dem barbarischen Kleinasien feste Wurzeln fasste. — Demnach ist die religiöse Unzucht nicht als ein spezifisch semitisches Laster zu bezeichnen; die ganze Institution ist aber ihrem Wesen nach ursprünglich nicht bestimmt, die Wollust zu befriedigen, obgleich sie natürlich später auch diesem Zweck diente und um dieses Zweckes willen aufrecht erhalten wurde. Eigentlich haben sie erst die Kirchenväter — und selbst diese keineswegs ausnahmslos[2]) — so aufgefasst; die heidnischen Berichterstatter, die von Herodot an grossenteils offen ihre Missbilligung aussprechen, haben doch diese Seite der Sitte nicht hervorgehoben. Vielmehr richtet sich der Abscheu dagegen, dass das Weib gezwungen ist, seine Keuschheit einem Fremden preiszugeben. Bei einer Reihe dieser Kulte ist dies in der That die für das spätere Altertum allein anzunehmende Auffassung. Die Kulte, in denen die sakrale Prostitution geübt wird, haben grossenteils einen lugubren Charakter; es handelt sich um die Trauerklage um eine nach der Legende verschwundene Gottheit wie Adonis. Dieselben Feste, die für die Jungfrauen Hingabe an einen Fremden fordern, scheinen manchmal den Ehefrauen Keuschheit vorgeschrieben zu haben. Das gilt z. B. gerade für Adonis[3]). Die Preisgabe der Jungfräulichkeit war hier eine höchste Demütigung des Menschen vor der zürnenden Gottheit, ein exorbitantes Opfer, wie deren die Religionen des Orients im späteren Altertum so viele kennen. Indessen erschöpft sich hiermit die ursprüngliche Bedeutung der religiösen Prostitution nicht; vielmehr lag ihr Zweck, wie schon oben angedeutet, darin, den Menschen in einen Kontakt mit der Gottheit zu setzen. Entweder der Mann oder die Frau vertrat die Gottheit. Danach sind zwei Formen zu unterscheiden, die allerdings schon unsere ältesten Zeugen nicht mehr genau gesondert haben und die, wie dies sich leicht begreift, im Kult selbst oft zusammengeflossen sein mögen. Die erste dieser beiden Arten ist eine Schutzmassregel für das Weib wahrscheinlich gegen den bösen Gott, der das weibliche Geschlechtsleben bedroht. Um seine Gunst zu erwerben, erbietet sich die Frau, ihm freiwillig ihre Jungfrauschaft zu opfern; der erste Fremdling, der ihr naht, gilt dann, wie dies in so vielen Riten dieser Art üblich ist[4]), als der Dämon. Das Abscheren der Haare kann dieses Selbstopfer, die Ehe des Weibes mit der Gottheit, ersetzen[5]). Dagegen will in der zweiten Art der Riten der Mann sich schützen, in der Regel wohl gegen die im Jenseits drohenden Gefahren. Die Gottheit, mit der der Myste sich ehelich verbindet, wird hier durch Hierodulen oder auch durch Priesterinnen vertreten[6]), die nicht einmal, sondern dauernd die Pflicht haben, die ge-

[1]) Ueber Samos vgl. o. *[347]* und Sch. *Il* 702 L. Ueber Tralles s. die Inschr. aus Tralles, *bull. corr. hell.* VII 1883 276 *Α. Αὐρηλία Αἰμιλία, ἐκ προγόνων παλλακίδων καὶ ἀνιπτοπόδων παλλακεύσασα καὶ κατὰ χρησμόν*; s. auch Ramsay, *Cities of Phrygia* I 95.

[2]) Dass die Tempelprostitution eine Sühnemassregel war, sagt z. B. noch Euseb. *v. Const.* 3_{55}.

[3]) S. o. *[S. 858_2]*.

[4]) Beispiele bei Mannhardt an vielen Stellen der MF, besonders S. 32—50.

[5]) (Luk.) *dea Syr.* 6.

[6]) Melos, der S. der kyprischen Hierodule Pel(e)ia *[vgl. o. 238]*, gilt daher als S. der Aphrodite von Adonis, Intp. Serv. V*E* 8_{37}.

schlechtliche Verbindung zwischen den Mysten und der Gottheit herbeizuführen. — Kann nun auch namentlich bei der ersten der beiden hier unterschiedenen Arten der sakralen Prostitution kaum bezweifelt werden, dass sie wenigstens in der Blütezeit der chthonischen Kulte als eine zur Versöhnung der bösen Dämonen bestimmte Massregel empfunden wurde, so ist doch diese Auffassung sehr wahrscheinlich auch hier nicht die ursprüngliche. Wie wir gesehen haben, gehören die Riten, welche eine Aufnahme des göttlichen Wesens durch einen Zeugungsakt erstreben, zu den ältesten der Menschheit: die ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen mussten seit dem Überwiegen der chthonischen Kulte fast nothwendig diejenige Form annehmen, die wir erschlossen haben.

Mit dem Keuschheitsopfer scheint bisweilen eine vierte Form der Selbsterniedrigung, die zeitweilige freiwillige Dienstbarkeit verbunden gewesen zu sein. Man unterzog sich ihr sowohl bei regelmässigen Festen — hier natürlich nur auf eine kurz bemessene Zeit — als auch bei ausserordentlichen wirklichen oder vermeintlichen Verschuldungen, um dem befürchteten oder schon eingetretenen Unglück zu entgehen. Von der regelmässigen Dienstbarkeit der Herren haben sich später nur dunkle Spuren in dem Kronienfest[1]) erhalten, und dieses hatte einen freundlichen Charakter. Aber diese milde Auffassung ist erst das Ergebnis einer Umdeutung; dass einst auch dieser Gebrauch zu den uns beschäftigenden lugubren gehörte, lässt schon die wahrscheinlich aus demselben verschollenen Ritus übrig gebliebene rhodische Sitte vermuten, einen zum Tode verurteilten Verbrecher an den Kronien trunken zu machen und dann zu schlachten[2]). Die ursprüngliche Bedeutung des Gebrauches hat sich bei einem barbarischen Fest, den Sakaien, erhalten.[3]) Auch bei diesem Fest herrschten die Sklaven über die Herren, an ihrer Spitze der Zoganes, genannt nach dem von ihm angelegten königlichen Kleid[4]). Auch er wird als ein zum Tode bestimmter Verbrecher bezeichnet, dem man eine Zeit lang alle königlichen Rechte, auch die über die königlichen Frauen, eingeräumt habe[5]); zum Schluss wurde offenbar auch er getötet, wahrscheinlich verbrannt[6]). Das letztere hat wohl mit der ursprünglichen religiösen Idee selbst nichts zu thun[7]); diese bestand darin, dass man durch die Selbsterniedrigung einer freiwilligen Dienstbarkeit die Dämonen

---

[1]) Vgl. o. *[32_{11}; 448_6]*. Das Kronosopfer im Elaphebolion hält v. Prott, *Fasti sacri* 12 für eine Nachahmung des römischen Saturnusopfers.

[2]) Porph. *abst.* 2_{54}. Die Hinrichtung erfolgt gegenüber dem Heiligtum der (Artemis?) Aristobule, womit sich vergleichen lässt, dass in Athen die Verbrecher am Heiligtum der Aristobule begraben wurden (Plut. *Them.* 22). Vgl. Usener, Göttern. 51. — Ueber eine vielleicht aus der Lityersessage zu erschliessende ähnliche Ritualsitte vgl. u. *[S. 966]*.

[3]) Die im folgenden besprochenen Gebräuche hat ausführlich, freilich unkritisch, Movers, Phön. I 480—498 behandelt. Das Sakaienfest war weit verbreitet; über Zela berichtet Str. XI 8_4 S. 512, vielleicht unter Benutzung auch von Hdt. 1_{207} ff.

[4]) Beross. bei Athen. XIV 44 S. 639 c.

[5]) Dion Chrysost. 4 S. 162 R.

[6]) Dies ist das Natürliche und wird von Movers u. aa. aus der Sage von Semiramis (Deinon bei Ailian. *v h* 7_1; Athen. bei Diod. 2_{20}) erschlossen, die während der ihr vom Könige zugestandenen fünftägigen Herrschaft den König selbst habe gefangen setzen und töten lassen. Auch die Sardanapalsage wird m. R. verglichen.

[7]) Das schliesst natürlich nicht aus, dass der Gebieter später den Verbrecher oder Sklaven, der alle seine Rechte genossen, für seinen Stellvertreter auch den bösen Göttern gegenüber betrachtete.

sich geneigt zu machen hoffte. — Als ausserordentliche Sühnemassregel lässt sich der Verzicht auf die Freiheit aus den Mythen von Apollons, Kadmos', Herakles' und anderer Heroen Knechtschaft folgern. Wahrscheinlich dauerte sie gewöhnlich acht Jahre[1]).

Der freiwilligen Dienstbarkeit steht die freiwillige Verbannung nahe. Das Wesentliche hierbei ist, dass der Mensch, der sich den Unterirdischen verfallen glaubt, sich von seinen Geschlechtsgenossen absondert, sich in die Gemeinschaft der Unholde begibt. Diese Gemeinschaft konnte auch als Dienstbarkeit aufgefasst werden, und so verschmolzen bisweilen, namentlich in den Mythen, diese Riten mit den zuletzt besprochenen; gleichwohl empfiehlt es sich, sie von ihnen als eine fünfte Klasse der auf die Besänftigung der bösen Dämonen zielenden Formen der Selbsterniedrigung zu sondern, da sich z. T. neue Vorstellungen daran geknüpft haben. Man verglich das unstete Leben des Gebannten mit der Ruhelosigkeit der umherirrenden Dämonen: der Ausgestossene erschien gewissermassen selbst als einer der Unholde. Eine der von ihnen am liebsten gewählten Formen ist nach dem Glauben dieser Zeit (s. S. 805) die des Wolfes: wenn Apollon der 'Wölfische', Lykeios[2]), heisst, so ist der Ausgangspunkt der Vorstellung wahrscheinlich, dass man ihn als eine verderbliche chthonische Macht betrachtete. In einem ostboiotischen Thyiadenritus, das sich weithin verbreitet haben muss, fürchten sich die rasenden Weiber vor Lykurgos[3]), dem 'Wölfisches Wirkenden'[4]); auch er war ursprünglich ein böser Dämon, derselbe, der als Orion[5]) bezeichnet und in dem Verderben bringenden Gestirne wieder gefunden ward. Der Gebannte wird demnach hinausgestossen zu den Wölfischen[6]); er wird selbst ein Wolf[7]): dieser Ausdruck bezeichnet die Ausschliessung aus der

---

1) S. u. *[919_1 f.]*.

2) S. u. *[§ 296]*.

3) S. o. *[214]*; zur aischyleischen *Lykurgeia* ist Haupt, *Diss. Hal.* XIII 1896 137—160, zu den Kunstdarstellungen Jatta, *Ann. d. i.* XLVI 1874 196 ff. zu vergleichen.

4) Da die Composita von *ϝεϱδ* (*ϝεϱγ*) unter den EN. häufig sind, ist diese Ableitung der ebenfalls einen passenden Sinn ergebenden von *ὀϱγή* (so z. B. v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 285; Maass, DLZ XVII 1896 331) vorzuziehen, zumal auch die im Butadengeschlecht damit alternierenden N. Lykomedes und Lykophron *[o. 29_1]* eher auf die erstere Bedeutung führen; Hoffmann, Gr. Dial. I 151 c schwankt. — Später wurde der N., wie es scheint *[o. 204_1]*, als 'Wolfswehrer' gedeutet (vgl. Block, *Rev. de l'instr. publ. en Belg.* XX 1877 147).

5) S. o. *[68]*.

6) Wie der, den ein Wolf erblickt hat *[o. 806_7 f.]*, verliert auch der Schuldbeladene die Sprache; daher war Telephos wahrscheinlich in Aischylos' *Mysern* (Arsttl. *poet.* 24 1460 a_{32}; vgl. *TGF*[2] 47) stumm. Vgl. Pollak, 2 Vbh. a. d. Werkst. Hier. 14; 23.

7) Die Vorstellung findet sich bei vielen Völkern, vor allem bei Semiten (Fleischer, Ber. SGW I 1848 430), aber noch bei Germanen; vgl. Grimm, Reinh. Fuchs S. XXXVII. Bei den Griechen und Römern haben wenigstens die Mythen zahlreiche Spuren dieser Vorstellung erhalten. Die von Himmel und Erde ausgeschlossene Leto irrt als Wölfin (Arsttl. *ζ ἱ* VI 35 S. 580 a_{18}; Ail. *h a* 4_4; 10_{26}; Antig. Kar. 56 [= 61] S. 77_{12} W.; Philosteph. *FHG* III 33_{32}); der Wolf im Orakel wird auf den flüchtigen Danaos bezogen, Paus. II 19_3; Plut. *Pyrrh.* 32. Ueber Autolykos s. o. *[S. 93]*. Ein Wolf führt die in die Fremde ziehenden Hirpini (Str. V 4_{12} S. 250); der Asylgott wird *[920 f.]* 'Wolfswächter' genannt; in Lykoreia am Parnassos errichtet Deukalion dem Zeus (d. h. dem *Φύξιος*, dem Schützer der Flüchtigen, Apd. 1_{48}; die Stelle ist o. *[445_3]* irrig auf den Othrys bezogen) ein Heiligtum, Sch. Pind. *O* 9_{70}; vgl. o. *[S. 445_{18} f.]*. Wächter und Schützer der Heimatlosen ist die Wölfin in mehreren Sagen, in denen sie ausgesetzte Kinder nährt, z. B. in der Sage von Miletos, Ant. Lib. 30; vgl. o. *[204_3]*. Anderes wird im folgenden zur Sprache kommen; vgl. auch O. Jahn, Ber. SGW I 1848 423 ff.; Urlichs,

religiösen und damit auch aus der bürgerlichen Gemeinde. Die Bannung war, wie die Dienstbarkeit, meist auf ein 'grosses' oder 'ewiges'[1]) Jahr bemessen, d. h. auf die in der kretisch-boiotischen Kultur so wichtige Periode, in der die Sonne 8, die Venus 5 und der Mond 99 scheinbare Umläufe zurücklegt[2]). Abgesehen von der nach unsern Begriffen in das Rechtsgebiet hinübergreifenden Verbannung derjenigen, die eine wirkliche Blutschuld auf sich geladen hatten, gab es spezifisch religiöse Ausschliessungen für fiktive Verschuldungen. Es scheinen zwei verschiedene Formen unterschieden werden zu müssen, die jedoch beide von demselben Heiligtum, dem des Zeus Lykaios, überliefert werden. Die einfachere Vorstellung war, dass, wenn das Volk in Not war, ein dazu ausgeloster Angehöriger der Familie des Anthos die vorausgesetzte Blutschuld auf sich nahm und neun (richtiger acht) Jahre lang 'mit den Wölfen' in der Einöde jenseits eines Sees wohnte[3]). Diese einfache Vorstellung ist nun aber zweitens in einige Riten übertragen worden, die ein für unheilig erachtetes, dem Gefühl widerstrebendes Opfer forderten, insbesondere in solche, in denen ein Mensch oder gar, wie man meinte, die Gottheit getötet wurde: man wagte nicht, das Opfer zu unterlassen, stiess aber den, der es dargebracht, zeitweilig aus der Gemeinschaft aus. Auch diese Form der religiösen Bannung begegnet unter anderm[4]) im arkadischen Kult des

---

Reisen I 62 f.; R. de Block, *Rev. de l'instr. publ. en Belg.* XX 1877 227.

[1]) Apd. 3_{24}.

[2]) Vgl. o. *[42; 106; 251]* und besonders u. *[S. 957 f.]*; Boeckh, Kl. Schr. V 198 ff.; K. O. Müller, Eum. 143; Rohde, Ps. II² 211_2.

[3]) Plin. *n h* 8_{81} *Euanthes inter auctores Graeciae non spretus tradit Arcadas scribere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis eius duci restituque in quercu suspenso tranare atque abire in deserta transfigurarique in lupum et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos novem.*

[4]) Vgl. die o. *[S. 28 f.]* gesammelten Stellen. Die Ansicht von Stengel (vgl. die o. *[28_7]* erwähnte Abhandl.), dass die Buphonia *[vgl. 734 zu 733_8]* ein altes unblutiges Opfer ersetzen wollten, scheint mir v. Prott, Rh. M. LII 1897 S. 187—204 widerlegt zu haben, ebenso aber Stengel (ebd. 399—411) des letzteren Ansicht, dass ursprünglich ein Mensch geschlachtet wurde. Nicht ganz zutreffend ist dagegen m. E. Stengels Beweisführung darin, dass die Buphonien kein Sühnopfer gewesen sein könnten. Ich will nicht einwenden, dass Stiere als Sühnopfer auch sonst keineswegs unerhört sind *[vgl. z. B. S. 249_2]*, und dass für das Essen von den Opfern an chthonische Gottheiten Stengel selbst (z. B. Hermes XXVII 1892 S. 165 f.) Beispiele gesammelt hat. Aber das lässt sich allerdings behaupten, dass diese Kulte versteinerte Ueberreste aus einer Periode sind, in der die spätere sakrale Begriffsunterscheidung noch nicht ausgebildet war. — Eine Parallele zu den Dipolieia weist Haussoullier, *Mél.* Weil 147—158 in den *βοήγια* im Kult des Zeus Hyetios (oder Soter) zu Didyma nach. — Komplizierter als bei den Buphonien scheint sich die Sache im altboiotischen Dionysosdienste zu gestalten. Die Mainaden töten den Gott und werden dafür verfolgt; aber auch der Priester, der mit dem Beil hinter ihnen hergelaufen ist, muss in die Verbannung gehen. Diese Vorstellung liegt vielleicht dem Ritus der spartanischen *σταφυλοδρόμοι*, Bekker, *An.* I 305_{25} und der Athamassage *[S. 543_3]* zu Grunde, wofern Ath.'s Flucht nicht ursprünglich mit der Opferung der Kinder begründet wurde; sie war aber auch sonst verbreitet: Pandareos (Pandaros; Kurzform Pandion, weder mit Usener, Göttern. 62 als 'Allleuchter' noch mit Maass, DLZ XVII 1896 332 als Kurzf. zu *Πάνδημος* zu fassen, vgl. u. *[938_1]*), aus der Legende von der Zerreissung des Kindes stammend *[o. 81_1]*, steht deshalb in der Sage gewöhnlich neben Lykos, Lykaon. Der athenische Lykos ist Pandions Sohn (und mit diesem aus Megara übernommen *[o. S. 127]*); der troische Pandaros, der — wahrscheinlich durch milesische Vermittelung *[o. 313_{11}]* — aus Rhodos *[257_7]* entlehnt wurde, ist S. des Lykaon. — Die Uebertragung erklärt sich hier z. T. daraus, dass der die Mainaden verfolgende Priester dem dieselben bedrohenden Dämon Lykurgos, Lykos gleichgesetzt ist; es lag so mindestens nahe, ihn zum Wölfischen werden, d. h. in die Verbannung gehen zu lassen. — Der verfolgende Priester ist gewöhnlich mit dem

Lykaios[1]). Wer das Menschenopfer, das gewiss ebenso wie die Bannung eines der Nachkommen des Anthos ein Notopfer[2]) und zwar wahrscheinlich bei Regenlosigkeit war, dargebracht und durch den Genuss des Menschenfleisches[3]) sich zum Genossen der Gottheit gemacht hatte, 'wurde ein Wolf'. Das ist die Grundlage der in mannichfachen Versionen erzählten[4]) Lykaonsage. — Indem nun der Gebannte sich zum Genossen der dämonischen Macht machte, stellte er sich zugleich in ihren Schutz, und darin lag der Ausgangspunkt zu einer ganz neuen Auffassung dieser Macht. Der 'Wölfische' wurde ein Schirmer der Verbannten, der Elenden; die Wölfin erbarmt sich der ausgesetzten Kinder[5]), Apollon[6]), der selbst als

Beil bewaffnet *[92₈]*; in der Oinomaoslegende, zu der MAYER bei ROSCHER, ML II 1509 fälschlich das rhodische Kronienopfer vergleicht, aber vielleicht m. R. das (von ihm gemeinte?) kyprische Diomedesopfer (Porph. *a n* 2₅₄) hätte vergleichen können, wird der Verfolgte mit der Lanze niedergestossen; es steht aber dahin, ob das zu dem oben umschriebenen Ritualkreis gehört.

[1]) O. *[194₆]*. MANNHARDT, WFK II 336—350 wollte das Lykaienfest (wie das der Hirpi Sorani) als ein Sommersonnenwendfest auffassen; aber nach IMMERWAHR, Kulte u. Myth. Arkad. 20 f. fand es spätestens im Mai statt.

[2]) Wenn, wie es wegen Plat. *rep.* 8₁₆ S. 565d sehr wahrscheinlich ist, die Menschen auf dem Lykaion nur bei ausserordentlichen Gelegenheiten geopfert wurden, so konnten [Plat.] *Min.* 5 S. 315c (vgl. Plat. *leg.* 6₂₂ S. 782c; Polyb. VIII 13₇) u. Theophr. (bei Porph. *abst.* 2₂₇; vgl. BERNAYS Theophr. 116; 188 ff.; 190₄₀) die Sitte als fortdauernd bezeichnen, auch wenn sie seit vielen Jahren nicht angewendet war. Sonstige Zeugen Varro bei Aug. *c d* 18₁₇ u. Plin. *n h* 8₈₂, der zwei von IMMERWAHR, Kulte u. Myth. Ark. S. 13 f. fälschlich gleichgesetzte Schriftsteller Euanthes und *Agriopas (*Euagriopas, *Agrippa im *Ind. auctor.* bei Plin., vielleicht Euanorides? Paus. VI 8₃) nennt; Paus. a. a. O. u. VIII 2₃ f.; ₆; 38₇.

[3]) Nach Apd. 3₉₈; Hyg. *f.* 176 (vgl. Plin. *n h* 8₈₂; Varro bei Aug. *c d* 18₁₇) scheint das Fleisch mit anderem Opferfleisch vermischt worden zu sein. Dass es gegessen und dass dieser Genuss als Ursache der Verwandlung betrachtet wurde, hat ein Analogon an indischen und deutschen Sagen (HERTZ, Werwolf 39), in denen der Genuss von Menschenfleisch eine Verwandlung bewirkt.

[4]) Die Differenzen betreffen besonders folgende Punkte: I) Die Tötung wird a) gewöhnlich durch den ruchlosen Lykaon vollzogen, b) durch die ruchlosen Söhne des frommen Lykaon, Nikol. Dam. *FHG* III 378₄₃ (Suid. *Λυκ.*); vgl. Apd. 3₉₈ u. Hyg. *f.* 176, die jedoch beide den V. mitbestraft werden lassen. — II) Der Geopferte ist a) ein Fremder: *βρέφος ἀνθρώπου*, Paus. VIII 2₃; *εἷς τῶν ἐπιχωρίων παῖς*, Apd. 3₉₈; *obses*, Ov. *M* 1₂₂₇ b) Lykaons S., V*E* 6₄₁; er wird genannt: α) Arkas, (Erat.) *Katast.* 8 u. Verw. S. 74 ff. ROB.; *comm. Arat.* S. 198 *ed.* MAASS; β) Nyktimos, s. Klem. Alex. *protr.* II 36 S. 31 Po. (daraus ohne Nennung des N.'s, Arnob. 4₂₄); Nonn. *D* 18₂₀. — III) Getötet wird der Knabe a) nach Paus. VIII 2₃ als Opfer; b) nach der gewöhnlichen Sage, um dem eingekehrten Gotte vorgesetzt zu werden. — IV) Bestraft wird a) nur Lyk.: α) durch Blitz, Intp. Serv. V*E* 6₄₁; β) durch Verwandlung in den Wolf, Paus. VIII 2₃; γ) α und β kumuliert, Ov. *M* 1₂₃₁ ff., bei dem das Haus angezündet, Lyk. aber in den Wolf verwandelt wird; b) nur Lykaons Söhne werden niedergeblitzt, Nikol. Dam. a. a. O. (Suid. *Λυκ.*); c) sowohl der Vater wie die Söhne werden bestraft α) alle durch den Blitz, Apd. 3₉₉; β) die Söhne durch den Blitz, der V. durch Verwandlung, Hyg. *f.* 176. — V) Am Schluss tritt in mehreren Berichten die Sintflut ein *[446₁]*. Da auch die Einrichtung des verwandten Kultes des Zeus Phyxios mit der Sintflut begründet wird, so scheint diese Verbindung schon durch den Regenzauber, auf den sich die Legende bezog, gegeben gewesen zu sein. — Die Sage ist wahrscheinlich schon in einem Hesiod zugeschriebenen Gedicht erzählt gewesen (vgl. Str. V 2₄ S. 221; StB. *Παλλάντιον* 497₉; *fr.* 71 f. Rz.); aber alle älteren Quellen sind verloren, und die Versuche, ältere Sagenformen aus den erhaltenen zu erschliessen (H. D. MÜLLER, Myth. gr. Stämme II 83—108; IMMERWAHR, Kulte u. Myth. Ark. 14 f.; E. MEYER, Forsch. zur alt. Gesch. I 54 ff.; über PASCAL s. o. *[446₁]*), haben bisher zu sicheren Ergebnissen nicht geführt, obwohl der zu Grunde liegende Ritus und die dazu gehörige Legende jetzt richtig erkannt sind. An *cannibal feasts of a wolfe tribe* (ROBERTSON-SMITH, *Enc. Brit.* XXI 136₂ *sacrif.*; LANG, *Myth., rit., rel.* I 273) ist nicht zu denken. — Vgl. über die ganze Vorstellung D. BASSI, *Riv. stor. ant.* I 1895 III 69 ff. u. o. *[806]*.

[5]) Vgl. o. *[918₇]*.

[6]) *Λυκωρεύς*, Kallim. *h* 2₁₉; Euph. *fr.* 53 M.; Orph. *h* 34₁; *AP* VI 54₁; *Λυκώρειος*, Ap. Rh. 4₁₄₉₀; vgl. Lykoreus, Lykoros, Apollons S. *[828₁]*; *Λυκωρείην κίθαριν*, *Anthol.*

Verbannter gelebt hat, und Zeus[1]) erhalten den Namen 'Wolfsschützer', Lykoreus, Zeus wird der Schirmer der Fremden, Phyxios[2]), wie ebenfalls Apollon heisst[3]), Xenios[4]) und Hiketesios[5]). — In dem Lykaioskult wird das zeitweilige Ausscheiden aus der Gemeinde symbolisch dadurch bezeichnet, dass ein See durchschwommen wird; wahrscheinlich stellte man sich diesen als das die Chthonischen von der Oberwelt scheidende Wasser (S. 402 f.) vor. An andern Kultstätten wurde der Übergang in die Welt der Unterirdischen durch einen Sprung vom weissen Felsen[6]) angedeutet. Dass es sich auch hier um eine achtjährige Verbannung handelte, macht die diesem Kreise angehörige Kephalossage (S. 41 ff.) sehr wahrscheinlich; überhaupt berührt sich diese Sage mit dem Teil des zuletzt besprochenen Kreises, der sich an den Namen des Athamas knüpft. In beiden Sagenkreisen ist Nephele wichtig[7]), wahrscheinlich, weil die ihnen zu Grunde liegenden Riten wie die für Zeus Lykaios in der Not langer Trockenheit geübt wurden; die Tötung der Prokris entspricht der Verfolgung der Leukothea, in deren Geschichte

Plan. IV 279_4 (*AP* II S. 711); *Lucoris, Intp. Serv. V*A* 2_{741}. — Usener, Sintflutsage 76 übersetzt den N., den er aus der Deukalionsage erklärt, 'Lichtwarte'; Wackernagel, Dehnungsges. 49 stellt Lykoreia zweifelnd zu *ὄρος*.

¹) Zeus *Λυκώρειος*, StB. *Λυκώρεια* 422_{15}. Vgl. über Lykor. auch O. Jahn, Ber. SGW I 1848 417. Mehrere Beinamen des Zeus bezeichnen zugleich den rächenden Gott und den Frevler, so besonders *ἀλάστωρ* (Korn. 9 S. 32 Os.; Hsch. *s v*; vgl. o. *[S. 761_2]*) und *Παλαμναῖος* (Korn. a. a. O.; als Rachegeist z. B. Xenoph. *Kyrop.* VIII 7_{18}): diese Namen konnten sowohl auf die Rache als auf ihre Abwehr bezogen werden. So deutet man auch wirklich *Παλαμναῖος* bald (Phot. *s v*) als Bluträcher, bald aber als Sühner (Bekk., *Anecd.* I 193_{10} *Παλαμναῖος . . . ὁ τὰ μύση καὶ τὰ μιάσματα ἀποτρέπων*. Mit dem *ξένιος, τροπαιοῦχος, καθάρσιος, ἱκέσιος, μειλίχιος* stellt ihn [Arsttl.] *κόσμ.* 7 S. 401 a_{22} ff. zusammen.

²) S. o. *[445_2; 446_4]*.

³) Studemund, *Anecd. var.* I 267.

⁴) In Sparta neben Athena Xenia, Paus. III 11_{11} (nach Philostr. *v. Ap.* 4_{31} machen die Spartaner den Apollonios zum *ξένος παρὰ τῷ Διί*); in Aigina neben Themis Soteira (? Pind. *O* 8_{20}); in Rhodos (*τῷ ξείνων ἐφόρῳ*, *CIA* III 199) u. sonst. Vgl. auch Plat. *soph.* 1 S. 216 b; *νόμ.* V 2 S. 728 e; VIII 9 S. 843 a; XII 6 S. 953 e; 12 S. 965 e; *ep.* 7 S. 329 b; Plut. *Arat.* 54; Korn. *c* 9 S. 29 Os.; Dion Chrys. 1 S. 56; 12 S. 413 R.; Klem. Alex. *protr.* II 37 S. 31 Po. Sehr häufig bei Dichtern: *ι* 271; *ξ* 283; 389; Pind. *N* 5_{33}; 11_8; Simon. *ep.* 128_2; Aisch. *Ag.* 61; 362; 748; *lx.* 627; Eur. *Kykl.* 352; Kratin. Mein. *FCG* II 85 x; Ap. Rh. 2_{1132}; 3_{193}; *AP* VII 540_1 u. s. w. Praxiteles' Schüler Papylos hatte eine Statue des *Iuppiter Hospitalis* geschaffen, Plin. *n h* 36_{34}; Overbeck, Km. II_1 57.

⁵) *ν* 213; später Hikesios, z. B. auf Thera, *IGI* III 402 f.; vgl. noch Aisch. *lx.* 346; 616; Soph. *Phil.* 484; Eur. *Hek.* 345; Ap. Rh. 2_{215}; 4_{358}; (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S. 401 a_{23}; Klem. Alex. *protr.* II 37 S. 31 Po. u. aa.), *ἀφίκτωρ* (Aisch. *hik.* 1), *ἵκτιος* (*ἱκταῖος*? ebd. 385), *ἱκτήρ* (ebd. 479) u. s. w. — Vielleicht gehört in diesen Kreis, über den ausführlich Farnell, *Cults of Gr. st.* I 171 handelt, auch Zeus Katharsios (Olympia, Paus. V 14_8; vgl. Poll. 8_{142} u. o. *[A. 1]*) und Z. Litaios aus Nikaia (Head *h n* 443; vgl. Lambros, *Bull. corr. hell.* II 1878 508, Apollon Litaios in Magnesia a/L.). Immerwahr, Kulte u. Myth., Ark. 29 deutet den Zeus Klarios von Tegea, den Boeckh zu *CIG* 1513 S. 701 a, Welzel, *De Iove et Pane dis Arcad.* 25 u. aa. von *κλᾶρος* = *κλῆρος* abgeleitet hatten, als den Helfer der Schutzflehenden; er vergleicht Aisch. *hik.* 360 *ἴδοιτο δῆτ' ἄνατον φυγὰν ἱκεσία Θέμις Διὸς Κλαρίου* u. Hsch. **κλάριοι· κλάδοι*. S. aber u. *[§ 291]*, wo auch über den Zeus Tropaios gehandelt wird.

⁶) S. o. *[817_8 ff.]* und wegen der sich daran anschliessenden Klagefeste u. *[S. 970]*. Zinzow, Ps. u. Eros 198 ff. erkennt eine Spur des Ritus in Apuleius' Ps.märchen; das ist zw. Ausser zur Linderung der Liebesqualen wurde die Zeremonie nach Intp. Serv. V*E* 8_{59} auch zur Erweckung von Gegenliebe und zur Auffindung der Eltern (oder vielmehr der Väter?) benutzt. Ersteres erklärt sich aus der o. *[817_{10}]* besprochenen Verwendung im Liebeszauber, das letztere weiss ich weder mit diesem noch mit der hier zu erörternden Urbedeutung der Zeremonie zu verknüpfen.

⁷) *Ὦ Νεφέλη παραγενοῦ* ruft der jagende Kephalos, Sch. *λ* 320 (*subscr.* Pherek. *FHG* I 90_{77}). Ueber Aura s. u. *[§ 297]*, üb. Athamas o. *[565]*.

auch ein Sprung vom Felsen ins Meer vorkommt. Wie der Verfolger der Dionysosammen, ist auch Kephalos dem Orion gleichgesetzt worden. Ganz anders verbunden, sind es doch dieselben legendarischen Motive, die in diesen Sagen benutzt sind. Von der Verwandlung in den Wolf findet sich jedoch weder in dem Kephalosmythos noch in den übrigen Mythen dieser Gattung eine Spur. — Wie die Riten, bei denen der zu Entsühnende ein wölfisches Leben führt, berührte sich auch die Zeremonie des Sprunges vom weissen Felsen oft nahe mit dem Menschenopfer. Bisweilen scheint der Sprung selbst gefährlich gewesen zu sein; man bot sich den verderblichen Mächten zum Opfer und glaubte von ihrer Rache frei zu sein, wenn sie das Leben schenkten[1]). Namentlich da, wo es sich um die Sühnung nicht eines einzelnen, sondern einer ganzen Stadt handelte, wird das Hinabspringen bedenklich und manchmal sicher tödlich gewesen sein: an solchen Stellen wurden Verbrecher oder solche, die sich gegen den Tempel oder gegen die Anordnungen der Priesterschaft vergangen hatten, gezwungen, zur Strafe vom Felsen zu springen[2]). In Massalia liess sich ein Bettler auf öffentliche Kosten üppig ernähren, unter der Bedingung, dass er dafür bei Ausbruch einer Pestilenz sich von den weissen Kalkfelsen des dortigen Vorgebirges stossen liess[3]). Auch in Leukas konnte die Zeremonie, obgleich zum Schutze der Hinabgestossenen allerlei Vorkehrungen getroffen waren, leicht einen üblen Ausgang nehmen.

Somit sind wir auf die fünfte Klasse der die Versöhnung der bösen Dämonen bezweckenden Mythen, auf die Menschenopfer[4]) gekommen. Wie schon die zahlreichen Sagen beweisen, in denen sich Menschen zum Opfer für andere hingeben[5]), war den Griechen die Vorstellung, dass Menschenleben durch Menschenleben von den unholden Mächten erkauft werden können, so wenig fremd wie den Orientalen. So waren gegen die Gefahren des Sturmes Jungfrauenopfer üblich (o. S. 847 f.); die Legenden von Iphigeneia und Aerope (o. S. 170), die allerdings vielmehr den Ersatz der Mädchenopfer begründen sollten, hätten doch in der Form, in der die erstere erzählt wird, die zweite erschlossen werden kann, nicht zu Mythen werden können, wenn die Vorstellung, dass man für die höchsten Güter den höchsten Preis, das Leben eines teuren Familiengliedes, zahlen müsse, den Griechen in der Zeit, da das Epos entstand, ganz unerträglich gewesen wäre. Ebenso sind bei anhaltender Dürre Kinder, wie sich aus der Lykaon- und Athamassage schliessen lässt, von ihren Eltern geschlachtet worden. Aber früh hat sich ein starker Widerwille gegen

1) Dümmler, Delph. 16 hält sogar den Sprung vom Felsen für ein ursprüngliches Gottesurteil.

2) Vom Typaion sagt Paus. V 6$_7$ *κατὰ τούτου τὰς γυναῖκας Ἠλείοις ἐστὶν ὠθεῖν νόμος, ἢν φωραθῶσιν ἐς τὸν ἀγῶνα ἐλθοῦσαι τὸν Ὀλυμπιακόν.* Ueber die *Φαιδρυάδες* vgl. o. *[S. 816$_{15}$]*.

3) *proiciebatur* (etwa *praecipitabatur*?) Petr. *fr.* 1 bei Serv. V*A* 3$_{57}$; vgl. Luct. Plac. *Th.* 10$_{793}$.

4) Obwohl über diese Erscheinung in alter und neuer Zeit viel geschrieben ist, fehlt es an einer dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechenden, Mythos und Kultus gleichmässig berücksichtigenden Monographie durchaus; was darüber existiert (z. B. F. A. Wolf, Verm. Schr. und Aufs. 270—277; Nägelsbach, Hom. Theol. 196 ff.; Lang, *Myth., rit., rel.* I 266 ff.) ist teils veraltet, teils oberflächlich.

5) Z. B. Alkestis *[488$_4$]*, die Hyakinthides *[46$_6$]*, Menoikeus oder Megareus *[533$_3$ f.]*, Chaon (Intp. Serv. V*A* 3$_{335}$). Vgl. über diesen Ideenkreis Wilken, *Rev. col. intern.* IV 1887 364.

die Menschenopfer geregt; man zwang den, der sie dargebracht hatte, in die Verbannung zu gehen[1]). Trotzdem sind nicht allein auch später[2]) noch Menschen um der Religion willen geschlachtet worden, sondern es sind bisweilen Riten, die eigentlich einen anderen Zweck hatten, nachträglich als Anthropothysien behandelt worden. Dass Aussonderungszeremonien zu Menschenopfern werden konnten, hat sich bei dem Sprung vom weissen Felsen gezeigt; aber auch die Zeremonien, in denen ein in einem Menschen wohnender, Pest oder anderes Unheil verursachender Dämon vernichtet wird, konnten als Menschenopfer aufgefasst werden. Es scheint dies in der That bisweilen geschehen zu sein[3]); auch die *φαρμακοί*, d. h. die 'Zauberer'[4]), die sehr wahrscheinlich ebenfalls als Träger eines bösen Geistes galten, sind nach der vielleicht milesischen Legende von Pharmakos, der die Phialen Apollons stahl, aber von Achilleus und seinen Genossen ertappt und gesteinigt wurde[5]), bisweilen getötet worden. Ob freilich noch in Hipponax'[6]) Zeit in Ionien, ob während des perikleischen Zeitalters in Athen am Thargelienfest[7])

[1]) Ausser den Sagen von Athamas und Lykaon weist darauf die von Idomeneus. Ursprünglich musste er wahrscheinlich in die Verbannung gehen, nachdem er den Sohn, den er im Sturm zu opfern gelobt, geschlachtet: diese Version ist aus der andern, die eine Pestilenz ausbrechen lässt, weil er Poseidon um das versprochene Opfer betrogen hat, nicht zu erklären, also älter. Das aus der Jephthasage bekannte Motiv, dass der V. zum Opfer gelobt, was ihm zuerst begegnet, ist gewiss alt; aber noch älter ist doch die durch so viele Parallelsagen bestätigte Fassung, dass den Sturmgottheiten ein Mädchen fallen müsse. — Beide Versionen bei Serv. V*A* 3_{121}.

[2]) Themistokles z. B. soll vor der Schlacht bei Salamis dem Dionysos Omestes Menschen geopfert haben, Plut. *Pelop.* 21.

[3]) Sch. Ov. *Ib.* 465 *Callimachus* (*fr.* 544) *ait, quod Abdera est civitas, in qua talis est mos, quod uno quoque anno cives totam civitatem publice lustrabant et aliquem civium, quem habebant devotum, illo die pro capitibus omnium lapidibus obruebant.* Vgl. das Opfer der 'typhonischen Menschen' bei den Aegyptern, Plut. *Is.* 73; Diod. 1_{88}.

[4]) Nach Osthoff in Bezzenbergers Beitr. XXIV 1898 144 ist die Grundbedeutung von *φάρμακον* 'Zaubermittel'.

[5]) Vgl. o. *[616₁₀]*. Die Notiz ist freilich auf Attika bezogen, und das halten Rohde, Ps. II² 78_2 und neuerdings Mommsen, Feste d. Stadt Athen 470 für ursprünglich. Da aber die Sage Achilleus nicht nach Athen führte, hat man wahrscheinlich zur Erklärung des athenischen Ritus eine nicht athenische (Mommsen, Heortologie 421 A.), und zwar, da in Thessalien und auf Skyros, an die Mannhardt, MF 125 denkt, von Thargelien nichts bekannt ist, eine milesische Legende herangezogen.

[6]) *fr.* 4 ff. Alle übrigen Angaben beruhen, soweit sie sich auf das Schicksal des *φαρμακός* beziehen, lediglich auf Auslegung dieser Vv.; insbesondere ist die Behauptung, dass die *φαρμακοί* verbrannt und ihre Asche ins Meer gestreut wurde (Tz. *Ch.* 5_{735} ff.), zusammengelesen aus *fr.* 9 (wo man *θύμῳ* betonte, während unzweifelhaft *θυμῷ* zu lesen ist, im Sinne von *πέος*, das dem Bupalos wegen gewisser Sünden mit Ruten geschlagen werden soll; vgl. Cramer, *Anecd. Oxon.* III 366 und die vorhergehende richtige Erklärung des Tz. selbst) und *fr.* 5 (wo *ἐν χειμῶνι* sich lediglich auf die Drangsal des *φαρμακός* bezieht; die Ausschmückung hat Tz. aus seinem eigenen Kommentar zu Lykophr. 1141, wo von den Thargelien nicht die Rede ist, übernommen!). Hätten die Ausleger noch positive Zeugnisse über das alte Verfahren mit dem *φαρμακός* gehabt, so hätten solche Missverständnisse nicht entstehen können. Offenbar ist in späterer Zeit die Thargelienfeier eine derbe Neckerei gewesen.

[7]) Nach Hellad. bei Phot. *bibl* 534 a_3 wurden wegen des Todes des Androgeos (s. dagegen Stengel, Herm. XXII 1887 93) zwei *φαρμακοί* oder *σύβακχοι* (זִבְחֵי 'Schlachtopfer' deutet Lewy, Sem. Fremdw. 256), wohl nicht Mann und Weib, wie Hsch. *φαρμ.* will, sondern beide Männer, der eine für die Männer mit schwarzen, der andere für die Frauen mit weissen Feigen behangen, hinausgetrieben. Dass sie getötet wurden, sagen zwar Eupol. *δῆμοι* II 469_{20} Mein. — I 290_{120} Ko.; Sch. Arstph *βάτρ.* 730; *ἱππ.* 1136 (Suid. *φαρμακούς*), wahrscheinlich auch Suid. *κάθαρμα*, endlich nach allgemeiner Annahme auch das Harpokr. u. Suid. *Φάρμακος* zu Grunde liegende Sch. zu Lys. 6_{53}. Diese Ansicht beruht jedoch nur darauf, dass erstens in der als vorbildlich angenommenen — aber schwerlich für den athenischen Kult erfun-

oder auch nur bei besonderen Veranlassungen die *φαρμακοί* wirklich getötet oder nur über die Grenze geschafft wurden[1]), ist nicht mit völliger Sicherheit auszumachen.

276. Die zweite Klasse der Riten, die eine Versöhnung der Dämonen bezwecken, bilden diejenigen Gebräuche, durch die der Mensch sich mit der Gottheit zu erfüllen bestrebt. Bereits früher haben sich Spuren der Vorstellung ergeben, dass nicht allein die Menschen durch die Dämonen, sondern auch umgekehrt die Dämonen durch die Menschen wirken können; ja es ist bereits aus den Eigennamen gefolgert worden, dass der Zauberer sich geradezu mit der Gottheit identifizierte, mit deren Hilfe er zu wirken vorgab (S. 754; 756). Auch im späteren Griechenland wurden zahlreiche Riten gefeiert, bei denen die Menschen Götter vertraten, deren Namen führten[2]), die Maske[3]) oder die Kleidung[4]) der Gottheit anlegten und in dem Aufzuge sich zeigten[5]), in dem man jene zu denken gewohnt war. Nun ist zwar die Vorstellung, dass der Mensch unter gewissen Umständen selbst dämonisch werden könne, keineswegs der einzige Ausgangspunkt jener Gleichsetzung von Mensch und Gottheit; wie später wenigstens die Gebildeten in solchen Riten einfach eine Nachahmung des heiligen Vorgangs sahen, so können solche Gebräuche auch frei eingeführt sein, als man darauf bedacht war, den Gottesdienst durch eine mimetische Dar-

denen — Legende der Frevler wirklich getötet und dass zweitens die sonst von Sühnopfern gebräuchlichen Ausdrücke auf den Pharmakos angewendet werden, dieser also, — was auch sonst feststeht, aber nicht das Ursprüngliche ist — als Sühnopfer betrachtet wird. Aber auch die anderen Zeugnisse sind nicht einwandfrei: das des Eupolis bezieht sich nicht notwendig auf die Thargelien, und die übrigen scheinen auf einem Missverständnis von Arstph. *Ἱππ.* 1136 zu beruhen, wo *δημόσιοι* nicht die *φαρμακοί*, sondern Opfertiere sind. Die falsche Beziehung ist wohl dadurch veranlasst, dass die athenischen *φαρμακοί*, wie der massalische Bettler auf Staatskosten gefüttert wurden. Trotzdem wäre natürlich regelmässige Tötung an den Thargelien möglich, wofür gegen Stengel, Herm. XXII 1887 86—93 mit nicht ganz zutreffenden Gründen Töpffer, Rh. M. XLIII 1888 142 ff.; Rohde, Ps. II² 78_2 eintreten, aber dann sind die Worte des Theophrast. (bei Porph. *abst.* 2_{27}; Bernays, Theophr. 86) selbst bei der Annahme auffällig, dass der Gebrauch im Laufe des IV. Jh.'s abgekommen sei: wären kurz vor seiner Zeit regelmässige Menschenopfer an den athenischen Thargelien üblich gewesen, hätte er sich schwerlich mit der Anspielung auf die Geisselungen für Artemis Orthia begnügt. Dass die Zeremonie ursprünglich einen ganz anderen Zweck, die Herumführung des Vegetationsdämons hatte, vermutet Mannhardt, MF 131—138 nicht wahrscheinlich. — Vgl. über die Thargelien noch K. O. Müller, Dor. I¹ 232.

1) Wie dies z. B. bei der *Βουλίμου ἐξέλασις* in Chaironeia, Plut. *symp.* VI 8_1, geschah.

2) Vgl. z. B. über *μέλισσαι* o. *[136_2; 909_7]*, über Hermai o. *[78_{15}]*, über Bakchos als Bezeichnung der Mysten Sch. Arstph. *Ἱππ.* 408. Anderes o. *[732_1]*. Gottesbezeichnung ist einst der N. des spartanischen Gesetzgebers Lykurgos gewesen, den deshalb Gelzer, Rh. Mus. XXVIII 1873 1 ff. als erbliche Benennung eines als Inkarnation des Apollon betrachteten erblichen Priesters betrachtet. S. aber Costanzi, *Riv. fil. cl.* 1895 S. 176. Androgyne Missgeburten gelten als Inkarnationen des Hermaphroditos, Diod. 4_6.

3) Ueber das *πρόσωπον* der Demeter Kidaria in Pheneos, die nach dem Turban, *κίδαρις* (Hsch., Suid. *s v*), hiess und die vielleicht auch mit dem gln. arkadischen Tanz, Athen. XIV 29 631 d in Beziehung steht, s. Paus. VIII 15_3 *[o. 897 zu 896]*.

4) Aus einer Gleichsetzung mit der Gottheit erklärt sich wahrscheinlich die allerdings in mancher Beziehung dunkele syrakusanische Sitte, dass der Schwörende Demeters *πορφυρίς* anlegt *καὶ λαβὼν δᾷδα ἀπόμνυσι*, Plut. *Dion.* 56. — Vgl. auch o. *[892_1 a. E.]*.

5) So fährt z. B. die Artemispriesterin zu Patrai auf einem mit Hirschen bespannten Wagen, Paus. VII 18_{12} *[vgl. o. 139_{15}; 840_1]*; über die argivische Herapriesterin s. o. *[183_4]*, über den Knaben beim Septerion o. *[106_{14}]*, üb. Hermes Paus. IX 22_1. Nach einem allerdings nicht unbedenklichen Bericht des Polyain. 8_{59} (vgl. Müller, Kl. Schr. II 183) erschien die Athenapriesterin in Pellene in

stellung der Legende künstlerisch zu gestalten. Häufig aber wurde gewiss eine alte Opfersitte dem neuen Geist entsprechend umgedeutet; namentlich in den Diensten der Demeter und des Bakchos, überhaupt in allen Mysterienkulten, wie in Eleusis, wo die Priester die Gottheiten dargestellt haben sollen (S. 54), ist wahrscheinlich einst der Mensch nicht bloss als Darsteller des Dämons, sondern als Dämon selbst betrachtet worden. Man scheint sich vorgestellt zu haben, dass sich in dem priesterlichen Geschlecht, das seinen Ursprung auf das dämonische Wesen zurückführte, das Numen fort und fort erneuere. Neben dieser ererbten, dauernden dämonischen Eigenschaft gab es aber nach dem Glauben jener Zeit auch vorübergehende Zustände, in denen der Mensch mit der Gottheit erfüllt werden konnte, und solche vermeintlichen Zustände suchte man zum Zweck der Zauberei auch künstlich herbeizuführen. Das Streben, sich materiell mit den materiell gedachten göttlichen oder dämonischen Wesen zu erfüllen oder sich mit ihnen zu vereinigen, gehört zu den am frühesten nachweisbaren unter den Regungen, aus denen später das religiöse Gefühl erwachsen ist (S. 729 ff.). Wir haben bereits gesehen, dass man die Durchdringung mit der göttlichen Substanz durch eine geschlechtliche Vereinigung (S. 865 u. unten S. 928) oder auch durch die Verschlingung des Objektes, das als Wohnsitz des Dämons galt[1]), herbeiführen zu können glaubte. Wir wissen aber auch, dass dämonische Wesen direkt und spontan von Menschen Besitz ergreifen sollten. Als Wirkung dieser Besessenheit gelten je nachdem körperliche und geistige Krankheiten, übermässige Leidenschaften, aber auch prophetische Kraft[2]). Der Glaube

---

voller Waffenrüstung. Vgl. Back, *De Graecor. caerim., in quibus homines deorum vice fungebantur*. Berl. Diss. 1883.

[1]) Vgl. bes. o. *[732]*. Es gehört hierzu auch die Begeisterung durch den Weingenuss *[A. 2; 910_4]* und durch das Kauen von Lorbeerblättern *[o. 783_2; vgl. aber 890_3]*, was dann auch auf Apollon selbst übertragen wird (*hymn. mag.* bei Abel, *Orph.* S. 288_2; vgl. Hom. *h* 2_{214}). Göttliche Gegenstücke zu irdischen Priesterinnen scheinen die drei Zeustöchter Thriai, die Nymphen am Parnass (Pherek. *FHG* IV 637b; Philoch. *FHG* I 417_{196}; Kallim. *h* 2_{45}; *EM* [455_{35}] u. Hsch. *Θριαί*), welche *ὅτε μὲν θυίωσιν ἐδηδυῖαι μέλι χλωρόν | προφρονέως ἐθέλουσιν ἀληθείην ἀγορεύειν* (Hom. *h* 3_{560}); in dem Honig *[787]* und dem Feigenblatt *[785]* (*θρῖον*), nach dem sie heissen, sah man offenbar eine dämonische Kraft, durch die sie enthusiastisch wurden (*θριάζειν = ἐνθουσιάζειν EM* [455_{46}] u. Hsch. *s v*). Anders Maass, Orph. 222 zu 221_{30}.

[2]) Ueber die Mantik der Thyiaden vgl. o. *[S. 732_1; s. auch 849_5]*. Ferner gehören hierher die Orakel im Weinrausch (Bouché-Leclercq, *Hist. de la divin.* II 381 f.), die wir z. B. in Thrakien bei den Ligyrei finden; s. Macr. *S* I 18_1 *adytum Libero consecratum, ex quo redduntur oracula. Sed in hoc adyto vaticinaturi plurimo mero sumpto, uti apud Clarium aqua pota, effantur oracula.* Nach den letzten Worten lässt sich vermuten, was auch aus anderen Gründen sehr wahrscheinlich ist, dass das Wasser, das in Klaros zu dem Zweck getrunken wurde (Tac. *a* 2_{54}), die Ekstase herbeizuführen oder vorzubereiten, ebenfalls als Träger der göttlichen Substanz galt, wie z. B. die delphische *Κασσοτίς* (Paus. X 24_7) und *[o. S. 288]* die milesische Quelle. Anderwärts waren es die aus der Erde aufsteigenden betäubenden Dämpfe, in denen man das dämonische Wesen erkannte; vgl. Plin. *n h* 2_{208} *alibi fatidici specus, quorum exhalatione temulenti futura praecinant, ut Delphis, nobilissimo oraculo. Quibus in rebus quid possit aliud causae adferre mortalium quispiam quam diffusae per omne naturae subinde aliter atque aliter numen erumpens?* Sehr wahrscheinlich ist so auch zu erklären, dass die Priesterin des Apollon Deiradiotes in Argos sich allmonatlich durch das Trinken vom Blute eines in der Nacht geschlachteten Schafes begeisterte, Paus. II 24_1; an eine Nachahmung der Schatten, λ 153 ff. (Bouché Leclercq a. a. O. III 227), ist nicht zu denken, vielmehr glaubte man wahrscheinlich, dass in dem Schafe die göttliche Substanz wohne. — Ueber die semitische Vorstellung von אוב, dem Wahrsagergeist, s. v. Baudissin, Studien I 141. — Später wurden bekanntlich alle

an diese letztere Wirkung und der Wunsch, die Zukunft zu erfahren, führten dahin, auch diese Form der Erfüllung mit dem Numen zu organisieren. Man suchte diejenigen Zustände oder diejenigen Stätten auf, wo, wie man glaubte, das göttliche Wesen am leichtesten in den Menschen eindringen konnte, vernachlässigte aber darüber begreiflicherweise diejenigen Orakel nicht, die das ohne Zuthun des Menschen aufgenommene Numen geben mochte. Je nachdem man dieses sich persönlich oder als Substanz dachte, nahmen die Vorstellungen, die sich an diese Form des Orakels knüpften, sehr verschiedene Gestalt an; doch ist dieser Unterschied bei der Leichtigkeit, mit der der Grieche auch später noch Substanzen personifiziert, für ihn kaum vorhanden. Das göttliche Wesen kann den wachenden oder schlafenden Menschen ergreifen: auch dieser Unterschied ist ursprünglich nur äusserlich, denn die vermeintliche mystische Konzeption des Wesens vollzieht sich nach der ältesten Vorstellung im Zustand des Wachens, beim Enthusiasmos, ganz gleichartig wie im Traum. Da indessen später beide Arten der Mantik sehr verschieden gedeutet sind, so empfiehlt es sich, diesen Unterschied der folgenden Erörterung zu Grunde zu legen.

Was zunächst den Zustand des Enthusiasmos anbetrifft[1]), so hat bekanntlich das Epos in seiner höchsten Ausbildung diese Art der Weissagung nur in einem, obenein strittigen Fall erwähnt. Theoklymenos[2]), dessen Prophezeiung im Altertum als enthusiastisch gedeutet wurde[3]), ist nicht eigentlich von einem göttlichen Geiste erfüllt, sondern ausgenommen von der Verblendung, mit der die Gottheit die übrigen Freier geschlagen[4]). Indessen ist er doch eben der Seher der Freier; wahrscheinlich ist der rationalistische Dichter, der selbst, gewiss in Übereinstimmung mit dem grösseren Teil seines geistig und sozial hoch stehenden Publikums, den Schwindel des Enthusiasmos verwarf, doch durch Vorbilder geleitet worden, die von gottergriffenen Sehern erzählt hatten. *Μάντις*, wie die Ilias und die Odyssee häufig die technischen Propheten nennen[5]), muss doch seiner Etymologie nach ursprünglich den begeisterten, rasenden Seher bezeichnet haben[6]). Von den Gestalten des alten Epos werden Kas-

im folgenden besprochenen *concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu* (Cic. *divin.* I 18_{34}), d. h. im Enthusiasmos oder im Traum empfangenen Orakel der technischen Weissagung entgegengestellt.

[1]) Wer sich in ihm befindet, ist von der Gottheit ergriffen (*κατέχεται*), er ist wie die Bakchen *[732_1]* *κάτοχος* (z. B. Dichter *Μούσαις κάτοχοι*, Himer. *or.* 13_7; vgl. Manetho $1[5]_{239}$ *ἐν κατοχῇσι θεῶν*; vgl. auch Rohde, Ps. II[2] 11), *ἔνθεος* oder *θεόληπτος*. Je nach der Gottheit, die in ihm ist, heisst er *φοιβόληπτος* (Femin. auch *φοιβάς*, Eur. *Hek.* 810), *νυμφόληπτος* *[o. S. 829_2]*, *μουσόληπτος*, *ἐκ Πανὸς ἢ ἄλλου θεοῦ κάτοχος ἢ κατεχόμενος* (Poll. 1_{19}). Auch *Βάκχη* ist so zu erklären *[732_1]*. — Eine Beschreibung des enthusiastischen Zustandes gibt V *A* 6_{78} . . . *bacchatur vates, magnum si pectore possit | excussisse deum: tanto magis ille fatigat | os rabidum, fera corda domans, fingitque premendo.* Vgl. Claud. 33_6.

[2]) *υ* 350 ff.; Kammer, Einh. d. Odyssee 572 und Kirchhoff, Od.[2] S. 527 haben die Stelle für eine Interpolation, v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 42 f. den ganzen Zusammenhang für jung erklärt; s. dagegen Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol. 167.

[3]) Z. B. Plut. *pl. phil.* 4_{12}.

[4]) Die hierauf fussende Ansicht Lobecks, dass die Stelle nichts für die enthusiastische Weissagung in homerischer Zeit beweise, ist in neuerer Zeit besonders durch Hemmerling, *De Theoclym. vate*, Köln, Progr. 1882 verteidigt worden.

[5]) Ausser Theokl. (*ο* 225) heissen auch Kalchas (*A* 106) und Poly(e)idos (*N* 663) so; vgl. *Δ* 62; *ρ* 384 u. s. w.

[6]) Anders Lobeck, *Agl.* 260 ff., besser Nägelsbach, Hom. Theol. 432_{123}.

sandra[1]) und Oinone[2]) später als gottbegeistert erwähnt; von sonstigen alten Propheten der Boioter Bakis[3]) und der Kreter Epimenides[4]). Letztere Namen, wahrscheinlich aus verschollenen Kultlegenden stammend, sind von dem Mystizismus des VI. Jahrhunderts wieder hervorgesucht worden, um apokryphe Orakelsammlungen zu benennen, in denen die Anschauungen der Zeit niedergelegt waren[5]). So ist sehr wahrscheinlich auch Sibylla, unter deren Namen im späteren Hellenismus zahlreiche, jüdischen und christlichen Dichtern als Vorbild dienende Werke umliefen[6]), schon im VI. Jahrhundert[7]) die angebliche Verfasserin mystischer Bücher in prophetischer Form gewesen; ursprünglich aber wird auch sie aus dem Kult stammen. Ihr wahrscheinlich phoinikischer oder aramäischer Namen bedeutet, wie es scheint, 'ergriffen von Gott'[8]), und als solche wird die Sibylla auch später oft beschrieben[9]). — Wenigstens an einem der grossen Heilig-

[1]) Z. B. Aisch. *Ag.* 1141; Eur. *Hek.* 119; 666; 810; *IA* 759 u. s. w.

[2]) Parthen. 4. Unter anderen Seherinnen nennt sie Klem. *str.* I 21_{134} S. 399 Po.

[3]) Arsttl. *προβλ.* 30_1 S. 954 a_{36}; Paus. X 12_{11} (*κατάσχετος*); Cic. *de div.* I 18_{34} u. aa. *[vgl. o. S. 829_2]*. Man unterschied drei Propheten des N.'s: ausser dem Boioter (vgl. Theop. *FHG* I 291_{81}) einen Athener und einen Arkader aus Kaphyai (Philet. v. Ephes. *FHG* IV 474 b; Ail. *v h* 12_{35}). Der N. ist dunkel; Bergk Gr. Litt. I 342_{86} dachte an einen Zusammenhang mit *βάκχος*.

[4]) Cic. *div.* I 18_{34}.

[5]) Dass das Zeitalter des Peisistratos wie so viele andere Formen des Mystizismus auch den Enthusiasmos gepflegt hat, zeigt z. B. Amphilytos, der gottbegeisterte Seher des athenischen Tyrannen, Hdt. 1_{62}. Sprüche des Bakis scheinen noch in der Zeit der Perserkriege im Schwange gewesen zu sein; vgl. z. B. Paus. X 14_6. Peisistratos soll selbst Bakis (Sch. Arstph. *εἰρ.* 1071; Suid. *s v*) genannt worden sein.

[6]) Ordnung in die umfangreiche heidnische Sibyllenlitteratur zu bringen, hatte Varro im vierten Buch der *antiqu. rer. div.* (vgl. Merkel, Ov. *F* CXVI) versucht (mehrere Auszüge aus seinem Katalog sind erhalten, über die Maass, *De Sibyllarum indicibus* nicht in jeder Beziehung richtig geurteilt hat: s. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 683_{12}). Aber sein Verzeichnis war unvollständig; selbst wir können es nicht unerheblich erweitern (z. B. aus Paus. X 12; anderes bei Gruppe, ebd. 687). Varro nennt 1) die Persica (später der Chaldaica oder Hebräica gleichgesetzt); 2) Libyca (nach Paus. T. von Poseidons T. Lamia und Zeus, identisch mit der älteren delphischen Sib. Herophile); 3) Delphica (Paus. setzt die jüngere Delph., ebenfalls Herophile genannt, der marpessischen, samischen, klarischen, delischen und delphischen gleich); 4) Cimmeria (später der M. des Euandros, Carmentis gleichgesetzt); 5) Erythraea (s. o. *[828_1]*; auf sie bezieht Diels, Sibyll. Blätt. 53 zu 52, den N. Herophile, mit Rücksicht auf die dortige Hera Teleia); 6) Samia *[s. o.]*; 7) Cumana (Amaltheia; von [Arsttl.] *mir. ausc.* 95 S. 838 a_6, d. h. wahrscheinlich Timaios, vgl. Lykophr. 1464, Melankraira, nach Diels a. a. O. 123 von der schwarzen Umhüllung des Hauptes genannt und der Erythraia gleichgesetzt; nach anderen bei Lact. 1_6 Demophile, nach Diels a. a. O. 53 wegen der in ihren Liedern geforderten Demeteropfer, oder Herophile, nach *VA* 6_{36} Deiphobe genannt); 8) Hellespontica von Marmessos am troischen Ida; 9) Phrygia; 10) Tiburtis (Albunea). — Philetas bei Sch. Arstph. *ὄρν.* 962 (*FHG* IV 474 b) unterscheidet drei Sibyllen *ὧν ἡ μέν ἐστιν, ὡς διὰ τῆς ποιήσεώς φησιν Ἀπόλλωνος ἀδελφή, δευτέρα δὲ ἡ Ἐρυθραία, τρίτη δὲ ἡ Σαρδιανή.* Uebersicht über die ältere Litteratur am vollständigsten (aber mit viel Ungehörigem) bei Klausen, Ae. u. P. I 203—312, über die neuere bei Gruppe a. a. O. 673 ff.; seitdem sind Diels' Sibyll. Blätter, Berl. 1890, erschienen.

[7]) Das älteste Zitat ist das nicht m. R. angezweifelte des Herakleitos bei Plut. *Pyth. or.* 6: *Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.*

[8]) [illegible] (*masc.*). An den Zusammenhang mit *σοφός, Σίσυφος* (Bergk, Griech. Litt. I 342_{90}) ist nicht zu denken, und auch die alte (z. B. Hieron. *adv. Iov.* 1_{41} [XXIII 283 Mi.]), von vielen Neueren (z. B. Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[3] 181 gebilligte Deutung 'Gottesrat' trifft schwerlich das Richtige.

[9]) Vgl. ausser der eben angeführten Stelle des Herakl. besonders Plat. *Phaidr.* XXII S. 244 b; Arsttl. *probl.* 30_1 S. 954 a_{36}; Cic. *div.* II 54_{110} (vgl. I 18_{34}); Ov. *M* 14_{107}; Paus. X 12_2; Plin. *n h* 7_{119}; ausführliche Beschreibung bei *VA* 6_{77} ff. *[926_1]*; Diod. 4_{66} a. E. gebraucht *σιβυλλαίνειν* im Sinne von 'begeistert sein'. Vgl. Rohde, Ps. II[2] 64_1; 68_2.

tümer lässt sich diese Form der enthusiastischen Mantik auch später noch als dauernde Institution erweisen: die Pythia wird nach dem Glauben der späteren Zeit dadurch ekstatisch, dass durch ihren Schoss die Dämpfe des chthonischen Drachen in ihren Leib eindringen[1]). Auch hier sehen wir die Vorstellung von der Erfüllung mit dem Numen der ehelichen Gemeinschaft angenähert, wie sich die Sibylle Herophile ja zwar als Schwester oder Tochter, gelegentlich aber auch als Weib Apollons bezeichnete[2]).

Die zweite Form des Orakels, bei dem der Mensch als von der Gottheit ergriffen vorgestellt wird, ist das Traumorakel[3]). Auch die der Oneirokrisie zu Grunde liegende Anschauung gehört zu den ältesten und am weitesten verbreiteten religiösen Vorstellungen; zweifelhaft kann nur scheinen, wie hoch die Auffassung hinaufreicht, dass die Träume die Wirkung eines im Innern des Menschen thätigen dämonischen Wesens seien[4]).

---

[1]) Die ausführlichste Beschreibung des *πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν* (Str. IX 3_{5} S. 419) gibt Ioh. Chrys. 1 *Korinth.* 29_{1} S. 260 Montf.) *λέγεται τοίνυν αὕτη ἡ Πυθία γυνή τις οὖσα ἐπικαθῆσθαι τῷ τρίποδί ποτε τοῦ Ἀπόλλωνος διαιροῦσα τὰ σκέλη. εἶθ' οὕτω πνεῦμα πονηρὸν κάτωθεν ἀναδιδόμενον καὶ διὰ τῶν γεννητικῶν αὐτῆς διαδυόμενον μορίων πληροῦν τὴν γυναῖκα τῆς μανίας· καὶ ταύτην τὰς τρίχας λύουσαν λοιπὸν ἐκβακχεύεσθαί τε καὶ ἀφρὸν ἐκ τοῦ στόματος ἀφιέναι καὶ οὕτως ἐν παροινίᾳ γενομένην τὰ τῆς μανίας φθέγγεσθαι ῥήματα.* Vgl. Suid. *Πύθωνος δαιμονίου μαντικοῦ· 'τάς τε πνεύματι Πύθωνος ἐνθουσιώσας καὶ φαντασίαν κυήσεως παρεχομένας τῇ τοῦ δαιμονίου περιφορᾷ ἠξίου τὸ ἐσόμενον προαγορεῦσαι· αἳ δὲ τῷ δαιμονίῳ κάτοχοι ἔφασκον τὴν νίκην Μήδοις παρέσεσθαι'.* Vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 182. — Nach Python heissen später die Besessenen; vgl. Hsch. *Πύθων ὁ ἐγγαστρίμυθος ἢ ἐγγαστρίμαντις*; *Act. apost.* 16_{16}; Iambl. bei Phot. XCIV S. 75 b_{25} B.; Plut. *def. or.* 9: *εὔηθες γάρ ἐστι καὶ παιδικὸν κομιδῆ τὸ οἴεσθαι τὸν θεὸν αὐτόν, ὥσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους, Εὐρυκλέας* (vgl. Arstph. σφ. 1019) *πάλαι, νυνὶ Πύθωνας προσαγορευομένους, ἐνδυόμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι, τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὀργάνοις.* Vgl. Suid. *ἐγγαστρίμυθος· Φιλόχορος* (*FHG* I 416_{192}) *δὲ ἐν γ' περὶ μαντείας καὶ γυναῖκας ἐγγαστριμύθους· αὗται τὰς τῶν τεθνηκότων ψυχὰς ἐξεκαλοῦντο.* S. im allgem. Lobeck, *Agl.* I 300e. — Dass Python Orakel gab, sagen erst Spätere (z. B. *Hypoth.* Pind. *P* 1 S. 297; 3 S. 298 B.; Hyg. *f.* 140); dass er Apollon das Orakel als dessen Wächter streitig machte (Eurip. *IT* 1220; Apd. 1_{22}), ist ebenfalls nicht alt bezeugt: daher hat Schreiber, Ap. Pyth. 7 f. beides für eine junge Neuerung gehalten. Aber sicher wurden die Dämpfe, die die Pythia berauschten, eben als die betrachtet, die von dem faulenden Drachen ausgingen, nach denen der pythische Apollonhymnus (Hom. *h* 2_{191}) Pytho genannt sein lässt. Später galt, offenbar aus demselben Grund die Cortina des Dreifusses, der nach Serv. *VA* 3_{92}; 6_{347}; myth. Vat. III 8_{5} mit Pythons Haut bedeckt war, als Pythons Grab (Intp. Serv. *VA* 3_{360}), was dann, angeblich von Pythagoras (Porph. *v. Pyth.* 16), dahin variiert wurde, dass Apollon dort begraben sei, nachdem Python ihn getötet. Durch Dröhnen der Cortina gibt Apollon, auf den überhaupt die alten Vorstellungen von Typhon übergehen, in Delos seine Nähe zu erkennen, *VA* 3_{92}; Jurenka, Wien. Stud. XX 1898 121. Als am Omphalos Inkubationsorakel eingeführt wurden, wurde auch er als Pythons Grab (Varro *l l* 7_{17}) bezeichnet; die anderen Formen der pythischen Weissagungen *[925₁]* scheinen dagegen nicht mehr mit Python in Verbindung gesetzt zu sein.

[2]) Paus. X 12_{2}.

[3]) Vgl. über die *ἐγκοίμησις* bes. Meibomius, *De incubatione in fanis deorum medicinae causa olim facta,* Helmst. 1659 (abgedr. bei Schlaeger, *Fasc. diss. varior. de antiqu. sacris et profan.*, Helmst. 1741 125—152); F. A. Wolf, Verm. Schr. u. Aufs. 382—430; Welcker, Kl. Schr. III 89—114 (vgl. 115—156); A. Gauthier, *Rech. histor. sur l'exerc. de la médec. dans les temples chez les peuples de l'antiqu.*, Par. 1844; Nägelsbach, Nachhom. Theol. 171 ff.; L. Schmidt, Eth. d. alt. Griech. II 58 f.; Büchsenschütz, Traum und Traumdeutung im Altertum, Berl. 1868; G. Ritter von Rittershein, Der mediz. Wunderglauben und die Inkub. im Altert., Berlin 1878, bes. 59 ff.; Deubner, *De incubatione,* Leipz. 1900. — Ueber das Fortleben der Inkub. im heutigen Griechenland s. Schmidt, Volksl. d. Neugr. 77 f.

[4]) Sicher hat diese Auffassung später bestanden; abgesehen von den im folgenden zu erwähnenden Zeugnissen sei hier auf das hingewiesen, was Paus. X 33_{11} von dem Dionysos zu Amphikleia sagt: *τὰ μὲν δὴ νοσήματα αὐτοῖς Ἀμφικλειεῦσι καὶ τοῖς προ-*

Die spätere Auffassung, die Hypnos[1]) und die Träume[2]) zu besonderen Gottheiten erhob, kann hier allerdings ausser Betracht bleiben. Diese Gestalten sind zwar keine freien Erfindungen der Dichter, sie finden sich auch im Kult[3]), und es können hier vereinzelte Reste alter Gottesdienste erhalten sein; aber gewiss gehört die Vorstellung, dass besondere Wesen die Scheingestalten der Träume aus luftigen Substanzen oder durch Selbstverwandlung frei schaffen[4]), erst einer Periode an, die über die hier geschilderte weit hinaus ist. Dagegen verdient die Frage Beachtung, ob nicht die Träume ursprünglich Mächten zugeschrieben wurden, die vor, nicht in dem Menschen wirkten. Es liegt scheinbar der primitiven Vorstellung näher, die Traumgestalten als reale Wesen zu betrachten, die von aussen her an den Menschen herantreten; und so hat die antike Dichtung überwiegend die Träume eingeführt. Aber schon die uralten

---

σοικοῦσιν ἰᾶται δι' ὀνειράτων· πρόμαντις δὲ ὁ ἱερεύς ἐστι, χρᾷ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ κάτοχος. Selbst wenn der Priester nicht die Inkubation selbst vollzogen hat, zeigt dies eine nahe Beziehung des Traumorakels zum Enthusiasmos. Es scheinen sich jedoch noch direktere Zeugnisse zu finden. Wenn in der smyrnaiischen Inschrift *CIG* II 3163_2 der Philosoph Papinios als *ἐγκατοχήσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ ταῖς Νεμέσεσι* bezeichnet wird, so ist dies (trotz Deubner 6_3) schwerlich anders als (mit Boeckh und E. Preuschen, Möncht. u. Serapisk., Darmst. Progr. 1899 S. 17) auf die im smyrnaiischen Nemesis- *[292_{11}]* und im Serapiskult üblichen Inkubationen zu beziehen. Dann sind vielleicht auch mit Preuschen die *κάτοχοι* des memphitischen Sarapeums, die Brunet de Presle, *Mém. sur le Serap.*, Par. 1852 17 ff. und viele Neuere als Mönche aufgefasst haben und von denen man sogar das ganze christliche Mönchswesen hat ableiten wollen, eine Gilde von Leuten gewesen, welche die Inkubation für die Kranken übernahmen, und auch die *κάτοχοι* im Heiligt. des Hagios Zeus Uranios zu Baitokaike bei Apameia am Orontes (*CIL* III[1] 184_{40}; vgl. III[2] S. 972b und *CIG* III 4475) lassen schwerlich eine andere Deutung zu. Wir sind zwar von den grossen griechischen Heiligtümern gewohnt, dass die Kranken selbst im Traumorakel Heilung suchen; aber wenn schon bei den Griechen (Beispiele bei Deubner 71) ebenso wie später bei den Christen (Deubner 85) bisweilen Stellvertretung vorkam, so liegt kein Grund vor, zu zweifeln, dass es auch berufsmässige Tempelschläfer, entsprechend den heutigen spiritistischen Medien, gab. Voraussetzung ist dabei nur, dass *κάτοχος* auch in diesen Verbindungen wie gewöhnlich *[926_1; 928_1]* den *ἔνθεος* bezeichnete, dass man also auch den Traum als Enthusiasmos fasste. Dafür gibt es aber noch weitere Zeugnisse. Xenoph. *Kyrop.* VIII 7_{21} setzt die Vorstellung, dass im Traum die Seele sich in einem ekstatischen Zustand befinde, bereits als bekannt und anerkannt voraus.

[1]) Hypnos erscheint seit alter Zeit im Mythos, z. B. in der Heraklessage *[o. 492]*; die *Ilias* verwendet ihn bei der *Διὸς ἀπάτη*, Ξ 231 ff., bei Nonn. *D* 16_{282} hilft er Bakchos im Abenteuer mit Nikaia. In der bildenden Kunst erscheint er auf der Kypseloslade, Paus. V 18_1, dann auf sf. Vbb. mit Alkyoneus und *[682_1]* Memnon; der Typus des in unruhigem Lauf mit unstetem Blick vorwärtsstürmenden Jünglings mit den auch in der Litteratur (Hense, Poet. Pers. 118) oft erwähnten Flügeln an den Schläfen (das berühmteste Exemplar in Madrid) stammt wahrscheinlich aus dem praxitelischen Kreis. Vgl. im allgem. Zoega, *Bass. ril.* II 202—217; Gerhard, Hypn. der Schlafgott, Arch. Ztg. (Denkm., Forsch. u. Ber.) XX 1862 218—226; Brunn, Götterideale 26—36; Furtwängler, *Bull.* XLIX 1877 151—160; Winnefeld, Hypn., Berlin u. Stuttg. 1886, u. über Hypn.-darstellungen aus dem südöstlichen Frankreich Bazin, *Gaz. arch.* XIII 1888 25 ff.

[2]) Ov. *M* 11_{635} nennt Morpheus, ebd. $_{640}$ Phobetor oder Ikelos, $_{642}$ Phantasos.

[3]) Brizo die Schläferin, Traumgottheit auf Delos, Semos bei Athen. VIII 12 S. 335a *ἐν ὕπνῳ μάντις· βρίζειν δὲ οἱ ἀρχαῖοι τὸ καθεύδειν*; vgl. Hsch. s. v. *βριζομάντις· ἐνυπνιομάντις* u. *βριζοῖ*. Vgl. Usener, Götternam. 147. — Hypnos Epidotes, einen Löwen bändigend, und Oneiros vor dem sikyonischen Asklepiosheiligtum, Paus. II 10_2; neben Asklepios u. Hygieia in Athen, *CIA* III 132a, Oneiroi im lebenischen Asklepioskult, Kaibel, *Ep.* 839. Dass Hypnos in Lemnos wohnen sollte und demnach wahrscheinlich im lemnischen Kabeirenkult eine Stätte hatte, lässt sich trotz Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol. 22 aus Ξ 230 *[§ 298]* vermuten; das Gemälde des Philostr. *im.* 1_{27} kann Oneiros für Oropos nicht erweisen.

[4]) Dies ist bei Homer gewöhnlich (z. B. δ 796; Ε 449) der Fall; nur ω 12 kommen die *ὄνειροι* als bleibende Personen vor, Nägelsbach, Hom. Theol. 82. Patroklos' Geist, Ψ 65 ff.

Traumorakel an dem vom Dämon bewohnten Steine[1]) zeigen, dass mindestens neben der Auffassung der Träume als realer, ausserhalb des Menschen befindlicher Wesen eine andere stand, die das Traumbild dem in den Menschen eingedrungenen Dämon zuschrieb. Es ist auch möglich, dass die beiden sich nur scheinbar widerstreitenden Vorstellungen vereinigt wurden. Zunächst herrschte ursprünglich keineswegs die Ansicht, dass alle Träume bedeutungsvoll seien: erst in späterer Zeit, als man fast in jeder Quelle eine Nais, in jedem Baum eine Dryas wohnen liess, hat sich auch das Gebiet der bedeutsamen Träume erweitert[2]). Früher konnte man, wenn man auch in der grossen Zahl der gewöhnlichen Träume ausserhalb des Menschen befindliche *φαντάσματα* sah, doch die wenigen bedeutungsvollen sich als Wirkung einer dämonischen Substanz denken, die von dem Schlafenden Besitz ergreift. Sie brauchte dabei die Wahngebilde nicht selbst hervorzubringen; die Vorstellung war möglich, dass sie ihm nur den Blick schärft, sodass er statt der sonst im Schlafe erscheinenden hohlen Traumbilder die für gewöhnlich unsichtbaren, um ihn thätigen Dämonen erkennt. So strömte in der heidnischen Legende, der die Jakobssage nachgebildet ist, der Fetisch die Kraft aus vermöge deren der Schlafende die Engel gewahren konnte. Viel häufiger noch werden sich natürlich diejenigen, die das Inkubationsorakel befragten, über die physische Möglichkeit des Traumorakels nicht klar gewesen zu sein. Gegenwärtig ist jedenfalls eine Trennung der Traumorakel nach diesem Gesichtspunkt unmöglich; es empfiehlt sich am meisten, das gesamte Inkubationswesen, soweit es für die älteste Schicht der griechischen Kulte wichtig ist, an dieser Stelle zu besprechen. — Abweichend von der ursprünglichen Vorstellung[3]), fasste man die Dämonen, die die Traumbilder verur-

[1]) S. o. *[486 zu 485₆; 777 ff.]*.

[2]) Doch machte man auch später noch Unterschiede und brachte diese in eine Art Theorie. Man teilte die Träume in 2 Klassen. Die eine sollte nur durch die Gegenwart (oder Vergangenheit) beeinflusst, für die Zukunft aber bedeutungslos sein; sie umfasste die *ἐνύπνια, insomnia*, die unmittelbar die gegebene Vorstellung oder ihr Gegenteil wiedergeben, z. B. den Hunger oder dessen Stillung, und die *φαντάσματα*, welche die gegebene Vorstellung phantastisch erweitern, wie z. B. der Alpdruck, Ephialtes *[o. 772]*. Die andere Klasse dagegen galt als bestimmend für die Zukunft; zu ihr gehören 1) die direkte Weisung, die man im Traum empfängt (*χρηματισμός, oraculum*), 2) das Voraussehen eines bevorstehenden Ereignisses (*ὅραμα, visio*), 3) der symbolische, der Auslegung bedürftige Traum (*ὄνειρος, somnium*). Diese Theorie hat sich viele Jahrhunderte hindurch erhalten; abgesehen von Artemid. $1_1{}^b$; $_2$ S. 3—5, der darin abweicht, dass bei ihm *ἐνύπνιον* und *ὄνειρος* die beiden Hauptklassen bezeichnen, findet sie sich bei Macrob. *s. Sc.* I 3_2; (August.) *de spir. et an.* 25 XL S. 798 Mi.; Nikephor. Gregoras Sch. in Synes. *de insomn.* (CIL S. 608a Mi.); Io. Sarisber. Polycr. 2_{15} (CIC 429 Mi.). Diese und einige andere, minder wichtige Stellen hat Deubner, *Incub.* 1 ff. gesammelt und in der Hauptsache richtig behandelt; in einzelnen bedürfen jedoch seine und Büchsenschütz' (Traum u. Traumd. 59) Auseinandersetzungen der Berichtigung. — Im allgemeinen galten die Träume gegen Morgen für besonders zuverlässig: Mosch. 2_1 ff.; Ov. *h* 18 $(19)_{195}$; Philostr. *v. Ap.* 2_{37}; vielleicht deshalb hebt Sokr. hervor, dass ihm das verhängnisvolle Traumbild *ὀλίγον πρότερον ταύτης τῆς νυκτός* erschienen sei (Plat. *Kriton* 2 S. 44a). Am bedeutungsvollsten sollte der Traum sein, wenn er in dem Zwischenzustand zwischen Schlafen und Aufwachen eintritt (Iambl. *myst.* III 2 S. 103_{10} Parthey; Marin. *v. Procli* 30 *p.* 76), wogegen umgekehrt die Träume zwischen Wachen und Einschlafen für nichtig galten.

[3]) Thatsächlich erscheinen denn auch die Lichtgötter (z. B. der Sonnengott in der Inschrift Dhutmes' IV, Birch, *Rec. of the past* XII 48_8 f.) in der älteren Litteratur im Traum ebenso häufig als Geister der Toten, und selbst später noch haben sich davon einzelne Spuren erhalten. Ein mit geringen Abweichungen in mehreren Papyrus erhal-

sachen sollten[1]), während der Blütezeit der kretischen und euboiisch-boiotischen Kulte als finstere[2]) chthonische Wesen. Diese Auffassung spricht sich auch später noch in vielen Kulten aus, obgleich auch olympische Götter im Traum um Rat gefragt werden. Abgesehen von den barbarischen Gottheiten[3]), die das spätere Altertum verehrte, hatte z. B. Apollon nicht allein zu Telmessos[4]), wo orientalische Einflüsse mitspielen können, sondern wahrscheinlich auch im alten Delphoi[5]) ein Traumorakel, ferner Dionysos

tener Vers fleht Helios an, wenn er in die Unterwelt hinabsteigt, den wahrsagenden Dämon emporzusenden, Deubner, *Incub.* 31.

[1]) Vgl. z. B. Arsttl. *περὶ τῆς κ. ὑ. μ.* 2 *θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τούτου χάριν, δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία*; Tertull. *an.* 47 *definimus enim a daemonibus plurimum incuti somnia.*

[2]) Entsprechend der ganz veränderten Gesamtauffassung ist später natürlich auch diese Seite des Inkubationswesens zurückgetreten. So sollten z. B. — wie alles, was von den Göttern kommt oder ihnen gehört (Hom. *h* 3_{231}; 5_{277}; Schwenck, Philol. XVII 1861 451), wie ferner das Land der Seligen (Pind. *fr.* 129 130_{7}; Plut. *sera num. vind.* 22; Luk. *ver. hist.* 2_{5}; Dieterich, Nek. 30 f.) — auch die Traumerscheinungen duften, Deubner, *Incub.* 13. Aber zahlreiche Spuren, die im folgenden zur Sprache kommen werden, zeigen, dass man in der boiotischen Kultur mit Beben auch dieses Mittel, sich mit den übermenschlichen Mächten zu vereinigen, ergriff.

[3]) Besonders Sarapis, dessen Heilungen nach Artemid. 2_{44} S. 148_{23} in den Traumbüchern des Milesiers Artemon und des Tyriers Geminos, sowie in dem wahrscheinlich apokryphen des Demetrios von Phaler. (vgl. auch Diog. Laert. 5_{76}) besonders berücksichtigt waren (vgl. Str. XVII 1_{17} S. 801; Suet. *Vesp.* 7; Arr. *ἀν.* VII 26_{2}; Artemid. 5_{92} ff.; Welcker, Kl. Schr. III 97—100; Brunet de Presle, *Mém. sur le Sérapéum de Memph.*, Par. 1852; Egger, *Rev. arch.* I I 1860[1] 111 ff.; v. Rittersheim, Med. Wundergl. 14 ff.; Gauthier a. a. O. 97; Drexler bei Roscher, ML II 523; O. Rubensohn, Festschr. f. Vahlen 1900 S. 12 ff.); aber auch Isis (z. B. Diod. 1_{25}; Paus. X 32_{13} [Tithorea]; Arstd. *or.* 25 I S. 500 Ddf.; vgl. auch Sophronios *de ss. Cyro et Ioh.* bei Migne LXXXVII III S. 3693 über die [Isis] von Menuthis; anderes bei Deubner, *Incub.* 96) und vielleicht Phtha (doch ist das von Galen. *de comp. med. per gen.* 5_{2}; XIII S. 776 *ed.* Kuehn beschriebene Heilmittel *κατὰ τὸ Ἡφαίστειον ἐν Αἰγύπτῳ* wahrscheinlich auf die daselbst verehrte Isis zu beziehen, s. Deubner, *Incub.* 36 f.). Vgl. üb. ägyptische Traumorakel Le Page Renouf, *Hibb. lect.* 1879 155.

[4]) Arr. II 3_{4}; Tat. *adv. Graec.* I 243 (Migne VI S. 805); Klem. *strom.* I 16_{74} S. 361; vgl. 21_{134} S. 400 Po.; Tertull. *an.* 46; vgl. o. *[S. 333₁₁]*. Das Orakel ist dort nach Lykien versetzt, doch wird dies nur von Apostol. 16_{24} ausdrücklich genannt; die übrigen Stellen können sich auf das kleine Telm. bei Halikarnassos beziehen, wo inschriftlich Apollonkult feststeht und wo Hicks, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 378 wegen Cic. *div.* I 41_{91}; 42_{94} (vgl. Arr. *anab.* I 25_{8}; II 3_{3}; *IBrM* IV 896 S. 71; *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 235) die berühmte Weissagungsstätte sucht. Vielleicht hatten beide Städte Orakel; der Eponym der lykischen Stadt ist von Apollon mit einer T. Antenors in der Gestalt eines *σκύλαξ* gezeugt und zum Seher bestimmt worden, Phot. *lex.* *Τελμισσεῖς* nach Dionys. von Chalkis *FHG* IV 394_{4}. Nonn. Abb. *ad S. Greg. c. Iul.* 1_{11} XXXVI S. 1021 Mi. nennt Telmissos den Erfinder der *ὀνειρομαντεία*. — Zu den o. *[333₁₁]* genannten kretischen Formen kommt *αὐκνόνα, αὔμα, αὐγεῖν, εὐθεῖν* (Hsch.), *ἐπευθών* (kret. Inschr. *Amer. Journ. arch.* XI 1896 570_{5}); vgl. Io. und Th. Baunack, Inschr. v. Gort. 42. Zu Teumessos werden jetzt gewöhnlich (zuletzt von W. Schulze, GGA 1897 910) die phthiotischen *Πευμάτιοι* gestellt; das ergäbe als Urform *Ϙελμ-*, doch ist dies keineswegs sicher, da schwerlich der boiotische PN. *Τευμασιγένεις* mit Bechtel (Bezzenberger, Beitr. XXVI 1901 148 von *Τευματτός* getrennt werden darf. — Der N. lautet lykisch Telebihe (Six, *Num. chron.* III XVIII 1898 209); es scheinen demnach entweder die Griechen den lykischen N. durch einen ähnlich klingenden ihrer Sprache frei ersetzt oder aber die Lykier den griechischen N. verdreht zu haben, wie z. B. auch Termessos, das zu boiot. *Περμασίχιος* gehört (Meister, Griech. Dial. I 259; Hoffmann, Gr. Dial. III 593), in lykischen Inschriften entstellt erscheint. Eine einleuchtende griechische Deutung ist freilich bisher für keinen der beiden N. gefunden.

[5]) Dies folgert G. Wolff, Verh. der XXI. Philol.-versamml. Augsb. 1862 S. 65 m. R. aus Stellen, wie *IT* 1242; die Einwände von L. Schmidt, ebd. 70 und von Weniger, Die rel. Seite d. gross. Pythien, Berl. 1870 Progr. S. 25, sind nicht überzeugend. Ob sich die Angabe, dass Amphiktyon Erfinder der Traumorakel war, auf Delphoi bezog, ist zw. *Κατ' ὄναρ* befiehlt Apollon bei Kon. 35; ein Traumdeuter ist der apollinische Seher Aisakos. Im *Hymn. mag.* $I I_{1}$ (bei Abel, *Orph.*

in Amphikleia[1]), Athena, wie aus der Bellerophonsage zu folgern ist, in Korinth[2]) und Zeus nach den Legenden vom Schlafe des Kronos und Epimenides in Kreta[3]). Wahrscheinlich haben aber diese Kulte in der Zeit, da die düsteren Religionsvorstellungen vordrangen, Riten adoptiert, die sich eigentlich auf chthonische Gottheiten bezogen. Sicher ist die Vermischung bei dem Gott, der später vorzugsweise als Traumgeber galt, bei Hermes[4]). Wenn er mit demselben Stab, mit dem er die Seelen hinauf und hinab führt, den Schlaf gibt oder nimmt[5]), so ist wahrscheinlich dieser letztere an die Stelle der Traumbilder getreten, die demnach — was sich auch aus vielen anderen Spuren ergeben wird — als Schatten Gestorbener betrachtet wurden. Ebenfalls deutlich ist die Beziehung auf die Unterwelt bei Asklepios, in dessen Kult später die Inkubation die bedeutendste Rolle spielt[6]): obwohl ursprünglich ein Wesen ganz anderer

---

S. 287)$_3$ wird Ap. angerufen *δεῦρ' ἄγε θεσπίζων μαντεύεο νυκτὸς ἐν ὥρῃ*. Vgl. auch *ἱκοῦ ἐννύχιος* bei Eur. *Rh.* 226, wo es sich jedoch nicht um Orakel handelt; über Klaros s. Buresch, Klar. 41 und im allgemeinen über Apollons Bedeutung bei der Inkubation Deubner S. 32 f.

¹) Paus. X 33$_{11}$ *[928$_1$]*.

²) Pind. *O* 13$_{75}$ ff.; vgl. o. *[122$_3$]*. Ueb. Inkubationen im Athenatempel zu Koroneia s. o. *[77$_2$]*. — Der Hauptanstoss, den schon die alten Erklärer an der Ironie *K* 497 nahmen, verschwindet, wenn dem Dichter und seinem Publikum Traumorakel in Athenakulten bekannt waren.

³) Vgl. o. *[778$_2$ f.]*. Auch später noch galten Träume als von Zeus geschickt, *A* 63; *B* 6. Vgl. Hsch. *Εὔυπνος ὁ Ζεὺς . . . παρὰ Δελφοῖς*. Auch Zeus *Ἔφιπνος* (Hsch. *s v*) auf Chios wird von W. Schulze, GGA 1897 908 hierhergezogen (*ὕπνος = ὑχϝνος*); die früher von Brugmann (Zs. f. vgl. Sprachf. XXV 1881 306; s. aber gr. Gramm.³ 68) vorgeschlagene Ableitung von *ἰπνός* 'Ofen' ist jedenfalls bedenklich. Es ist nicht ganz ausgeschlossen, dass der rätselhafte Zeus Epidotes, der neben dem Soter in Mantineia verehrt wurde (Paus. VIII 9$_1$), ursprünglich Traumorakel hatte. Gerhard, Abh. BAW 1847 477$_{13}$; 478$_{14}$ erinnert an Diod. 4$_3$: *φασὶν ἐπὶ τῶν δείπνων ὅταν ἄκρατος οἶνος ἐπιδιδῶται προσεπιλέγειν ἀγαθοῦ δαίμονος, ὅταν δὲ μετὰ τὸ δεῖπνον διδῶται κεκραμένος ὕδατι, Διὸς σωτῆρος ἐπιφωνεῖν [§ 290]*. Das gemahnt an die Weinspenden für die Traumgottheiten; und nun stand in Sikyon ein Hypnos Epidotes neben Asklepios, Paus. II 10$_2$ *[929$_3$]*. Die Bedeutung des N.'s ist jedoch sehr unsicher. Plut. *non posse suav. v. s. Epic.* 22 stellt ihn neben den Meilichios; Paus. VIII 9$_1$ erklärt den N. so: *ἐπιδιδόναι γὰρ δὴ ἀγαθὰ αὐτὸν ἀνθρώποις*. 'Wohlthätig' deutet ihn Welcker, Gr. Götterl. III 214; ähnlich Korioth, *De Atticor. Iove Milichio* 23; Odelberg, *Sacra Corinth., Sic., Phlias.* 165; als einen Besänftiger fasst ihn zweifelnd Immerwahr, Kulte u. Myth., Ark. 30. Für einen chthonischen Dämon wird er von Wide, Lak. Kulte 15 gehalten. Epidotai gibt es auch in Pagasai bei Pherai (Collitz-Bechtel I 342: *ἐπιδότ[αι]ς*) und Epidauros (Paus. II 27$_6$), in Sparta einen Dämon (nach Hsch. *Ἐπιδ.* ebenfalls Zeus) Epidotes, Paus. III 17$_9$, dessen Kult zur Sühne für die Ermordung des Verräters Pausanias gestiftet sein sollte. Ob Zeus Eubuleus *[49$_{10}$]* oder Buleus [Mykonos], nach v. Prott, *Fasti sacri* S. 16 die ionische Entsprechung des peloponnesischen [?] Pluton, ursprünglich von den guten Ratschlägen seiner Traumorakel hiess, ist zw.

⁴) Hom. *h* 3$_{14}$; Apd. *fr.* S. 399 Heyne; Sch. *ψ* 198 V: *τῷ δὲ ὀνειροπομπὸν καὶ τοὺς κοιμωμένους αὐτῷ εὔχεσθαι καὶ αὐτὸν ἀναμένειν, εἵλοντο ἐν τοῖς θαλάμοις ἔχειν αὐτὸν φύλακα τοῦ ὕπνου*. Man opferte ihm als Traumgeber und Schlafgott vor dem Zubettgehen, *η* 138 (Eust. z. d. St. 1574$_{40}$); Heliod. 3$_5$. Der letzte Trunk hiess deshalb Hermes, Stratt. Athen. XI 46 473 c (I 58 S. 32^b; Meineke *fr. com.* II 771); Philostr. *her.* 10$_8$ S. 182$_{25}$^{k}; Poll. *on.* 6$_{100}$. Nach einem Traum verehrt Euphemos den Hermes, Ap. Rh. 4$_{1732}$. Vgl. im allgemeinen Roscher, Herm. d. Windg. S. 69 f.

⁵) Z. B. *ω* 3 f.; Stat. *Th.* 1$_{307}$ f. — Vgl. auch *Ω* 445 von den Wächtern am Eingang zum Schiffslager *τοῖσι δ' ἐφ' ὕπνον ἔχευε διάκτορος Ἀργειφόντης*.

⁶) Athen (?Arstph. *πλ.*; vgl. o. *[929$_3$]*, aber auch Dittenberger, *Syll.* II² S. 625 zu no. 776$_1$); Tithorea (?Paus. X 32$_{12}$); Sikyon (Paus. II 10$_2$); Troizen (Inschr. bei Kavvadias, *Fouill.* I *n.* 2$_{10}$); Epidauros (Inschr., ges. bei Kavvadias, *Fouilles d'Epid.*; vgl. Plaut. *Curc.* 246 ff.; ein Hippys *FHG* II 15$_8$ [Ail. *n a* 9$_{33}$]; s. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XIX 1884 468 f.; Zacher, Herm. XXI 1886 468 f.); Aigina (Arstph. *σφ.* 122); Lebena (Kaibel, *Ep.* 839 *δοιοὺς σοι Διόδωρος ἐθήκατο, Σῶτερ, Ὀνείρους | ἀντὶ διπλῶν ὄσσων φωτὸς ἐπαυράμενος*; vgl. J. Baunack, Philol. XXXXVIII 1889 401); Haleis auf Kos (?? *Ἐκα-*

Art, ist er in der kretisch boiotischen Periode ein chthonischer Geist geworden. Und so ist auch von den übrigen zahlreichen Heilheroen und -heroinen zu urteilen, welche die Schlafenden entweder heilen oder ihnen doch die Mittel der Heilung angeben, zum Teil wohl auch andere Weissagungen und Ratschläge erteilen sollten[1]). Dies ist teils überliefert, teils zu vermuten bei Achilleus[2]), Alkmene[3]), Amphiaraos[4]), Amphilochos[5]), Anios oder Anion[6]) (?), Attis[7]) (?), Autolykos[8]), Echemeia[9]) (?), Endymion[10]) (?), Hemithea[11]), Hermione[12]), Ikaros[13]) (?), Iodama[14]) (?), Iolaos[15]), Kalchas[16]), Machaon[17]) (?), Menestheus[18]) (?), Mopsos[19]), Odysseus[20]), Pasiphae[21]), Podaleirios[22]), Polemokrates[23]), Protesilaos[24]), Sarpedon[25]), Tro-

---

ταῖος κατ' ὄνειρον; Inschr. bei Paton-Hicks 348); Aigai in Kilikien (Philostr. *v. sophist.* 2_{41} S. 75_{11} K.; *v. Ap.* 1_{9} S. 8_{11} K.; Euseb. *v. Const.* 3_{56}); Poimanenos (Arstd. 26 I S. 503 Ddf.); Pergamos (Arstd.; vgl. Hdn. IV 8_{3}; Philostr. *v. soph.* 1_{25} v S. 111_{24} K.): Rom (Wunderberichte, *IGSI* 966).

[1]) Eine vollständige Aufzählung hatte im Altertum nach Tertull. *an.* 46 Hermippos von Berytos gegeben; von Neueren vgl. z. B. Rohde, Ps. I² 185 ff.

[2]) Tertull. *an.* 46. — Ausser auf Leuke war vielleicht auch in Kroton *[o. 363_{12}]* ein solches *μαντεῖον* des Achilleus: auf Leuke wird der Krotoniat Leonymos (über Phormion s. Suid. *s v*; Diels, Parm. 18) geheilt, Paus. III 19_{12} f. Auch Helena, die in Leuke neben Achilleus stand, scheint in Kroton verehrt worden zu sein; vgl. Cic. *inv.* II 1_{1} ff.

[3]) S. o. *[456 f.]*.

[4]) S. o. *[72]*. Amphiaraos selbst sollte in Phleius im 'Weissagerhaus' Traumorakel empfangen haben, Paus. II 13_{7}.

[5]) In Mallos, Tertull. *an.* 46; Kass. Dion 72_{7}. Vgl. auch Plut. *def. or.* 45.

[6]) Vermutung von Rohde, Ps. I² 188_{3}. Einen *δαίμων* Anios der (D)elier nennt Klem. Alex. *protr.* II 40 S. 35 Po., und er hatte auch einen Priester, *Bull. corr. hell.* XI 1887 373; *CIA* II 985 D 10; *E* 4; 53. Als *μάντις* lebt er in der Sage fort (z. B. Klem. Alex. *str.* I 21_{134} S. 400 Po.). — Anion (Diod. 5_{79}; Inschr. *bull. corr. hell.* XI 1889 373) scheint die Vollform zu Anios. Ueber den Apollonpriester vgl. o. *[234_{11}; 644_{3}; 668_{3}]*. Der N. ist nicht gedeutet; 'Förderer' (von *ἄνειν = ἀνύειν*) schlägt Usener, Sintflutsage 98 f. vor. — Mit dem delischen Anios zusammen nennt Klem. Alex. *protr.* 2_{40} S. 35 Po. als epichorische Dämonen den kythnischen Menedemos (vgl. Ptol. Heph. V S. 193 f. W., wo ein Eleier M. genannt wird; ein Kreter M. erscheint bei Kallim. *fr.* 100 a ε; Sch. Ov. *Ib.* 449), den tenischen Kallistagoras, den spartanischen Astrabakos *[161_{14}]*.

[7]) So erklärt sich vielleicht die Sage von seinem Schlafe (Arnob. 5_{7} nach Timoth.) *Iuppiter rogatus ab Agdesti, ut Attis reviresceret, non sinit; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus eius putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur motu.*

[8]) *μαντεῖον* in Sinope, Str. XII 3_{11} S. 546.

[9]) Nymphenkind, Gem. des koischen Merops, von Persephone lebend in die Unterwelt entführt, Hyg. *p a* 2_{16}. Ihr N. (*EM* 507_{55}; Cramer, *Anecd. Paris* IV 81_{5}; bei Hyg. verderbt Ethemeia) ist Kurzform von *Ἐχεμήδη*, wie des arkadischen *Ἔχεμος [590_{3}]*, nach dem die Akademie zuerst *Ἐχεμήδειον* geheissen haben soll (StB. 262_{3}) Vollnamen offenbar *Ἐχεμήδης* lautete. Eine andere Kurzf. ist für Priamos' S. *Ἐχέμμων* (von Diomedes getötet, *E* 160) überliefert. Ueb. *Ἐχέμμας* s. Fick, PN.² 374; 383; über eine astrale Beziehung des Mythos s. u. *[948_{4}]*.

[10]) Endymion gehört zu Attis *[s. o. 280]*, also wahrscheinlich mit diesem *[o. A. 7]* in unsern Kreis. Noch deutlicher wäre dies, wenn Lewy, Sem. Fremdw. 183 richtig als [illegible] 'Nicht-Vernichtung' gedeutet hätte; doch ist dies sehr zw. Eine andere Ableitung s. u. *[§ 290]*. Ueber siderische Beziehung des Endymion s. u. *[956_{5}]*.

[11]) Diod. 5_{63}. Vgl. Usener, Sintflutsage 90—95.

[12]) In Makedonien, Tertull. *an.* 46.

[13]) Vgl. Ampel. 8_{18} S. 9_{5} W. von Ephesos: *ibi et sepulcrum Icari stertentis, quasi dormiat.*

[14]) S. o. *[77_{2}]*.

[15]) S. o. *[456_{6}]*.

[16]) S. o. *[363_{12}]*.

[17]) Paus. III 26_{9}; vgl. o. *[152_{4} ff]*.

[18]) Opfer an Menestheus in Gades erwähnt Philostr. *v. Ap.* 5_{4}; vgl. Str. III 1_{9} S. 140 (Hafen des Menestheus).

[19]) In Kilikien *[vgl. o. S. 328]*, Tert. *an.* 46. Man schlief im *σηκός*, Plut. *def. or.* 45.

[20]) Bei den Eurytanen, Arsttl. *FHG* II 147_{13}; Lykophr. 799 f.; Sch.; Nikandr. S. 25 *fr.* 8 Schn.

[21]) S. o. *[156_{6}]*.

[22]) S. o. *[363_{14}]*.

[23]) In Eua, Paus. II 38_{6}.

[24]) S. o. *[456_{7}]*.

[25]) Nach Basil. *v. Thecl.* bei Koehler, Rh. Mus. XIV 1859 472 f. war der ältere Sarpedon, seine Schw. suchend, nach Klein-

phonios[1]). Ferner gehören die beiden attischen *ἥρωες ἰατροί*[2]) sehr wahrscheinlich in diesen Kreis, in den wohl auch die Dioskuren zeitweilig getreten sind[3]). Sodann weist die Sage von den unverwest schlummernden Iolaeiern[4]) auf Inkubationen. Bei mehreren dieser Heroen wird hervorgehoben, dass ihr Körper auch nach dem Tode fortdauere und dass seine Belebung sich in einzelnen Organen, bei Attis z. B. durch das Wachsen der Haare und die Bewegung des kleinen Fingers, bei Ikaros durch Schnarchen äussere. Menestheus heisst wahrscheinlich nach dem Fortdauern der Kräfte. Bei andern, wie bei Teiresias[5]) und Aithalides[6]), wird die Unvergänglichkeit der Seele betont: auch Menephron[7]), Echemos, Echemeia (d. i. Echemedes, Echemedeia)[8]) und Echephron[9]) sind wahrscheinlich einst solche Dämonen gewesen. Sicher gehört in den Kreis auch Epimenides[10]): der Vorstellungskreis ist schon zu Anfang der kretischen Periode aus Phönizien nach Kreta übernommen[11]). Ursprünglich waren es gewiss nur wenige auserlesene Heroen, von denen man solche Offenbarungen erhoffte, später ist aber die Vorstellung verallgemeinert[12]):

---

asien gekommen, dort von dem König Kilix, seinem eigenen Oheim, unerkannt erschlagen und dann auf dem Vorgeb. Sarpedon westlich von Seleukeia begraben worden. Dort sollte er weissagen. Tertull. *an.* 46 erwähnt sein Traumorakel in Troas; das ist nach Rohde, Ps. I² 187$_3$ blosser Schreibfehler.

1) Als Inkubationsstätte wird sein Heiligtum (vgl. Maybaum, Zeusk. in Boiot., Doberan, Progr. 1901 u. o. *[78 f.]*) erwähnt, z. B. in der Gründungsgeschichte des thebanischen (Paus. IX 16$_6$) Kultes des Dionysos Lysios, Herakl. Pont. bei Phot. Suid. *Λύσιοι τελεταί*; Apost. 10$_{99}$ u. aa.; Deubner 8$_2$.

2) Der eine wurde *ἐν ἄστει* (Inschr. bei Hirschfeld, Herm. VIII 1874 359$_1$), nahe am Theseion, wo Aischines' V. lehrte (Demosth. 19$_{249}$; Sch. VIII S. 437$_{19}$ ff. Ddf.; Apollon. *v. Aesch.*; vgl. auch Hsch. *s. v. ἰατρός ... ἥρως Ἀθήνησι ἀρχαῖος καὶ ὁ Ἀπόλλων*), verehrt. Der andere muss also ausserhalb des *ἄστυ* sein Heiligtum gehabt haben; Hirschfeld a. a. O. 356 identifiziert ihn mit *Ἄλκων* *[o. S. 30$_7$]*, Sybel, Herm. XX 1885 43 denkt an den marathonischen Aristomachos (Bekker, *Anecd.* I 262$_{16}$).

3) S. o. *[164$_{10}$]*.

4) Arsttl. *phys. ausc.* 4$_{11}$ S. 218b$_{21}$. Alex. Aphr. und Philop. bei Brandis, Sch. Arsttl. 388a$_{29}$—b$_7$. Vgl. o. *[368$_{10}$; 778$_1$]*.

5) *τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι*, κ 493.

6) Ap. Rh. 1$_{643}$ ff. Aithalides, S. des Hermes, *ᾧ οἱ μνῆστιν πόρε πάντων | ἄφθιτον· οὐδ' ἔτι νῦν περ ἀποιχομένου Ἀχέροντος δίνας | ἀπροφάτους ψυχὴν ἐπιδέδρομε λήθη, | ἀλλ' ἥγ' ἔμπεδον αἰὲν ἀμειβομένη μεμόρηται, | ἄλλοθ' ὑποχθονίοις ἐναρίθμιος, ἄλλοτ' ἐς αὐγὰς | ἠελίου ζωοῖσι μετ' ἀνδράσιν.* Dazu Sch. $_{645}$: *Φερεκύδης* (der Genealoge Rohde, Ps. II² 167$_1$; vgl. *FHG* I 88$_{66}$) *δέ φησιν ὅτι δῶρον εἶχε παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ ὁ Αἰθαλίδης, τὸ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ποτὲ μὲν ἐν Ἅιδου, ποτὲ δὲ ἐν τοῖς ὑπὲρ τὴν γῆν τόποις εἶναι. φασὶ δὲ τοῦτον τὸν Αἰθαλίδην οἱ Πυθαγορικοὶ τῆς ψυχῆς οὔσης ἀφθάρτου κατὰ μὲν τοὺς Τρωικοὺς χρόνους ἀναβιώσαντα Εὔφορβον εἶναι τὸν Πάνθου* u. s. w. Er wird schliesslich Pythagoras; vgl. z. B. Herakl. Pont. bei Diog. Laert. 8$_4$.

7) Ov. *M* 7$_{386}$ *dextera Cyllene est, in qua cum matre Menephron | concubiturus erat saevarum more ferarum.* Vgl. Hyg *f.* 253 *Men[e]phr[on] cum Cyllene filia et cum *Bliade matre sua.* Vielleicht liegt eine Mysterienlegende zu Grunde, wie die o. *[S. 867 ff.]* gekennzeichneten, in der Menephron die als seine M. oder T. gedachte Seele emporführte und sich mit ihr vermählte. Sehr wahrscheinlich gehört er zum Kultkreis des ithyphallischen Hermes *[o. S. 197]* vom Kyllene, wo man auch von Teiresias erzählte *[199$_6$]*.

8) S. o. *[933$_9$]*.

9) a) S. des Priamos, Apd. 3$_{153}$; b) S. des Herakles von der Psophis, s. o. *[201$_{11}$]*; c) S. des Nestor (γ 413) von Anaxibie (Apd. 1$_{94}$).

10) S. o. *[787$_3$]*. Auch in den zahlreichen sonstigen antiken und modernen Sagen von langem Schlafe dürften noch manche Reste von Legenden solcher Inkubationsstätten stecken, auch (trotz Nöldeke, GGA 1886 455) in der Siebenschläfersage. John Koch, Die Siebenschläferleg., Leipz. 1883, der diese Elemente — nicht überall glücklich — herauszuschälen versucht hat, gibt S. 24—50 eine Uebersicht über die wichtigsten Parallelsagen.

11) S. o. *[S. 76 f.]*.

12) Wie leicht später solche Traumorakel von Heroen entstehen oder sich erneuern konnten, zeigt — gleichviel ob sie wahr oder erfunden ist — die von Nymphod. bei Athen. VI 88 ff. erzählte Geschichte von dem entlaufenen

alle Heroen, d. h. die Geister der Gestorbenen gelten bisweilen als Urheber der Traumerscheinungen[1]), die Träume wohnen in der Unterwelt[2]) oder an ihrem Eingang[3]), und die Traumgottheiten werden genealogisch mit den Gottheiten der Unterwelt verbunden[4]). Chthonische Gottheiten hatten Inkubationsstätten[5]). Nach einem Traum, den man für ein Werk der Unterirdischen hält, reinigt man sich, als wenn man mit diesen selbst in persönliche Berührung gekommen sei[6]). Dass man auf der blossen Erde schlief, hatte in manchen Kulten wahrscheinlich auch den Zweck, den aus der Erdtiefe aufsteigenden dämonischen Substanzen den Eintritt in den Körper zu erleichtern[7]). Die Nekyomanteia, die sich wie im Orient[8]) auch in Griechenland bis in die spätere Zeit hinein vorfanden[9]),

Sklaven Drimakos, der in Chios als *εὐμενής* verehrt wurde: *φασὶ δὲ καὶ καθ' ὕπνους ἐπιφαινόμενον πολλοῖς τῶν Χίων προσημαίνειν οἰκετῶν ἐπιβουλάς*. — Vgl. die Sitte der Nasamonen, Hdt. 4_{172} *μαντεύονται δὲ ἐπὶ τῶν προγόνων φοιτέοντες τὰ σήματα καὶ κατευξάμενοι ἐπικατακοιμέονται, τὸ δ' ἂν ἴδῃ ἐν τῇ ὄψι ἐνύπνιον, τούτῳ χρᾶται* u. Mela I 8_{50}.

1) Vgl. Diog. Laert. 8_{31}. Teils erscheinen die Toten selbst (*Ψ* 65 ff.; Eur. *Alk*. 365; vgl. *Hek*. 37; 90; 107; V *A* 2_{269}) oder sie senden die Träume (Soph. *El*. 459 f.), geben durch sie ihren Willen zu erkennen (Aisch. *Choeph*. 40).

2) *somnus Stygius*, Apul. *m* 6_{21}.

3) *ω* 12; V *A* 6_{285}; Ov. *M* 11_{592}; $_{613}$ (bei den Kimmeriern, vgl. u. *[A. 9]*). S. o. *[396$_{3}$]*.

4) Ge M. der *ὄνειροι*, Eur. *Hek*. 70 *ὦ πότνια χθὼν μελανοπτερύγων μῆτερ ὀνείρων*; vgl. *IT* 1231 von Delphoi: *νύχια χθὼν ἐτεκνώσατο φάσματ' ὀνείρων, οἳ πόλεσιν μερόπων τά τε πρῶτα τάτ' ἔπειθ' ὅσ' ἔμελλε τυχεῖν ὕπνου κατὰ δνοφερὰς γᾶς εὐνὰς ἔφραζον*.

5) Ueber die Nemeseis von Smyrna s. o. *[292$_{11}$]*. Auch an Nyx, die M. des Hypnos, (nach Hsd. *Θ* 759) darf hier wohl erinnert werden. Sie hatte ein Orakel — wahrscheinlich ein Inkubationsorakel — in Megara, Paus. I 40_{6}. Von dem *χρηστήριον τῆς Νυκτός* spricht Orph. *fr*. 117 f.; vgl. o. *[431$_{10}$]*.

6) Man opfert den *ἀποτρόποι* (Aisch. *Pers*. 203), erzählt den Traum dem Helios (Soph. *El*. 424; Sch.) und reinigt sich, gewöhnlich durch Wasser *[o. 888$_{2}$]*, Arstph. *βάτρ*. 1339; Ap. Rh. 4_{662} ff.; Sch.; Plut. *sup*. 3 u. aa. Bei Stat. *Th*. 9_{603} werden dreimal die Haare eingetaucht. — Wolff, XXI. Philologenvers. Augsb. 1862 S. 71 macht darauf aufmerksam, dass bei Inkubationsstätten sich häufig Quellen befinden, z. B. in Oropos, Paus. I 34_{4}, bei dem lakonischen Pasiphaeheiligtum, Paus. III 26_{1} u. s. w.; freilich waren bisweilen auch Bäder vor der Inkubation üblich (Paus. IX 39_{8}; Ov. *F* 4_{655}; anderes bei Deubner, *Incub*. 23). Von Weinsühnungen (?) spricht Martial XI 50_{7}; vgl. VII 54_{8} S. im allgemeinen Babick, *De deisidaem*., Leipz. Diss. 1891 S. 14 f.

7) Bei Luk. *nek*. 7 ist Schlafen auf blosser Erde Vorbereitung zum Abstieg in den Hades. Welcker, Kl. Schr. III 90 ff.; Zielinski, Philol. LV 1896 495 und F. Dümmler, ebd. LVI 1897 6 erklären so die *χαμαιεῦναι* von Dodona, *Π* 235; Mez bei Dümmler a. a. O. erinnert an Ies. 20_{2}. Weinhold, Abh. BAW 1896 6 verweist m. R. auf 1 Sam. 19_{24}. Oldenberg, Rel. d. Ved. 417 erklärt das Verbot, auf blosser Erde zu sitzen aus der Furcht vor den Toten. — Die von der Gottheit Ergriffenen laufen im Mythos bisweilen nackt umher (z. B. die Proitiden, Ail. *v h* 3_{42}); das ist nicht mit Weinhold a. a. O. aus einem Ritus, sondern aus richtiger Beobachtung psychopathischer Zustände zu erklären.

8) Vgl. über assyr. Gebräuche Iambl. bei Phot. *bibl*. 75 b_{25}; Jeremias, Babyl.-assyr. Vorstell. 102; über die Hexe von Endor 1 Sam. 28_{7} ff.; über Nekyomantie im Talmud Blau, Altjüd. Zaub. 53. Eine ägyptische Totenbeschwörung, die aber mit dem Leichnam vorgenommen wird, beschreibt Heliod. 6_{14} f.

9) Dazu sind wohl im allgemeinen die Charonien und Plutonien *[o. S. 815]* zu rechnen. Speziell bezeugt sind Nekyomanteia aus 1) Phigaleia, Paus. III 17_{9} (dieselbe Geschichte wird bei Plut. *ser. num. vind*. 10 von Herakleia erzählt); 2) Tainaron (Tettixsage, Plut. *sera num. vind*. 17); 3) Ephyra, Hdt. 5_{92}; Paus. IX 30_{6} (Orpheussage: *τὸ Ἄορνον τὸ ἐν τῇ Θεσπρωτίδι*); Hyg. *f*. 88 (*lacus Avernus*); Phot. *θεοὶ Μολοττικοί*; Eust. *κ* 514 S. 1667_{68}; 4) Herakleia, Plut. *Kim*. 6; *sera num. vind*. 10 *[s. o.]*; Amm. Marc. XXII 8_{17} (nach Verbesserung von Rohde, Rh. M. XXXVI 1881 556_{1}); an das Acherusion verlegte Heraklid. Pont. (*EM* 513_{43}) die Kimmerier, womit (Rohde a. a. O.) zu verbinden ist, dass Mariandynos S. des Kimmerios heisst (Sch. Ap. Rh. 1_{1126}; 2_{140}; $_{723}$; $_{780}$) und dass die Kimmerier (Arr. bei Eust. zu *DP* 791) *φαγόντες ἀκόνιτον ἐδυστύχησαν*, d. h. starben; 5) am kampanischen Aornos *[815$_{8}$]*, Max. Tyr. 14_{2} S. 250 f. R. Auch wo Flüsse oder Kultstätten Unterweltsnamen führen, überhaupt wo die Unterirdischen angerufen wurden, hat man gewiss oft die Geister zitiert. Auf Grund einfacher Zeitvergleichung der Zeugnisse glaubte man früher fast allgemein

sind wahrscheinlich grossenteils Inkubationsstätten gewesen[1]).

e) Feste.

1. Festkalender. Astronomische Mythen.

Quellen. Das ältere Epos nennt von Sternbildern nur die Pleiaden (Σ 486; ε 272; Hsd. ἔ κ ἡ 383; 572; 615; 619), die Hyaden (Σ 486; Hsd. ἔ κ ἡ 615), den Orion (Σ 486; ε 274; vgl. ε 121; Hsd. ἔ κ ἡ 598; 609; 615; 619), den Bootes (ε 272) oder Arkturos (Hsd. ἔ κ ἡ 506; 610), den Bären oder Wagen (Σ 487; ε 273), den Seirios (Hsd. ἔ κ ἡ 417; 587; 609; Ἀσπ. 153; 397) oder Hund des Orion (X 29). Ausgeschlossen sind hierbei zwei Bruchstücke des Musaios über die Ziege (*fr.* 7 K.) und über die Hyaden (12), deren Sage vielleicht ohne den Katasterismos erzählt war, ferner der grosse Kreis der nur in Hesiods *Astronomie* (*fr.* 9—19 Rz.) erwähnten Mythen. Bis in die neueste Zeit hat man ziemlich allgemein die namentlich von K. O. Müller, Proleg. 191 ff. vertretene, vielleicht richtige Ansicht angenommen, dass dieses Gedicht, von dessen Ansetzung die Beurteilung des Alters sehr vieler Astralmythen abhängt, alexandrinischen Ursprungs sei; auch Maass, *Aratea* 249, dem sich Susemihl, Phil. Jbb. CXLVIII 1893 41 anschliesst, gelangt zu dem Ergebnis, dass die sogen. hesiodeische *Astronomie* von Arat und Kallim. (*ep.* 27 v. Wil.-Möllend. bezieht sich nach Maass, *Aratea* 326 z. T. auf Hsd. ἔ κ ἡ, z. T. auf die *Theogonie*) nicht gelesen und wahrscheinlich nach ihnen entstanden sei. Alles dies scheint zu der schon von Müller a. a. O. 196 ff. ausgesprochenen Folgerung zu führen, dass die Astralmythen, abgesehen von den die zuerst genannten Sternbilder betreffenden, erst in alexandrinischer Zeit aufgekommen seien. An dieser Ansicht hielt auch noch Franz, *De Callistus fabula* S. 359 fest, der zwar annahm, dass die hesiodeische *Astronomie* vor dem V. Jahrh. geschrieben sein müsse, gleichzeitig aber behauptete, dass sie keine Astralmythen enthalten habe. Nachdem inzwischen bereits v. Wilamowitz-Möllendorff (z. B. Hermes XVIII 1883 396) mehrere Sternsagen in die voralexandrinische Zeit gesetzt, haben besonders Maass, *Aratea* (Philol. Unters. XII), Berl. 1892 und Rehm, Mythograph. Unters. über griech. Sternsagen, München 1896 Diss. S. 36—48, welcher u. aa. Astralmythen in der von ihm ins VI. Jahrh. gesetzten hesiodeischen *Astronomie* nachweisen will, die Ansicht Müllers bekämpft. Die Nachweise sind m. E. nicht in allen Punkten glücklich, doch müssen, wie mir scheint, weit mehr als die von Homer und in den *Werken und Tagen* zufällig erwähnten Sternsagen in die älteste Zeit gesetzt werden; dass bereits der Dichter von Σ 485 (vgl. auch die Beschreibung des von Herakles bei den Amazonen erbeuteten Teppichs, Eur. *Ion* 1147 ff.) Himmelsbilder mit eingezeichneten Figuren vor Augen gehabt haben müsse und dass von den später üblichen Typen mindestens der des Schützen in Silensgestalt, wahrscheinlich aber auch noch andere aus der ionischen Kunst des VI. Jahrhunderts stammen, nimmt E. Bethe, Rh. M. LV 1900 414 ff. m. E. mit vollem Recht an. Kuentzle, Die griech. Sternsagen der älteren Zeit, Karlsr. 1897 (Heidelb. Diss.) unterschätzt entschieden die Bedeutung der älteren astronomischen Mythen. — Weitaus die wichtigste Quelle für die Sternmythologie ist ein in mehreren Exzerpten und Brechungen erhaltenes Werk. Es kommen in Betracht: 1) die unter dem N. des Eratosthenes überlieferten ἀστροθεσίαι ζῳδίων (gewöhnlich fälschlich *Katasterismen* genannt, von denen der neueste Herausgeber A. Olivieri (Leipz. 1897) neben der bereits früher bekannten Version eine vielfach abweichende im Cod. Marc. 444 nach-

(z. B. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 189), die Nekyomanteia sei in Griechenland eine junge Einrichtung. Davon kann natürlich jetzt keine Rede mehr sein: gerade im Gegenteil ist später die Totenbeschwörung im öffentlichen Kult zurückgedrängt; nur im Privataberglauben hat sie sich bis ins späteste Altertum behauptet. Vgl. z. B. Val. Fl. I 737 (wo die thessalische Zauberin den Hermes als Seelenführer anruft) und (über *hymn. mag.* II ed. Mill.) Dilthey, Rh. M. XXVII 1872 379. Iustin. Mart. *ap.* I 18 (VI 356 Mi.) führt die Nekyomanteiai als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele an; nach Greg. Nazianz *or.* 4 55 (XXXV S. 578) sieht es so aus, als sei auch später noch die Befragung der ὑποχθόνιοι δαίμονες sehr verbreitet gewesen; er denkt aber vielleicht an heilende Dämonen. — Vgl. im allgemeinen Bouché Leclercq, *Hist. de la divin.* I 330—338 und über das Fortleben der Sitte Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[2] 454 = [3] 484.

[1]) Sehr wahrscheinlich ist dies z. B. von den Kultstätten im Maiandrosthal *[815]*; vgl. Str. XIV 1 44 S. 649 (Acharaka, wo die ἔμπειροι τῶν ἱερέων . . . ἐγκοιμῶνταί τε ὑπὲρ αὐτῶν καὶ διατάττουσιν ἐκ τῶν ὀνείρων τὰς θεραπείας); Paus. X 32 13 (wonach die Zulassung durch Traumgesichte bestimmt wird).

gewiesen hat. Als Archetypus dieser auch in dem cod. Vat. 199 erhaltenen, in der Anordnung mit dem lateinischen Arat übereinstimmenden Fassung erweist Rehm, *Eratosthenis catasterismorum fragmenta Vaticana*, Ansbach, Progr. 1899 den cod. Vat. 1087. Diese von Rehm selbst für interpoliert erklärte Fassung versucht Wieck, Berl. phil. Wschr. XX 1900 871 als die echte zu erweisen. 2) Die Aratkommentare, herausgeg. von Maass, *Commentariorum in Aratum reliquiae* 1898. 3) Die Scholien zu German., herausgeg. von Breysig, *Germanici Caesaris Aratea.* 4) Hyg. *Astronom.* (*p. a.*), herausgegeben u. aa. von Bunte Leipz. 1875. Die gesamten Bruchstücke hat nach dem damaligen Stande der Frage C. Robert, *Eratosthenis Catasterism. reliquiae*, Berl. 1878, übersichtlich herausgegeben und bearbeitet. Die Frage nach dem Ursprung dieses Werkes ist bis in die neueste Zeit hinein strittig. Während Olivieri, *Studi di filol. class.* V 1897 1—25 mit Maass, *Anal. Eratosthenica* (Philol. Unters. VI, Berl. 1883) den von Robert behaupteten eratosthenischen Ursprung in Abrede stellt, halten Boehme, Rh. M. XLII 1887 286—309 und Rehm, Herm. XXXIV 1899 251—279, nach dem das zu Grunde liegende Werk den Titel führte *Ἐρατοσθένους περὶ τοῦ τῶν ἀστέρων διακόσμου καὶ τῆς τῶν φαινομένων ἐτυμολογίας*, die Echtheit des Werkes doch wieder für möglich. — Von besonderer Wichtigkeit sind die z. T. bis ins hohe *[s. o.]* Altertum zurückgehenden Illustrationen in den Hss., deren Bearbeitung durch G. Thiele (Antike Himmelsbilder, Berl. 1898) E. Bethe, Rh. M. LV 1900 427₁ u. ö. bekämpft.

277. Eine Religion von so finsterem Charakter wie die, welche während der Blütezeit der kretischen und euboiisch-boiotischen Kultur in Griechenland wie im Orient herrschte, hatte wenig Veranlassung, regelmässige Feiertage einzuführen. In beständiger Angst vor den vermeintlichen bösen Dämonen, muss der damalige Mensch den Kult weit mehr als Dienst denn als Feier betrachtet haben. Wie hätte auch die Festesfreude den tückischen Mächten gefallen können, als die die Götter wenigstens überwiegend betrachtet wurden? Hätte diese Religion alle die Formen, in denen sie sich äusserte, selbst geschaffen, so würde das natürliche Fröhlichkeits- und Erholungsbedürfnis der Menschen damals vielleicht andere als religiöse Formen angenommen haben. Aber aus einer früheren Periode waren zahlreiche regelmässige Opfer überliefert, welche diese finstere Zeit zwar umgestaltet, aber doch nicht ganz unterdrückt hat. Wahrscheinlich war schon damals in wohlhabenden Familien eine Art Hausgottesdienst üblich gewesen[1]). Hatte sich die Hausgenossenschaft zur Bereitung des Morgenmahls zusammengefunden, so pries man den leuchtenden Gott, der inmitten seiner Verehrer auf dem Herde weilte, ein Abbild des ewigen Lichtes, das zu gleicher Zeit am Himmel entzündet wurde. Wie der neue Tag, so wurde auch der neue Mond durch ein fröhliches Opfer eingeweiht. Die spätere Vorstellung, dass die Göttin des Mondes, wenn dieser in der Nähe der Sonne verschwindet, mit dem Sonnengott sich verhüllte und als verhüllte Braut von dem Gatten am Neumondtage aus der Kammer geführt werde[2]), braucht nicht, aber kann doch in jene

[1]) Zuerst erwähnt bei Hsd. *ἔ κ ἡ* 338 f. — Der spätere Hauskult knüpft vorzugsweise an das Herdfeuer an, scheint also zu einer der ältesten Schichten im Kultus *[722 ff.]* zu gehören. In dem soeben erschienenen Buch von E. Samter, Familienfeste d. Griech. u. Röm., Berl. 1901, wird allerdings der Nachweis versucht, dass eine Reihe von Zeremonien die Versöhnung der Totengeister bezweckte; aber für die meisten dieser Riten liegt eine andere Erklärung näher. S. meine Besprechung, Monatschr. f. höh. Schulen I 1902.

[2]) Plut. *fac. in orbe lunae* 30 (vgl. Babr. 24; Phaedr. 1₆). Vielleicht mit Recht wird aus Prokl. Hsd. *ἔ κ ἡ* 780 (Usener, Rh. M. XXXIV 1879 428) geschlossen, dass die Ehe zwischen Sonne und Mond, welche beide im religiösen Drama dargestellt wurden, in Eleusis angenommen war. — Der Neumond wird wissenschaftlich seit ältester Zeit als *σύνοδος* bezeichnet, Aetios II 29 (Diels, *Doxogr.* 360₁₄). Die Tage um Neumond galten daher als der Ehe günstig (vielleicht schon in der *Odyssee [υ. 713]*), und am Neumond (des

ferne Urzeit zurückzugehen. Nächst dem Neumond wurde wahrscheinlich auch der Vollmond festlich begangen: die Namen Pand(e)ia[1]), Antiope[2]) oder Anteia[3]) scheinen diese Phase zu bezeichnen. — Ausser dem ersten und fünfzehnten Monatstag gab es noch andere monatlich wiederkehrende Feiertage[4]). Ziemlich früh muss der Glaube geherrscht haben, dass die Monatstage für bestimmte Verrichtungen mehr oder weniger günstig oder

Gamelion?) feierten die Athener auch die Theogamien, d. h. wahrscheinlich die heilige Hochzeit (Phot. *ἱερὸν γάμον*) des Zeus und der Hera (v. Prott, *Fasti sacri* S. 4; A. Mommsen, Feste d. St. Ath. 382 f.; vgl. u. *[§ 292]*), die also hier Sonne und Mond vertreten. Vgl. auch Eurip. *hik*. 993 ff. (Stephani, *Compte rendu* 1860 63 f.) und im allgemeinen Roscher, Iuno und Hera 71; 84; Selene u. Verw. 8_{26} f. (über die athen. *Θεογάμια*); 75—81; Nachtr. 29; Crusius, Phil. Jbb. CXXVII 1883 243 vergleicht die Paarung von Helios und Perse.

[1]) *Πανδῖα Σεληναίη*, Orph. *fr*. 11_{8}. Selene zeugt mit Zeus die Pandia (Hom. *h* 32_{15}; *Pandion* ist bei Hyg. *f. pr*. S. 30_{15} überliefert), nach der das athenische Zeusfest Pandia (Phot. *s v*) heissen sollte. Vielleicht ist dies in dem Sinne richtig, dass die *Πάνδια* ursprünglich ein altes Vollmondfest waren, wie Mommsen, Feste d. St. Ath. 432_{1} annimmt. Die andern Erklärungen des N.'s sind weniger wahrscheinlich, sowohl die, welche es als Zusammenfassung aller lokalen Zeuskulte fasst (zuletzt Pfuhl, *Pomp. sacr*. 30), als auch die schon im Altertum auftretende (Phot. a. a. O.) Ableitung von Pandion *[907_{3}]*, die zwar offiziell anerkannt gewesen zu sein scheint, da die Pandionis *μετὰ Πάνδια* einen Beschluss fasst (*CIA* II 554b S. 421), aber auf einer falschen Etymologie beruht, da *Πανδίων* nicht mit Usener, *Strene* Helbig. 322 zu *Διώνη* zu stellen, sondern als Kurzform zu *Πανδάρεος [S. 919_{4}]* aufzufassen und daher *[S. 80 f.]* einem andern Kultkreis zuzuweisen ist. — Bei Alkm. *fr*. 48 schreibt Blass, Rh. M. LV 1900 96 *οἷα Διὸς θυγάτηρ ἔρσα τρέφει καὶ πανδίας Σελάνας*. — Auch die Vollmondtage scheinen für geeignet zu Hochzeiten gehalten zu sein, Eur. *IA* 717; v. Prott, *Fasti sacri* S. 8_{2}.

[2]) Vgl. Orph. bei Euseb. *praep. ev*. 3_{9}; Stob. *ecl. phys*. I 2_{28}; Damask. II S. 177_{17} R.: *ἠέλιος τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη* (vgl. Lobeck, *Agl*. 525), wo Koechlys Vorschlag *παμφανόωσα* von Abel (Orph. *fr*. 123_{18}) nicht hätte aufgenommen werden sollen; Nonn. *D* 6_{76} *καὶ Φαέθων ἰσόμοιρος ἔην ἀντώπιδι Μήνῃ*. S. auch o. *[557_{4}]*. — Entsprechend der alten Vorstellung, dass Zeus in der Vollmondnacht sich mit der Mondgöttin vereinigt *[A. 1 und S. 34_{3}]* ist Zeus Antiopes Gattin; weil aber diese Gestalt den Legenden des ostboiotischen Dionysosdienstes entstammt *[o. S. 68]*, so wird Antiope Bakchantin, was Spätere zu der Erfindung verwerten, dass Zeus ihr als Satyr nahte, Clem. *recogn*. X 22 (I S. 1432 Mi.); Dracont. *carm. min*. 2_{21}; 10_{24} v. Duhn; Nonn. *D* 16_{243}; Babelon, *Catal. cam*. 8_{4} T. I_{1}; vgl. o. *[84_{10}]*. Die Sage hat eine lange Geschichte; die Seltenheit ihrer Erwähnung im Epos und ihrer Darstellung auf älteren Kww. darf nicht mit O. Jahn, Arch. Ztg. XI 1853 66; Overbeck, Gesch. d. griech. Pl. II^{3} 304 = II^{4} 343; Graf, Antiopesage 6; Usener, Rh. M. LIII 1898 344 als Beweis dafür betrachtet werden, dass der Mythos vom Epos nicht durchgearbeitet worden und bis auf Eurip. wesentlich lokal geblieben sei; vielmehr hat der Tragiker seine Ueberlieferung in allen Hauptpunkten vorgefunden *[vgl. u. 944_{8}]*. Die Späteren geben von der alten Sage nichts Wesentliches neu; dass Zeus als Stier Antiope schwängert, ist eine Verwechselung des Lact. zu Stat. *Th*. 7_{189}; vgl. v. Wilamowitz, Herm. XXXIV 1899 604. — Antiope ist eine höchst passende Bezeichnung für den Vollmond, der bei seinem Aufgang der Sonne gerade gegenübersteht. Doch ist der N. ziemlich früh von der Mondgöttin überhaupt gebraucht worden; Ant. wird daher Gemahlin des Sonnengottes (Tz. *L* 174; s. o. *[129_{8}]*; auch Epopeus, Helios' Enkel, der Gemahl der anderen Antiope ist ursprünglich Sonnengott *[o. 130]*, nicht [Usener, Rh. M. LIII 1898 343] Zeus gewesen) wie sonst die Neumondgöttin. Und so könnte auch ihre Rückführung, sowie die analoge der Helena *[S. 163]*, die als Zeus' Tochter zuerst wohl ebenfalls den Vollmond bezeichnete, sich auf den Neumond beziehen.

[3]) Anteia, Proitos' Gem., heisst bei Serv. *ecl*. 6_{48} Antiope; Kirke, die auf dem *Σεληναῖον ὄρος* (Sch. Theokr. 2_{15}; von Roscher, Selene u. Verw. S. 15 auf Luna in Etrurien bezogen) lokalisiert war, hat von Odysseus einen S. Anteias (Dion. Halik. 1_{72}; schwerlich ist der alte Fehler *Ἄγριον* bei Hsd. *Θ* 1014 mit G. Voss in *Ἄντιον* zu verbessern): das ist der Eponym von Antion-Anteia (StB. *s v* 98_{1}). Wahrscheinlich hatten griechische Kolonisten auch hier, wie in dem nicht fernen Circei (Str. I 2_{14} S. 23; Sch. Ap. Rh. 3_{311}; anderes o. *[S. 362_{11}]*), der Kirke ein Heiligtum errrichtet.

[4]) Von verschiedenen Forschern ist sogar vermutet worden, dass die Festtage ursprünglich monatlich wiederkehrten. Noch in späterer Zeit gibt es monatliche Feste, so erhielt die athenische Burgschlange *ἐπιμήνια*, einen Honigkuchen, Hdt. 8_{41}; Epimenia in Koloe, *bull. corr. hell*. VIII 1884 378_{8}. Monatliche Larenopfer, Tib. I 3_{34}. Anderes

auch zu aller Thätigkeit ungeeignet seien[1]). Wahrscheinlich hängt es damit zusammen, dass gewisse Monatstage mit einzelnen Göttern verbunden waren. Sehen wir von dem dritten Monatstag ab, der wahrscheinlich nur infolge einer falschen Deutung von *Τριτογένεια* als Athenas Geburtstag galt[2]), so finden wir, dass am vierten, der nach der Ansicht einiger als günstig für Hochzeiten[3]) und für den Beginn des Schiffbaus galt[4]), Hermes geboren sein sollte[5]), der als ithyphallischer Gott und als Schützer der Kauffahrer zu Ehe und Schiffahrt in Beziehung gesetzt werden konnte; dem fünften Monatstag wurde üble Vorbedeutung nachgesagt, weil an ihm die Meineid rächenden Erinyen umgehen sollten[6]); der siebente Tag, der Geburtstag Apollons[7]), galt ebenso wie der vierte, achte und neunte als *ἱερὸν ἦμαρ*. Mit dieser Tageinteilung wird ferner die besonders bei den Pythagoreiern und den späteren Orphikern ausgebildete Zahlensymbolik zusammenhängen. Den einzelnen Zahlen wurden verschiedene Kräfte zugeschrieben, und sie wurden z. T. mit bestimmten Göttern in Verbindung gesetzt, z. B. 1 mit Apollon, 2 mit Artemis, 4 mit Hermes, 5 mit Heimarmene, 6 mit Aphrodite, 7 mit Athena, 8 mit Poseidon, 9 mit den Kureten oder mit Kore[8]). Bei Apollon, dem der Neumond ebenfalls heilig war[9]), und bei Hermes stimmt diese Zahlensymbolik zu dem sich an die Monatstage knüpfenden Aberglauben, bei Athena und bei Artemis[10]) aber nicht, sei es, dass man einer Gottheit nicht mehr als einen Tag zuschreiben wollte, sei es, dass die verschiedenen

sammelt Mommsen, Feste d. St. Ath. 1 ff.; über die monatliche Geburtsfeier der Diadochen s. Usener, *Bull. d. i.* 1874 77; Rohde, Ps. I² 235; Schürer, Zs. f. neutest. Wissensch. 1901 48 ff.

1) S. besonders Hsd. *ἐ κ ἡ* 765–821.

2) Z. B. *EM Τριτογένεια* 767_{47}; Suid. *Τριτομηνίς*. Vgl. u. *[§ 295]*. Auch der drittletzte Tag des Monats galt bisweilen als Geburtstag der Göttin; der Haupttag der Panathenaien fällt auf die *τρίτη φθίνοντος*.

3) Hsd. *ἐ κ ἡ* 800.

4) Hsd. *ἐ κ ἡ* 809.

5) Hom. *h* 3_{19}; *πολλοί* bei Plut. *symp.* IX 3_2; anderes bei Roscher, Herm. als Windg. 101_{388}.

6) Hsd. *ἐ κ ἡ* 802 ff.

7) Hsd. *ἐ κ ἡ* 770 f.; vgl. Prokl. *Tim.* III 200d; Diog. Laert. 3_2 *Θαργηλιῶνος ἑβδόμῃ, καθ' ἣν Δήλιοι τὸν Ἀπόλλωνα γενέσθαι φασί*. Ap. *ἑβδομαγέτης* (schwerlich *quia sacris eius septem pueri totidemque puellae pompam ducebant*, Lobeck, *Agl.* I 434a), Aisch. *ἑπτά* 800; *ἑβδομαγένης*, Plut. *symp.* VIII 1_1; *Ἑβδομαῖος*, *CIG* 463 = *CIA* II 1653; Dittenberger, *Syll.* II² 441_2; vgl. Sch. Arstph. *πλ.* 1126. In Sparta opferten die Könige am 7. jedes Monats dem Apollon (Hdt. 6_{57}); die athenischen Thargelien, die kyrenaiischen Karneien (Plut. *symp.* VIII 1_2) u. aa. Apollonfeste wurden am 7. Monatstag gefeiert; der Gott galt als Siebenmonatskind, Sch. Pind. *hyp. P.* S. 297 B. u. aa. Vgl. im allgemeinen Roscher, Ap. u. Mars 24; Philol. LX 1901 360 ff.

8) Die meisten dieser Zahlbeziehungen werden Pythagoras selbst zugeschrieben bei Stob. *ecl. phys. et eth.* I 20_{10} S. 6 M.; Plut. *Is.* 10; über die *Tetras* vgl. Io. Lyd. *mens.* 2_8 über die Fünfzahl ebd. $_9$, über die Neunzahl Orph. *fr.* 149. Ebd. wird *fr.* 144 die Einzahl *ἀγυιεύς* genannt, was *ἀμερής* heissen soll, aber doch auch in Beziehung zu Apollon *Ἀγυιεύς* steht, und *fr.* 148 heisst es, abweichend von Plut. und Stob., aber in Uebereinstimmung mit den Monatszahlen, *ἑβδόμη, ἣν ἐφίλησεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων*. Vieles andere bei Nikom. Gerasen. bei Phot. *bibl.* 187 S. $143a_{12}$ ff.; Mart. Cap. 7_{732} ff.

9) Hdt. 6_{57}; Sch. Pind. *N* 3_1; Sch. Arstph. *πλ.* 1126. Apollon hiess davon, wie viele an diesem Tage geborene Menschen, Numenios, Philoch. *FHG* I 414_{178}, der $_{181}$ auch die *ἕνη* dem Apollon (und Helios) heilig nennt. Die zweifelnd von Stengel, Herm. XVIII 1883 306_1, bestimmter von Seeck, Quellen der *Od.* 2 u. aa. vorgetragene, von anderer Seite freilich heftig bestrittene Ansicht, dass das Fest, an dem der Freiermord stattfindet (*υ* 156), ein Apollonfest am Neumond war, ist m. E. richtig. — Usener, Rh. M. XXXIV 1879 421 hält den Neumond für das alte, vor der Trennung der Stämme übliche Fest dieses Gottes. — Ein einfaches altertümliches Neumondopfer an Hermes und Hekate wird von Theop. bei Porph. *abst.* 2_{16} erwähnt.

10) Wenigstens sollte die Göttin nach späterer delischer Legende, die aber auf

Gemeinden in der Zuweisung der Tage an die Gottheiten nicht übereinstimmten, sei es, dass hier anderer Aberglauben als der an den Kalender sich knüpfende massgebend gewesen ist. Überhaupt ist die Überlieferung hier höchst lückenhaft, und es ist unzulässig, die zufällig erhaltenen Angaben, die nicht notwendig auf dasselbe System zurückgehen, zu kombinieren. Deshalb lässt sich auch die Frage sehr schwer beantworten, ob es ausser der Zweiteilung noch eine andere durch religiöse Feier bezeichnete Teilung des Monats gab. Die später in Athen und in vielen andern Gemeinden herrschende Dekadeneinteilung kommt hier kaum in Betracht, da sie stets vorwiegend bürgerlichen Zwecken diente und da zwei miteinander nicht im Einklang stehende religiöse Monatsteilungen, wie es die Halbierung und Drittelung sein würde, wenig wahrscheinlich sind. Dagegen lag die Halbierung der beiden Monatshälften nahe: das Monatsviertel beträgt etwa $7^{3}/_{8}$ Tage, man gelangte also, wenn man diesen Weg einschlug, zu wochenähnlichen Abschnitten von abwechselnd 7 und 8 Tagen, die dann durch zweimonatliche Ausschaltung eines Tages weiter zu regulieren waren. Von diesen 'Mondwochen' hat man in der That wie im römischen Kalender so auch im griechischen Spuren finden wollen. Wie der erste sind dem Apollon auch der siebente und vereinzelt der fünfzehnte[1]) und der zwanzigste[2]) geweiht. Die Zahlen stimmen sowenig wie die des römischen Kalenders, denn statt des 7. und 20. wäre der 8. und 22. zu erwarten; es kommt hinzu, dass die dritte und vierte vermeintliche Spur dieser Mondwochen, die jüdische Sabbatordnung und die astrologische Benennung der Tage nach den Planetengöttern, welche seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. sich auch im Abendlande zu verbreiten begann[3]), ebenfalls nicht sicher sind[4]). Es ist zwar wahrscheinlich, dass die reine siebentägige Woche der altbabylonischen Kultur entstammt, obwohl sich hier noch keine unzweifelhaften Zeugnisse gefunden haben; es ist ferner glaublich, dass die bei einem so kurzen Abschnitt höchst störende Ungleichheit der Mondwochen ihre Ersetzung durch gleichmässig, ohne Rücksicht auf den Mond fortlaufende siebentägige Wochen veranlasste und dass deren einzelne Tage nachträglich nach den Planeten benannt wurden. Aber ebenso denkbar ist, dass umgekehrt die Verteilung der Tage auf die sieben Planetengötter[5]) oder ein anderer

---

einem Ausgleich beruht, einen Tag vor Apollon, am 6. geboren sein. — Uebrigens stimmt doch auch bei der Dyas die Bedeutung der Zahl und des entsprechenden Monatstages insofern überein, als jene (Nikom. bei Phot. *bibl.* $143\,b_{18}$) *μόρος* und *θάνατος* bedeuten sollte, der Tag aber *ἥρωσι καὶ δαίμοσι* geweiht war (Plut. *qu. Rom.* 25).

[1]) Wenigstens wird bei Plut. *Dion* 23 ein Apollonfest an diesem Tag erwähnt.

[2]) *EM* 298_1 *Εἰκάδιος*. Vgl. *Icadius, Apollinis et Lyciae nymphae filius*, Intp. Serv. V*A* 3_{332}. — Karneien in Thera am Zwanzigsten? Vgl. Hiller v. Gärtringen, Herm. XXXVI 1901 138; Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 217; Studniczka, GGA 1901 545. — In der Verfügung der Epikteta (*IGI* III 330_{63-69}) ist die *εἰκάς* und die *ἀμφεικάς* (d. h. der 21.) des Delphinios den 'Heroen', d. h. dem Totenkult bestimmt. — Vgl. Usener, Sintfluts. 147.

[3]) Aeltestes Zeugnis Tib. I 3_{18}.

[4]) Auch die gründlichen Untersuchungen (Jensens, Nöldekes, Thumbs u. aa.), die in der Zs. f. deutsche Wortforsch. I 1901 gesammelt sind (vgl. auch Schrader, Reallexik. der indog. Altertumsk. II 950) haben zu sicheren Ergebnissen nicht geführt.

[5]) Vgl. bes. Rühl, Chronol. des Mittelalters und der Neuz., Berlin 1899 S. 50; Nöldeke, Zs. für deutsche Wortforsch. I 1901 161. Die Benennung der Tage nach den Planetengöttern und überhaupt die Anordnung der letzteren nach der den Wochentagsn. zu Grunde liegenden Reihenfolge ist

Grund[1]) die Wocheneinteilung verursachte. Bisher ist die Mondwoche noch bei keinem antiken Volk unzweifelhaft nachgewiesen, und es ist bedenklich, sie auf Grund von möglicherweise irreführenden Spuren für die Griechen zu folgern; sogar die Sprache, die doch sonst in formelhaften Ausdrücken die Erinnerung an derartige ausser Gebrauch gekommene Institutionen festzuhalten pflegt, versagt hier[2]).

Dagegen wurden die Neu- und Vollmondtage, wie bemerkt, regelmässig, wenn auch nicht immer gleich festlich begangen. Von ihnen werden im Jahreskreis einige durch das Zusammentreffen mit bestimmten Zodiakalbildern ausgezeichnete besonders gefeiert. Das ist wenn auch vielleicht nicht der Ursprung, so doch die erste nachweisliche Bestimmung der Jahresfeste. Die Legenden erzählten von der Rückführung der Mondgöttin durch die Gottheit, die in dem das Fest bestimmenden Gestirn wohnend gedacht wurde. Von den Bildern des Tierkreises tritt das später am Anfang

für die altassyrisch-babylonische Kultur nicht bezeugt; doch sind unsere Kenntnisse zu lückenhaft, als dass dies ausschlaggebend sein könnte. Erheblicher ist ein anderer Einwand. Dion Kass. 37_{18} leitet die Reihenfolge der Planeten in der Woche von der natürlichen, durch ihre scheinbare Umlaufszeit gegebenen, Kronos, Zeus, Ares, Helios, Aphrodite, Hermes, Selene oder umgekehrt, auf zwei Wegen ab, die beide schwerlich altbabylonisch sind. Er setzt die eben mitgeteilte absteigende Reihenfolge als Grundreihe an und legt nun entweder das musikalische Intervall *διὰ τεσσάρων*, die Quart, zu Grunde, so dass immer zwei Planeten ausgelassen werden, also z. B. auf Kronos mit Auslassung von Zeus und Ares Helios folgt, oder er lässt die 24 Tagesstunden nach den Planeten abzählen, sodass der Kronostag mit der Kronosstunde beginnt; der folgende Tag fängt dann mit der 25. Stunde, die dem Helios geweiht ist, an und heisst deshalb nach diesem Gott. Indessen lässt sich die Wochentagsordnung der Planeten mit ihrer natürlichen Ordnung auch auf eine Weise verknüpfen, die der babylonischen Zeiteinteilung entspricht. Stellt man die Planeten nach ihrer scheinbaren Geschwindigkeit in aufsteigender Folge zusammen und zählt dann die Tagesstunden ebenso ab, wie es Dion an zweiter Stelle vorschreibt, so ist die 61. Stunde nach dem Beginn des Kronostages und der Kronosstunde dem Helios, die 121. dem Mond u. s. w. heilig: nimmt man also eine Einteilung nach je 60 babylonischen Tagesstunden an, so ist jeder Tag demselben Gott heilig wie seine erste Stunde. Natürlich ist entweder das Zusammentreffen mit dem Vierundzwanzigstundentag oder das mit dem Sechzigstundentag Zufall. Im ersteren Fall muss ein weiterer Zufall darin gesehen werden, dass der siebente Tag, der als Sabbat auch bei den Heiden gefeiert wurde (Ioseph. *Ap.* 2_{39}; Tertull. *apol.* 16; vgl. Tib. I 3_{18}), dem Kronos, dem Gott des goldenen Zeitalters geweiht ist. Aber solche Zufälle sind nicht auffallend, weil man danach haschte (vgl. auch Tac. *h* 5_4), und bei der Entscheidung der Frage, ob die Benennung der Wochentage nach den Planetengöttern der alten babylonischen Sternkunde oder ihrer hellenistischen Fortsetzung angehörte, fällt das Zusammentreffen nur wenig ins Gewicht: haben aber schon die alten Babylonier die Wochentage nach den Planeten genannt, so können letztere von Anfang an das Vorbild für jene gewesen sein.

[1]) So sei wenigstens als möglich angedeutet, dass der Ausgangspunkt der ganzen Vorstellung die Unterbrechung der täglichen Arbeit am siebenten Tag war, die entweder durch praktische Gründe, z. B. dadurch, dass die babylonischen Arbeitsverträge infolge des Sexagesimalsystems auf 6 Tage abgeschlossen wurden (Lotz, *Quaest. de hist. sabb.* 1883 63), oder aber durch den vermeintlich glücklichen oder auch unglücklichen Charakter der Siebenzahl herbeigeführt werden konnte.

[2]) Das fällt um so mehr ins Gewicht, da die erhaltenen Sprachspuren vielmehr nach einer anderen Richtung weisen. Während in assyrischen Texten bisweilen Zeiträume von 7 Tagen zusammengefasst werden, womit vielleicht zusammenhängt, dass später im Orient Trauerfeste wie die Adonien (Amm. Marc. XIX 1_{11}) 7 Tage dauern, bevorzugt das griechische Epos bei Angaben von Tagzahlen die Vielfachen von *Drei*, nämlich a) *Sechs* (z. B. κ 80; μ 397; ξ 249); b) *Neun* (ι 82; κ 28; μ 447; ξ 314; Hom. *h* 1_{21}; 5_{47}; Feste dauern bisweilen 9 Tage, wie die Bewirtung des Bellerophon in Lykien, Ζ 174, und später die *ἀναγώγια* der erykinischen Aphrodite, Ail. *n a* 4_2; *v h* 1_{15}; vgl. Wellmann, Herm. XXVI 1891 490; Weinhold, Abh. BAW 1897 40 ff.); auch c) *Zwölf* (Δ 425; Ω 413); es hängt damit als Ursache oder Folge zusammen, dass für die beiden ersten Angaben feste Worte (*ἐξῆμαρ, ἐννῆμαρ*) vorliegen. Für Mondwochen spricht dies jeden-

stehende des Widders in der Sage auffallend zurück. Pherekydes[1]) setzte ihn dem Widder des Phrixos gleich; geht dies — was aber nicht zu erweisen ist — auf eine alte Legende zurück, so müsste in dieser Helle auf den Mond bezogen sein, der in dem Gestirn des Widders[2]) verschwindet — auch sonst wird das Verschwinden eines Gestirns oft als Sturz ins Meer aufgefasst —, es müsste aber auch weiter angenommen werden, dass die Legende auch von der Zurückführung der Helle berichtete. Die im Sternbild des Widders verschwundene Mondsichel erscheint einige Tage später im Stier wieder. Bezog sich einst ein Mythos auf diese Zurückführung, so ist er doch völlig verschollen; aber an dem in dieses Sternbild fallenden Neumond ist eines der vornehmlichsten Jahresfeste des ältesten Kalenders gefeiert worden. Dass die auf dem Stier reitende Europa unter anderm auch als Mondgöttin gefasst war, welche die griechische Kunst bisweilen auf dem Stier reitend darstellt[3]), haben wir bereits gesehen[4]); es wird also die spätere Ansicht, dass der Zodiakalstier derjenige sei, der einst die Tochter des Phoinix[5]) getragen[6]), eine Vorstellung wiedergeben, die früh in den Mythos hineingelegt ist. Dass dies in der That der Fall war, scheint auch die Bezeichnung des kretischen Stiergottes als Asterios[7]) anzudeuten, ebenso die Sage von Zeus' Ernährung durch die Tauben[8]);

alls nicht. Zu Anfang des VI. Jh.'s bestand sicher die dekadische Einteilung mit den aus dem athenischen Kalender bekannten Bezeichnungen, s. Hsd. *ἐ κ ἡ* 798; vgl. auch ξ 162 u. A. Schmidt, Handb. d. griech. Chronol. 1888 63.

[1]) *FHG* I 86_{53}. Bei Hyg. *p a* II 20 S. 60_{25} ff. Bu. berichtet Hermippos, das Sternbild sei der Widder, der einst das verschmachtende Heer des Dionysos zur Quelle des Ammon geführt habe: enthält dieser Mythos überhaupt legendarische Bestandteile (vgl. das o. *[792_8]* über weisende Tiere Bemerkte), so gehört doch der Katasterismos nicht zu ihnen.

[2]) Wie Helle reitet die Mondgöttin kenntlich an zackiger Strahlenkrone und Fackel auf dem Widder: so zeigt sie eine Lampe (abgeb. z. B. bei Roscher, Sel. u. Verw. T. II 3).

[3]) Roscher, Sel. u. Verw. 31; dazu Wieseler, GGA 1891 602. S. auch o. *[381]*.

[4]) S. o. *[S. 251 f.]*. Im Gegensatz gegen die dort *[252_1]* vorgetragene Deutung des N.'s hat ihn seitdem Fick (Bezzenberger, Beitr. XXII 1897 225), der zugleich die Beziehung auf Phönizien für nicht ursprünglich hält, als *εὐρεῖα χθών* gedeutet.

[5]) Europa, T. des Phoinix, Ξ 321, Bakch. 17_{31} K. u. aa.

[6]) (Erat.) *Kat.* 14; Sch. Arat. 167; Sch. Germ. 174 S. 74_{14} Bu.; Hyg. *p a* 2_{21}. Vielleicht kam dies schon in Eur.' *Phrixos* (*fr.* 820 N.[2]) vor.

[7]) O. *[170; 252_8; 640_{11}]*; vgl. Head *h n* 384. Der N. ist alt, wie der Asterion am argivischen Heraion *[S. 170; 182]* zeigt; auch an die delische Sage von der ins Meer gestürzten Asteria *[240 f.]* ist zu erinnern. Sie ist hier wahrscheinlich Mondgöttin (vgl. *ἀστράρχη*, Orph. *h* 9_{10}; *εὐάστηρ*, ebd. $_{11}$; *ἀστροχίτων*, Orph. *Arg.* 513; Asterod[e]ia, nach Paus. V 1_4 Gem. des Endymion, und die gln. Gemahlin des Heliossohnes Aietes, Ap. Rh 3_{242}); die Gleichsetzung mit Astarte, deren N. bei Myth. Vat. I 37 in dieser Sage überliefert ist, ist jung *[S. 242 f.]*.

[8]) S. o. *[397_5; 824_6]*. Vgl. die sieben Sterne, die auf kretischen Mzz., die unter Titus und Traian geschlagen sind, über dem Kopf des Kindes Zeus stehen oder den Zeus *Κρηταγενής* umgeben (Head *h n* 384). — Mit den sieben Pleiaden scheinen mythisch bisweilen das aus sieben Hauptsternen bestehende Bild des grossen Bären und das des kleinen Bären, dem ebenfalls 7 Sterne zugeschrieben werden (z. B. [Erat.] *Kat.* 2) vermengt zu sein. Die Zeusammen werden nach einer auf dem Bärenberg bei Kyzikos lokalisierten Sage zu Bärinnen (Sch. Ap. Rh. 1_{936}); eine Sagenkontamination ist es, wenn in diese Version von den beiden Bärinnen am Himmel die aus andern Sagenfassungen stammenden N. Helike und Kynosura eingeführt werden; vgl. Arat. 31 ff.; Aglaosth. bei Hyg. *p a* 2_2; (Erat.) *Kat.* 2; Sch. Germ. S. 59 u. s. w. (Robert, *Cat.* S. 58; s. auch Svoronos, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 116). Eine andere Spur von dieser Ueberlieferung hat sich in der Notiz erhalten, dass Zeus sich mit Amaltheia in Bärengestalt vereinigte: Klem. Rom. *hom.* 5_{13} II 184 Mi. (*rec. Pseudocl.* 10_{22} Bu.); Schoemann, *Op.* II 260_{53}. Auch in den Dionysoskreis ist dies wahrscheinlich übertragen. Zunächst gehört doch in diesen wohl Krimisos: Nonn. *D* 32_{234} gibt diesen N. einem der Genossen des Weingotts, die sich selbst töteten,

denn auch diese, die Peleiades sind ein Gestirn[1]), und zwar ein dem Stier benachbartes und in den antiken Sternkatalogen oft mit ihm zusammen, bisweilen als Teil von ihm genanntes Gestirn. Wie überhaupt ein grosser Teil der kretischen Zeuslegenden findet sich dieser Vorstellungskreis bei Dionysos wieder; auch dieser Gott ist bisweilen mit dem himmlischen Stier ausgeglichen worden[2]). Die von dem Stierdionysos zurückgeführte Mondgöttin ward in der boiotisch-euboiischen Kultur der gewöhnlichen Paredros des Dionysos, Artemis Tauropolos[3]), gleichgesetzt; auch Dionysos' Mutter, die er in der Legende ebenfalls zurückführt, scheint bisweilen als Mondgöttin gefasst worden zu sein[4]). — Von den Mondphasen des fol-

---

als Deriades anstürmt (vgl. den theräischen N. *Κρίμων* auf Inschr. bei Bechtel, Herm. XXXIV 1899 396). Von dem sicilischen Flussgott Krimisos wurde erzählt, dass er mit der Troerin Egesta, Laomedons T., als Bär (Intp. Serv. *VA* 5_{30} [myth. Vat. I 137; II 193]; vgl. Serv. *VA* 1_{550}) oder Hund (Sch. u. Tz. *L* 953; Serv. *VA* 1_{550}; myth. Vat a. a. O.; vgl. Intp. Serv. 5_{30}) den Acestes zeugte. Als Hund wird er auf Münzen von Segesta dargestellt; aber auch die Bärensage scheint alt; *VA* 5_{37} hat sie rationalistisch umgedeutet; Parallelen hat Wolf, Beitr. II 60 gesammelt. Der N. (*Κιμισσ.* auf Mzz.? Evans, *Num. chron.* III xvi 1896 140_{6}) lässt sich nicht erklären, aber die Sage ist gewiss griechisch und wahrscheinlich siderisch: die doppelte Verwandlung in Hund und Bär erklärt sich wie der N. Kynosura für den kleinen Bären. — Weit deutlicher sind aber die Spuren der Beziehung auf den himmlischen Bären in denjenigen Mythen, die den Weingott nach altboiotischer Weise mit Artemis paaren. Zu diesem Typus gehört die brauronische Artemis *[43]*. Sie wurde sicher als Bärin gedacht wie die Hierodulen, die ihre Stelle vertraten (Back, *De Graec. caer.* 26 ff.; vgl. o. *[44$_{2}$]*), die nicht als die 'nicht Abgeschlossenen' *ἄ-ερκτοι* (Lehrs, Rh. M. XXVI 1871 638) oder als die 'Eingeweihten' (= *κατηργμέναι*, Lobeck, *Agl.* I 74 zu 73d; vgl. Keller, Tiere d. class. Altert. 110; R. Franz, Leipz. Stud. 1890 246) oder als die 'Schnellen' (Maass, Indog. Forsch. I 1892 169) zu deuten sind. Zu diesem Artemis-Dionysoskreis gehört ursprünglich auch Kallisto *[o. 194]*, die freilich als Geliebte des Zeus in die Mythologie eingegangen ist. Wie fast in jedem Punkt, so steht auch in diesem die mit Dionysos gepaarte Artemis der kleinasiatischen Göttermutter nahe: auch ihr waren die Bären heilig ([Luk.] *dea Syr.* 41; Klausen, ÄP I 94_{236}; vgl. o. *[318$_{4}$]*), und wahrscheinlich ist sie selbst als Bärin gedacht worden, denn in dem Aufzug der grossen Göttin sah man (Apul. 11_{8}) *ursam mansuem, quae cultu matronali sella vehebatur.* Auch hier also zeigt sich der genaue Parallelismus der Sagen von Zeus und Dionysos. An die Ueberlieferung von den Bären auf dem Ida (vgl. Hom. *h* 4_{71}) knüpft die Sage von der Ernährung des Paris durch die Bärin (Apd. 3_{150}) an.

[1]) Erat. *Katast.* 23; Hyg. *p a* 2_{21} u. s. w.; Kuentzle, Griech. Sternsagen 9—14; 17—20.

[2]) Stephani, der zuerst (*compte rendu* 1863 122 ff.) im Zusammenhang die ziemlich dunkeln Reste dieser Vorstellungen gesammelt hat, erinnert u. a. m. R. an Nonn. *D* 45_{710}, wo Pentheus, von dem dabei stehenden Bakchos aufgereizt, einen Stier bedroht, den er für Bakchos hält, und (S. 137 f.) an Kww., die Mainaden von dem Stier getragen zeigen. Die Pleiaden werden als himmlischer Reigen bezeichnet: wenngleich das Bild von dem Tanze der Sterne dem Griechen nicht ungewöhnlich war, sodass von Eur *fr.* 593 sogar die unzählige Sternenschar als um den weltbildenden *νοῦς* tanzend vorgestellt werden konnte, so scheint doch das Bild von dem Pleiadenreigen auf eine alte Dichterstelle zurückzugehen, die Dionysos als den himmlischen Stier bezeichnet hatte *[825$_{3}$]*. Vgl. auch den von Schneidewin herausgegebenen Hymnos an Attis, wo (Philol. III 1858 264) *Βακχεύς ποιμὴν λευκῶν ἄστρων* heisst. Vieles andere sammelt A. W. Curtius, Stiersymbolik d. Dionys., Köln, Progr. 1892.

[3]) Soph. *Ai.* 172 (wo sie *Ταυροπόλα* heisst); Eur. *IT* 1425; Arstph. *Lys.* 447. Kult in Brauron s. o. *[43]*, im attischen Ikaria *[47]*, in Aulis *[70]*, in Karien *[272$_{6}$]*, in Mylasa (*CIG* 2699), auf der Insel Ikaria *[272]*, in Phokaia *[290$_{4}$]*, Smyrna *[291$_{11}$]*, Magnesia a./S. (*CIG* 3137_{60}; $_{70}$), Amphipolis *[224$_{12}$]*, auf Lemnos *[43$_{9}$]*. Vgl. o. *[703$_{6}$]* und unten *[§ 297]*. Ueber Athena Tauropolos auf Andros s. o. *[644$_{3}$]*; vgl. Hsch. *Ταυροπόλαι*; Mayer, Arch. Jbb. VII 1892 S. 77. Nach der mit Dionysos gepaarten Tauropolos heissen Ariadnes Kind von Dionysos (Sch. Ap. Rh. 3_{997}) und eine in die megarische Inosage verwobene Heroine (Paus. I 42_{7}) Tauropolis.

[4]) In dem Götterkatalog bei Cic. *d n* III 23_{58} ist der S. des Juppiter und der Luna der vierte Dionysos, *cui sacra Orphica putantur confici.* In demselben Katalog ist bei Ampel. 9_{11} und unabhängig davon bei Ioh. Lyd. *mens.* 4_{38} (vgl. auch Diod. 1_{23}) an dieser Stelle Semele überliefert. Im Gegensatz zu

genden Gestirns im Zodiakos, der Zwillinge, hatte entweder ebenfalls der Neumond oder vielleicht der Vollmond[1]) im alten Kult Bedeutung; von den späteren Mythen, die auf dies Sternbild bezogen wurden, sind zwei[2]), die von Amphion und Zethos[3]), die ihre Mutter, die Mondgöttin Antiope, und die von den Dioskuren, die ihre Schwester, die ebenfalls als Mondgöttin gefasste Helena, zurückführen, seit der ältesten Zeit auch siderisch gefasst worden. — Ich schliesse die Zahl der auf die Rückführung der Mondgöttin am Neumondsabend bezüglichen Mythen mit einer Sage, die zwar sicher in diesen Kreis gehört, die aber nicht gewiss einem bestimmten Sternbild zugewiesen werden kann: mit der Sage von der Liebe des Pan zu Selene[4]). Ersterer wurde später gewöhnlich dem Steinbock

---

Früheren, die bei Ampel. und Ioh. Lydus verbessern wollten, glaubt MICHAELIS, *De orig. indic. deor.*, Berl. Diss. 1898 S. 17$_{2}$, dass Cicero oder seine Quelle sich geirrt habe. Aber ein solcher Irrtum wäre unglaublich; wer hätte ohne bestimmte Ueberlieferung die Mondgöttin zur M. des Dionysos gemacht? Ebenso wenig ist mit WIESELER, GGA 1891 605 f. bei Cic. für *Luna* einzusetzen *Thyona*, d. i. Semele (Hom. *h* 34$_{21}$; Pind. *P* 3$_{99}$; Apd. 3$_{38}$ u. aa.), da Thyone im folgenden bereits genannt und hier durch Io. Lyd. und Ampel. geschützt ist. Vielmehr war in dem Katalog Semele genannt, diese aber als Mondgöttin bezeichnet worden. MICHAELIS erinnert selbst daran, dass Diod. 3$_{62}$ Semele der Demeter, diese 1$_{25}$ der Mondgöttin gleichsetzt; das scheinen schlechte Theokrasien, aber der immerhin kenntnisreiche Verfasser des Katalogs hat wahrscheinlich wirkliche Anhaltspunkte gehabt. Vielleicht ist es mehr als frei erfundene Anspielung auf die nächtlichen Dionysosorgien, wenn die Mene bei Nonn. *D* 44$_{218}$ Dionysos als ihren *σύνδρομος*, sich selbst ebd. $_{228}$ als *Βακχιάς* bezeichnet und wenn auf Darstellungen bakchischer Feste bisweilen Selene zugegen ist (STEPHANI, *Compte rendu* 1860 63 u. 74, der auch an Eur. *Ion* 1082 KI. erinnert).

1) S. o. *[938$_{2}$]*.

2) Die Helden und Götter aber, die sonst in den Gemini gesucht wurden, z. B. Herakles und Apollon (myth. Vat. III 10$_{6}$ u. aa.; vgl. das bei THIELE, Ant. Himmelsb. 67$_{18}$ abgebildete Medaillon) oder Triptolemos und Iasion (Hyg. *p a* 2$_{22}$), sind wahrscheinlich erst nachträglich in die Astromythie gekommen, so schwer es ist, einen Grund für diese Sagenerweiterung auszudenken. Von den übrigen o. *[560$_{4}$]* aufgeführten Parallelen könnte die Melanippesage eine siderische Nebenbedeutung gehabt haben: die Blendung würde gut passen, auch der N. Indessen sind die Spuren, wie bei dieser erst in freier Umformung der Tragödie bekannten Sage nicht anders zu erwarten ist, unbestimmt; es ist auch keineswegs sicher, dass, wenn einige Formen eines Mythos siderisch gefasst sind, dies von allen gelten müsse.

3) Auf die Zwillinge bezogen von Sch. Germ. 147 S. 68$_{7}$ BR. Vgl. die von THIELE, Ant. Himmelsbilder 68 angeführten Kww. Wenn die Mondsichel in den Zwillingen wieder erscheint, hat der astronomische Neumond im Stier stattgefunden: das ist der Ausgangspunkt der Sage, dass Antiope von einem Stier geschleift werden soll. Dies hat erst als Gegenstück die Sage von der Schleifung der Dirke (FINATI, *Mem. acc. Ercol.* IV 1852 285—308; VOGEL, Scen. eur. Tr. 59—62; TALFOURD ELY, *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 148 ff.; vgl. auch ZIEHEN, Festschr. für OVERBECK u. o. *[84$_{18}$]*) hervorgerufen. Irrig hält GRAF, Antiopesage 22 f. (vgl. 56) die Wendung des Nikol. Dam. *FHG* III 366$_{14}$, in der Dirke gesteinigt, ihre Leiche in die Quelle geworfen wird, für die (vielleicht durch Hellanikos vermittelte) voreuripideische Sage; diese Züge sind aus der Schleifung und aus der Verwandlung in die Quelle rationalistisch abgeschwächt. — Dass Antiopes Fest wirklich gefeiert wurde, wenn die Sonne im Zeichen des Stieres stand, zeigt das Orakel des Bakis (Paus. IX 17$_{5}$), dass der Heroine Opfer dargebracht werden sollen *θερμομένου ταύροιο κλυτοῦ μένει ἠελίοιο*.

4) Nik. *fr.* 115 (Macr. *S* V 22$_{9}$); V*G* 3$_{392}$ (mit Prob. u. Philarg.; bei Serv. [myth. Vat. I 229; II 28] tritt für Pan Endymion ein, Jahresber. d. klass. Altertumsw. LXXXV 1896 III 248); vgl. WELCKER, A. D. III 55. Auf dem Lykaion hatten Pan und Selene eine gemeinsame Höhle, Porph. *antr. nymph.* 20. Pan Selene tragend mit Phosphoros (? DILTHEY; nach WIESELER Hymenaios, nach FRÖHNER Hesperos) zeigt eine von DILTHEY, Arch. Ztg. XXXI 1873 73; FRÖHNER, *Coll. Gréau, bronzes* 1885 S. 121 no. 604 herausgegebene und besprochene Spiegelkapsel. Anderes bei WELCKER, Gr. Götterl. I 456; ROSCHER, Sel. u. Verw. 3 f.; 148—164 (s. T. I$_{3}$) und unter Benutzung der von WIESELER, GGA 1891 S. 581 gegebenen Andeut. in 'Nachtr. zu m. Schrift Sel. und Verw. Leipz.' 1895 S. 2. Mit diesem Mythos hängt wahrscheinlich das später (z. B. Paris. Zauberp.$_{2306}$; $_{3996}$) wichtige Zaubermittel *Πανὸς σπέρμα* oder *Πανὸς γόνος* zusammen. Nicht

oder Ziegenfisch[1]) gleichgesetzt, doch ist nicht erweislich, dass dies über die alexandrische Zeit hinausgeht. Die Sage, dass Pan sich mit Widderfellen schmückte, könnte vielleicht auf das Zodiakalbild des Widders weisen. Das bleibt unsicher.

Sind nun auch die meisten Jahresfeste an die beiden Hauptmondphasen geknüpft, so gibt es doch einzelne, für die eine solche Beziehung nicht erkennbar ist. Hierzu gehören ursprünglich die grossen eleusinischen Feste. Die Proerosia führten auch den Namen Proarkturia[2]), wahrscheinlich nach dem, wie man glaubte, regenbringenden Frühaufgang des Arktur, der die Pflügung ermöglichte. Gehörte dieser Ritus, wie wahrscheinlich ist[3]), zu den grossen Eleusinien, so lässt sich annehmen, dass auch das in der zweiten Monatshälfte folgende Fest der grossen Mysterien siderisch bestimmt war. Da bietet sich von bekannten Sternphasen nur der Frühaufgang der Jungfrau dar, deren hellster Stern Spica nach Columella den Frühaufgang am 18., nach andern am 19. September hatte. Das Vorbild für das 'Schauen' der Mysten war nach dem Mythos des alten Hymnos, dass Demeter zu Helios ging (S. 51); da die Göttin wahrscheinlich in der himmlischen Jungfrau erkannt wurde[4]), so war das Heraustreten dieses Sternbildes aus der Sonnennähe der Beweis für die Vollziehung der himmlischen Mysterien, die als Prototyp der irdischen galten.

Bemerken wir schon beim Aktur, dass die Zahl der zur Bestimmung der Feste dienenden Gestirne sich nicht auf die Ekliptik beschränkt, so werden wir jetzt zwei südlich derselben liegende Gestirne kennen lernen, welche für den ältesten Festkalender sowohl im Orient wie in Griechenland wichtiger gewesen sind als irgend ein anderes Sternbild: Sirius und Orion. Die Vorstellungen, die sich ursprünglich an diese Sternbilder hefteten, sind aber später z. T. auf andere übertragen; unter anderm sind auch in die soeben erwähnten Mythen, die sich auf den Stier und die Pleiaden oder Hyaden bezogen, Anschauungen aufgenommen, die auch und zwar wahrscheinlich ursprünglich von dem Orion — dem südlichen Nachbargestirn des Stiers — und dem Sirius galten. Des letzteren Frühaufgang, der in Mittelägypten um den 20. Juli, den Beginn des Nilsteigens, fiel, bezeichnete bekanntlich im ägyptischen astronomischen Kalender den Anfang des Jahres. Der Sirius ward der Isis[5]), Orion dem

gut erinnert Wessely, Denkschr. WAW XLII 1893 14 an Araros' *Πανὸς γοναί*.

[1]) (Erat.) *Kat.* 27 (vgl. *Cat.* 148). Roscher, Elem. des astronom. Myth. vom Aigokeros, Philol. Jbb. 1895 333—342. Dargestellt wird der Steinbock in alexandrinischer Zeit unten als Tier, oben als Mensch (s. z. B. Etrusk. Sp. I LXXII, V L [Koerte S. 62 ff.]), in der Kaiserzeit als Vorderteil eines Steinbocks mit Fischschwanz. — Vgl. auch Thiele, Ant. Himmelsb. 69.

[2]) Hsch. *προηρόσια*. Der Frühaufgang des Arktur wird im Kal. des Gemin. auf den 5. Sept. gesetzt. — Den Proerosia werden von Solmsen, Rh. M. LIII 1898 153 u. aa. die *πληρόσια* (*CIA* II 573 b_9; 578$_{33}$) gleichgesetzt; s. aber auch Brugmann, Gr. Gr.[3] 141.

[3]) Mommsen, Feste d. St. Ath. 195.

[4]) (Erat.) *Kat.* 11; Hyg. *p a* 2$_{25}$; Sch. Germ. 96 S. 65$_{19}$ Br. Vgl. Robert, *Cat.* S. 84; Maass, *Comm. Arat.* S. 201. Andere fanden Atargatis in dem Sternbild, woraus Thiele, Ant. Himmelsb. 66 die Nacktheit der Jungfrau auf manchen antiken Darstellungen erklärt, wieder andere dachten an Isis, Tyche, an Astraia, die T. des Zeus und der Themis (Hsd. Θ 901), an Erigone (man beachte die Nachbarschaft des Bootes-Ikarios!), endlich an eine junggestorbene T. (Parthenos) des Apollon von Chrysothemis. Vgl. u. *[§ 290]*. — Schon der assyrische Namen des Sternbilds der Jungfrau heisst 'Aehre', Ginzel, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 6.

[5]) Z. B. in Isis' u. Nephthys' Totenklage

Horos[1]) oder Osiris[2]) gleichgestellt. Doch wurde der Sirius später wahrscheinlich auch als Hund der Isis bezeichnet: die Sage[3]), dass Hunde der Göttin geholfen hätten, den verschwundenen Osiris zu suchen, scheint der Legende zu einem Feste zu entstammen, das gefeiert wurde, wenn in der Abenddämmerung Orion verschwunden, Sirius aber noch sichtbar war. Diese Vorstellungen sind nach Phönizien übernommen, und zwar lassen sich hier zwei Formen unterscheiden. Nach der einen, der ägyptischen Anschauung näher stehenden, wahrscheinlich philistäischen Legendenform ist Orion, wie Osiris, ein Ackersmann oder Pflüger[4]), אִכָּר[5]). Von dieser Auffassung haben sich Reste nur in griechischen Mythen erhalten. Ikaros, der ins Meer stürzt, weil er der Sonne zu nahe kommt[6]), ist der im Laufe des April und im Anfang Mai in der Sonnennähe verschwindende Orion; der von der Hündin bewachte Ikarios wurde zwar später im Bootes, seine Tochter Erigone in dem benachbarten Sternbild der Jungfrau wieder gefunden; aber hier liegt eine Umdeutung vor. Bootes ist einst Bezeichnung des Orion[7]) und Erigone, deren Hündin nach späterer Deutung in den Hundsstern verwandelt wurde[8]), Bezeichnung der in der Morgenfrühe

auf einem jungen Papyros (*Rec. of the Past.* II 116). Vgl. Plut. *Is.* 21; Brugsch, ZDMG IX 1855 515.

[1]) Plut. *Is.* 21.

[2]) Brugsch, ZDMG X 1856 665; Lefébure, *Mythe Osir.* 213.

[3]) Ail. *n a* 10_{45}.

[4]) Als Pflugochse scheint man nicht das benachbarte Sternbild des Stiers, sondern das entferntere betrachtet zu haben, das bei den Aegyptern durch Stierschenkel und -kopf bezeichnet und *Chopsch* oder *Masketi* (Lepsius Aeg. Chronol. 142 ff.; Brugsch, ZDMG IX 1855 516 f.; X 1856 665; Rel. u. Myth. der alten Aeg. 711), d. h. Vorderschenkel am Stierleib (Σ 487; ε 272 u. s. w.), griechisch *ἄρκτος* oder *ἅμαξα*, ursprünglich aber wahrscheinlich ebenfalls 'Ochse' genannt wurde. Für letzteres spricht: 1) der latein. N. *septentriones*, der wahrscheinlich einem griechischen nachgebildet ist; 2) der Umstand, dass die Orionbezeichnung Bootes *[A. 5]* auf ein Sternbild übergegangen ist, das, dem grossen Bären nahestehend, mit diesem, wie schon seine anderen Namen *Ἀρκτοῦρος*, *Ἀρκτοφύλαξ* zeigen, immer in Verbindung gedacht worden ist; 3) vielleicht auch die später fälschlich auf die Kreisdrehung des Gestirns bezogene Bezeichnung des Bären als *Ἑλίκη*, sofern diese aus den homerischen *ἕλικες βόες* *[vgl. o. 743₁₁]* erklärt werden darf (dass die Gestalt der Sterne, wie Buttmann, Abh. BAW 1826 20 glaubt, dem Gestirn den N. gab, ist unwahrscheinlich). Helike gilt als Zeusamme; Svoronos, Ἐφ. ἀρχ. 1893 8—12; *bull. corr. hell.* XVIII 1894 116 bringt damit die den Zeus säugende Kuh auf den Mzz. von Praisos (vgl. auch Weber, *Num. chron.* III xvi 1896 19) in Verbindung. Ist diese Kombination richtig, so hat allerdings eine Veränderung des Geschlechtes stattgefunden. Diese erklärt sich aber; auch als Bärin wurde dem Gestirn weibliches Geschlecht beigelegt. — Trotz der weiten Entfernung zwischen Orion und Bär, die wahrscheinlich mit dazu beitrug, ersteren durch den Arktur zu ersetzen, sind beide Sternbilder früh in Zusammenhang gebracht worden: in Aegypten z. B. in der Typhonsage *[s. u.]*, in Griechenland auch in dem V. ε 274.

[5]) Iakar ist nach Hsch. *s v* Bezeichnung des Hundsterns (Keller, Tiere d. kl. Altert. 191_{35} bezieht auch den Sturz des Ikaros auf den Sirius); auf der Psychostasie der Cista *mon. d. i.* VI 54 (Garrucci, *Ann. d. i.* XXIII 1861 159) steht neben dem Eossohn Memnon (als Morgenstern?) geschrieben *Iacor*; vgl. M. Mayer, Herm. XXVII 1892 500 ff. Ganz unmöglich ist es nicht, dass die diesen N. zu Grunde liegende Form Parallelbezeichnung zu אכר war und als berühmte Sternbezeichnung von solchen, die ihren Sinn nicht kannten, ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Spezialbedeutung auch da angewendet wurde, wo der astrale Charakter einer Gestalt hervorgehoben werden sollte. — Die soeben erschienene gründliche Arbeit Hollands, Die Sage von Daid. u. Ikar., Leipzig, Progr. 1902 25—33 hat mich in ihren abweichenden Ergebnissen nicht überzeugt.

[6]) O. *[271₃]*. Zu den dort genannten Kww. kommt jetzt die von Furtwängler, Samml. Somzée 57 XXXIII publizierte Brzstat.

[7]) Hsch. *Βοώτης*. Vgl. o. *[559₁₀]*.

[8]) Nonn. *D* 16_{200}; 47_{261}; Sch. Germ. 169_{16} Br.; vgl. Hsch. *Μαῖρα κύων τὸ ἄστρον* (Maass, *Erig.* 124; Kuentzle's Zweifel [griech. Sterns. 39—42] scheinen mir nicht begründet) *ἢ ἀκμαιότατον καῦμα· οἱ δὲ τὴν Σελήνην*; v. Holzinger zu Lykophr. 334. Bei Hyg. *f.* 130; *p a* 2_4 S. 36_{20} wird Maira in die *Canicula* oder den Prokyon verwandelt:

wieder geborenen Sothis, des Sirius, gewesen. Es sind demnach zwei astronomische Zeitpunkte in den Legenden, aus denen diese Mythen herausgesponnen sind, zu unterscheiden: der eine fällt in die Mitte des April, wenn der Orion in der Abenddämmerung schon grösstenteils verschwunden ist, der Hundstern aber, der in Boiotien und Attika erst am 26. April verschwand[1]), am Himmel den gleichsam getöteten Herren bewacht; der andere in die zweite Hälfte des Juli, wenn der Sirius in der Morgendämmerung wieder sichtbar wird. Das erste dieser beiden Feste führte den Namen Kynura[2]) oder Kynosura 'Hundewache'; es wurde wahrscheinlich gefeiert, indem man den verschwundenen Orion beklagte und suchte. An diesem Feste muss nun aber der Ritus geübt sein, an den die Legende von der Ernährung des göttlichen Kindes anknüpft; nur so erklären sich Mythen, wie die, dass ein goldener Hund die Ziege bewachte, die den Zeus ernährte[3]), und dass Kynosura Amme des Zeus war[4]). Auch einige andere Sagen, in denen Hunde ausgesetzte Kinder finden oder bewachen[5]) oder Hündinnen sie ernähren[6]), scheinen Nachklänge von Legenden zu enthalten, die sich auf dieses Aprilfest beziehen. Rein astronomisch in dem

das ist eine Uebertragung, veranlasst durch die Erweiterung der Astrothesie und erleichtert dadurch, dass eine andere Sage den Sirius zum Hund des Kephalos machte *[s. u. 954_3]*. Die Hündin heisst Maira (vgl. Apd. 3_{192}), ein N., der auch sonst vorkommt; vgl. 1) Maira, Anteias T. von Proitos (Hsch. *Μαῖρα*, Sch. u. Eust. [S. 1688_{62}] zu λ 326; vgl. o. *[92_{10} f.; 98_9]*), von Artemis erschossen *[948_4]*; 2) von Tegeates M. des Leimon und Skephros, Paus. VIII 53_2. — Nicht mehr erkennbar ist die Beziehung auf den Hundstern bei 3) der Nereide (Σ 48 [Hyg. *prooem.* 29_2 Bu.]) und 4) bei der T. des argivischen Erasinos (Ant. Lib. 40). Der N. ist offenbar später in Verbindung gebracht mit *μαρμαίρω*; das kann richtig sein, aber vielleicht liegt ein phoinikischer N. מהיר 'schnell' zu Grunde.

[1]) Plin. 18_{246}. Dasselbe Datum geben Euktemon und Eudoxos bei Gemin. 11 S. 230 Man. Ov. (*F* 4_{904}) setzt auf den 25. April den Aufgang: das ist eins seiner zahlreichen Versehen. — Der Spätuntergang des Orion ist nach Eudoxos bei Gem. a. a. O. am 23. April zu Ende. — Von den vier Punkten der späteren Astronomie kommen für die ältere fast ausschliesslich Spätuntergang und Frühaufgang in Betracht; die Bemerkungen von Bilfinger, Sterntaf. von Biban-el-Moluk, Progr. Stuttg. 1891 53 lassen sich erweitern.

[2]) Vgl. o. *[195_8 f.]*. Savelsberg, Zs. f. vgl. Sprachf. XVI 1867 62 trennt *Κυνουρία* von *Κυνοσουρά*, mit dem es aber im Sprachgebrauch wechselt, und deutet ersteres als *con-finium* (*Κυν* = *συν*, Ahrens ebd. III 1854 164); Usener (z. B. Göttern. S. 207) denkt bei *Κυνουρία*, *Κύναιϑος* u. s. w. an die Wurzel *Kvan, kun* 'leuchten'. Buttmann, Abh. BAW 1826 21 übersetzt 'Hundeschwanz' und findet in dem Sternbild des kleinen Bären wirklich die Gestalt eines solchen. Neuere fassen Kynuria als 'Hundegrenze'. Alle diese Ableitungen gehen von einer einzelnen Bedeutung des N.'s aus, ohne sich um die doch offenbar ebenso zu erklärenden anderen zu kümmern, ja selbst ohne nur eine Erklärung zu versuchen. — Das Fest muss in alter Zeit sehr berühmt gewesen sein, zahlreiche Orte heissen nach ihm, namentlich Vorgebirge (z. B. auf Salamis und bei Marathon), vielleicht weil man auf solchen Punkten den Untergang beobachtete; ja mit *κυνόσουρα* wurde appellativisch nach Hsch. *s v πᾶς χερσοειδὴς τόπος* bezeichnet; Lykophr. 99 nennt die Klippen *κύνουρα*.

[3]) Anton. Lib. 36. Auch dass Pandareos den goldenen Hund nachher stiehlt, kann eine siderische Bedeutung (Spätuntergang des Sirius) haben. Vgl. die weiteren, nur z. T. richtigen Vermutungen von Svoronos, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 1—12.

[4]) Aglaosthenes (bei Erat. 2; Hyg. 2_2 S. 31 f. Bu.; Sch. Germ. 59_{10}) verlegt die Sage nach dem kretischen Histoi, dessen Hafenstadt Kynosura geheissen habe.

[5]) Z. B. Apollon Kynneios *[o. 41_1]*, Asklepios in Epidauros *[o. 190]*, wo (wie in der Zeussage *[A. 3 f.]*) der Hund neben der Ziege steht. Asklepios war im arkadischen Kynosura begraben nach dem Götterkatalog bei Cic. *d n* III 22_{57}; Lyd. *mens.* 4_{90}; vgl. Klem. *protr.* 1_{30} S. 26 Po. Mit dieser Bewachung des Gottes hängt vielleicht wirklich zusammen, dass manche Asklepiostempel z. B. in Athen durch Hunde bewacht wurden; vgl. Ail. *n a* 7_{13}; *CIA* II 1651 u. o. *[803_8]*. Thrasymedes hatte Asklepios mit dem Hunde dargestellt, Paus. II 27_2.

[6]) Hündin, ein Kind säugend, auf Mzz. von Kydonia, Rossbach, Rh. M. XLIV 1889 431. Vgl. auch Svoronos, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 3 ff.; *bull. corr. hell.* XVIII 1894 116.

Sinne, dass auch das gefundene oder gesäugte Kind einen Stern bezeichnet, sind diese Legenden nicht; in der bilderreichen Sprache jener alten religiösen Poesie werden die himmlischen und die irdischen Vorgänge ganz frei und fast unbewusst miteinander verknüpft. So erklären sich auch mehrere Sagen, die sich auf den Frühaufgang des Sirius[1]) beziehen. Man glaubte, dass an ihm der Wein zu reifen beginne[2]): dadurch kam der Hund in die Sagen von der Entstehung des Weinbaus[3]). In der kretischen Kultur ist der Weingott geradezu dem Orion und seine Kultgenossin Ariadne oder Aridela, die 'sehr helle', dem Sirius gleichgesetzt worden[4]). — Neben der Auffassung des Sternbilds Orion als Pflüger oder Winzer gab es aber eine zweite, die in ihm einen Krieger oder Jäger sah. Schon die Ägypter hatten ihn als Horos, den Bären als Set gefasst[5]); auch die Tyrier, die ihrem göttlichen Stadtkönig einen Hund als Begleiter gaben, haben wahrscheinlich u. a. dessen Tötung durch Typhon und sein Wiederaufleben auf das Verschwinden und Wiederauftauchen dieses Sternbildes bezogen. Jedenfalls ist schon in der kretischen Kultur das Sternbild des Orion als Jäger aufgefasst worden; in dem Mythos von Dionysos Zagreus und in dem später (S. 962 f.) zu besprechenden von Linos, die beide wahrscheinlich dieser Schicht angehören, lebt noch eine Erinnerung an den zerrissenen Osiris fort. Aber noch wichtiger sollte für die griechische Kultur die byblische Fassung der Festlegende werden. Schon die Ägypter hatten Set als Urheber des Verschwindens der Gestirne die Gestalt eines schwarzen Ebers annehmen lassen[6]). Diese Vorstellung liegt dem Mythos von dem schönen Jäger Adonis[7]) zu Grunde, dessen Kult

---

[1]) Auf diese Phase wird der N. Kynortes, den Hyakinthos' Bruder, der S. von Amyklas und Lapithes' T. Diomede (Apd. 3_{116} *[vgl. o. 160_6]*), führt und nach dem auch das epidaurische Kynortion, die Kultstätte des Apollon Maleates *[o. 189]*, heisst, von Welcker, Götterl. I 474_{114}; Roscher, Ap. u. Mars 58_{114} u. aa. bezogen. Pape-Benseler *s v*; v. Wilamowitz-Möllendorff, *Is.* 87; Töpffer, AG 302 übersetzen 'Hundehetzer'. Apollon Maleates wird auf dem Kynortion und in Kynuria, *[s. u. § 305]* verehrt: das kann freilich Zufall sein.

[2]) K. O. Müller, Kl. Schr. II 125 f.

[3]) S. o. *[S. 93]*.

[4]) Auf Naxos erzählte man, dass erst Dionysos und dann seine Geliebte verschwunden seien (Diod. 5_{51}): das ist das Verhältnis des Spätunterganges beider Gestirne. Ebenso entspricht es der Reihenfolge, in der beide Gestirne vor der Sonne wieder erscheinen, dass Dionysos die Ariadne an den Himmel emporführt. — Die Sage von Ariadnes Tötung durch Artemis *[o. 244_{10}]* hat an der Sage von der Tötung der Maira durch dieselbe Göttin (Sch. λ 326 V) eine genaue Entsprechung, wenn beide Heroinen den Sirius bedeuteten. Artemis ist in diesen Mythen wohl als Mondgöttin gefasst, wie später vielleicht auch in der Orion- *[953_8 ff.]* und der Kallistosage; das hat freilich die ursprüngliche Wesensgleichheit von Kallisto und Ariadne *[o. 254]* einerseits und Artemis andererseits nicht ganz verdecken können. — Eine weitere Parallele bietet Echemeia *[o. 933_9]* von Kos, *quae cum desierit colere Dianam, ab ea sagittis figi coepit* (schwerlich mit Weizsäcker, Philol. LVII [n. F. XI] 1898 508 f. in *cupit* zu verbessern). Wie Echemeia leben auch Attis (? s. o. *[933_7]*), die Dioskuren und andere siderische Gottheiten, von deren Untergang man erzählte, als orakelspendende Geister unter der Erde fort; nur ist bei Echemeia der N. von der letzteren Eigenschaft abgeleitet *[933_9; 934_8]*.

[5]) Plut. *Is.* 21. Typhon verbirgt die ausgeschnittenen Sehnen des Zeus in einem Bärenfell, Apd. 1_{42}; Mayer, Gig. u. Tit. 228.

[6]) Totenb. 112 f.; Lefébure, *Mythe Osirien* I (*yeux d'Horus*) 44 ff.; vgl. 91; Brugsch, Myth. 461; 705. Die Papyrus zeigen den Mondgott Thot und auch Horos gegen Schweine kämpfend, Lefébure a. a. O. I 52 f.

[7]) Adonis in Byblos (z. B. [Luk.] *dea Syr.* 6 ff.; Kyrill. zu *Ies.* 18 [LXX 441 Mi.]; vgl. Str. XVI 2_{18} S. 755 *Βύβλος τὸ τοῦ Κινύρου βασίλειον ἱερά ἐστιν τοῦ Ἀδώνιδος*), eigentlich im Libanon, wo das Heiligtum der Aphrodite Architis (Macr. *S* I 21_1; bei Luk. *d d* 11 geht Aphr. *ἐς τὸν Λίβανον ἐπὶ τὸ Ἀσσύριον ἐκεῖνο μειράκιον*), die dort als klagend verehrt wurde (Macr. *S* I 21_5), bei Aphaka stand

von Byblos aus nach Antiocheia gelangte[1]), weit früher aber schon nach Kypros[2]) und nach Boiotien[3]) übertragen worden war und in Griechen-

[o. 347; vgl. 61$_{10}$; 915$_{4}$]. Vgl. Nonn. *D* 3$_{109}$; 4$_{81}$; 41$_{4}$. Von phönizischen Adonisverehrern spricht Xenophanes (so ist mit Dümmler, Rh. M. XLII 1887 139 f. für das überlieferte *Xenophon* zu lesen) bei Athen. IV 76 174 f. Die vierte *Venus, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est*, wird in dem Götterkatalog Cic. *d n* III 23$_{59}$ *Syria Cyproque concepta* genannt, dies und Ausdrücke wie *Ἀσσύριος Ἄδωνις* (Nonn. *D* 41$_{157}$; 42$_{276}$) entsprechen der ungenauen Bezeichnungsweise der späteren Zeit. Vgl. über den phoinikischen Adonis Movers, Phön. I 191—253. Der in neuerer Zeit angezweifelte altphoinikische Ursprung dieses Kultus des Adonis, nach dem auch ein Fluss hiess ([Luk.] *dea Syr.* 8; Lyd. *mens* 4$_{44}$ u. aa.) wird durch den N. (אָדוֹן 'Herr') sicher erwiesen. Von den sonstigen Kultn. des Adonis (aufgezählt bei Greve S. 47 ff.) ist Abobas (Hsch. = *EM* 4$_{51}$ *s v*: *ὁ Ἄδωνις ὑπὸ Περγαίων*) nicht mit Meineke, *Anal. Alex.* 281 und Tümpel bei Pauly-Wissowa I 105 von *ἀϝώς*, sondern mit Engel, Kypr. II 557; Movers, Phön. I 202; de Lagarde, Ges. Abh. 288$_{1}$; Lewy, Sem. Fremdwörter 224 u. aa. von אַבּוּבָה 'Flöte' (vgl. Acr. zu Hor. *S* I 2$_{1}$ *Ambubaiae dicuntur mulieres tibicines lingua Syrorum* u. dazu Doepkes Anm. bei Hauthal) abzuleiten; Gingres (*Demokleides bei Athen. IV 76 S. 174 F.; vgl. *FHG* II 21$_{2}$; Poll. 4$_{76}$) ist zwar noch nicht sicher erklärt, denn die zuletzt von Ohnefalsch-Richter, Kypros, Bib., Hom. 223 verteidigte Auffassung des N.'s als Reduplikation des Klagerufs Gri ist zw.; *γίγγρος* wird aber von den Alten ausdrücklich als phoinikische Bezeichnung der Flöte bezeichnet. Da ferner auch die kyprischen N. Pygmaion *[335$_{1}$]*, Gauas (Lykophr. 831; Sch.; Tz.; der N. ist nicht mit Baunack, *Stud. Nicol.* 58 zu *ἀγανός* zu stellen) und Kiris (*EM* 515$_{16}$; Hsch. *s v*; der N. hängt natürlich weder mit *Κύριος* [Engel, Kypr. II 599 f.] noch mit *Κόρη* [Greve 49 f.] zusammen) und der N. Itaios (Hsch. *s v*) ungriechisch zu sein scheinen, Aoos aber vielleicht die Uebersetzung eines phoinikischen N.'s *[951$_{1}$]* und Pherekles (Hsch. *Φερεκλέα τὸν Ἄδωνιν*) wahrscheinlich gar nicht als Adonis zu betrachten, jedenfalls aber nicht auf den 'grossen Mysteriengott' (Engel a. a. O.) zu beziehen ist, so wird auch von dieser Seite her der barbarische Ursprung des Adoniskultus wahrscheinlich. Einen phoinikischen N. trägt ferner Adonis' V. Kinyras, der von כִּנּוֹר, nicht mit Dümmler bei Pauly-Wissowa I 393 f. von *γίγγρος* abzuleiten ist; vgl. Lewy, Sem. Fremdw. 225. Sehr wahrscheinlich m. R. (Chwolsons Zweifel widerlegen Liebrecht, Zur Volksk. 251—260 und H. E[wald], GGA 1860 1321—1336; vgl. auch Frazer, *Golden bough* I 278—296) wurde Adonis schon von Hieron. Ez. 8$_{14}$ (XXV 88 Mi. [vgl. *ep.* 58 XXII 582 Mi.] *quem nos Adonidem interpretati sumus et Hebraeus et Syrus sermo Thamuz vocat: unde quia iuxta gentilem fabulam in mense Iunio amasius Veneris et pulcherrimus iuvenis occisus et deinceps revixisse narratur, eundem Iunium mensem eodem appellant nomine, et anniversariam ei celebrant sollemnitatem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur atque laudatur*) und aa. Kirchenvätern (Kyrill. *Ies.* 18 Migne LXX S. 441; anderes bei de Witte, *Mem. dell' instit.* II 1865 114$_{1}$) dem von Ezech. 8$_{14}$ genannten Tammuz (d. i. nach Fr. Delitzsch bei Baudissin, Stud. zur sem. Religionsgesch. I 300$_{9}$ = akk. Dumuzi 'Sohn des Lebens', 'Sprössling' [?]) gleichgesetzt, der nach Meliton bei Cureton, *Spicil. Syr.* 44$_{22}$ von Hephaistos auf dem Libanon erschlagen und mit Baalti in Aphaka begraben wurde; ob damit die Beischrift *Thamu* neben Adonis auf dem Spiegel bei Gerhard, Etr. Sp. IVcccxxiii S. 58 (vgl. Raoul-Rochette, *Choix de p.* S. 126; Gerhard, Arch. Anz. 1864 300*; de Witte, *Mem. d. i.* II 1865 114) und die Wahl des N.'s Thamus für den ägyptischen Steuermann in der Legende vom Tode des grossen Pan, Plut. *def. or.* 17 (vgl. Liebrecht, Zur Volksk. 257, aber auch Roscher, Phil. Jbb. 1892 475$_{24}$) zusammenhängt, ist sehr zw. Wahrscheinlich ist Adonis auch mit dem von Philon bei Euseb. *pr. ev.* I 10$_{11}$ Hein. genannten in Byblos wohnenden *Ὕψιστος* oder *Ἐλιοῦν* identisch (so zuletzt v. Baudissin, Stud. I 36); dagegen beruht Hitzigs von Movers, Phön. I 196 u. aa. gebilligte Gleichsetzung des Adonis mit dem von Zachar. 12$_{11}$ genannten Hadad (Hadar) Rimmon auf einem allerdings durch zufällige Uebereinstimmungen sehr nahe gelegten Irrtum; s. v. Baudissin, Stud. I 295 ff.

[1]) Amm. Marcell. XXII 9$_{15}$.

[2]) S. o. *[334$_{8}$]*. Vgl. StB. 82$_{9}$ *Ἀμαθοῦς πόλις Κύπρου ἀρχαιοτάτη, ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦνται.* Ein Thiasos von Salaminiern, wahrscheinlich aus Kypros, feiert den Gott im Peiraieus, Foucart, *Bull. corr. hell.* III 1879 511$_{9}$ (vgl. ebd. X 1886 261); Koehler, Ath. Mitt. IV 1879 266$_{10}$.

[3]) S. o. *[61]*. — Kultstätten (Aufzählung bei Engel, Kypr. II 544 ff.) des Adonis im späteren Griechenland: in Athen (Arstph. *Lys.* 389, wo der *θρῆνος Ἀδωνιασμός*, vgl. Hsch. *s v*, heisst; Plut. *Nik.* 13; *Alkib.* 18, aus welchen Stellen von Greve, *Adon.* 45 auf ein Märzfest, von andern jedoch auf ein Fest im Hochsommer geschlossen wird; Arstph. *Lys.* 390), in Argos (Paus. II 20$_{6}$), in Sikyon (Praxilla *PLG* III^{4} 567$_{2}$), in Alexandreia am

land zahlreiche[1]), später z. T. zu den Barbaren zurückgeführte[2]) Parallelformen des Mythos veranlasst hat. Nach der ursprünglichen Festlegende, die im wesentlichen allen späteren Sagenfassungen zu Grunde liegt[3]), ist Adonis durch einen Gott — die Griechen nennen ihn Ares[4]) —, der die Gestalt eines Ebers angenommen hat, hinweggerafft worden[5]); er erscheint

Latmos und in Samos *[o. 275₅ f.]*, in Sestos (? Mus. *Her. u. Leandr.* 42 f.), in Karien (Inschr. bei Wescher, *Rev. arch.* IIx 1864² 471; andere Inschr. bei Dürrbach-Radet, *Bull. corr. hell.* X 1886 259₇; Mzz. von Aphrodisias, Head, *Coins of Caria and isl.* 34₅₁); in Alexandreia in Aeg. (Theokr. 15). Von abendländischen Kulten spricht Firm. Mat. 9₁. — Adonis erscheint früh in der griechischen Litteratur (schon bei Sappho *fr.* 62 f.), seit dem V. Jh. überaus häufig; über den *Adonis* des Dionysios s. *TGF*² S. 793; über den des Ptolem. Philop. ebd. 824; Komödien des Platon (Kock I 601: Aphrodite und Dionysos streiten um Adonis' Liebe), Nikophron (ebd. 775), Antiphanes (ebd. II 15), Ararōs (ebd. II 215), Philiskos (ebd. II 443). Roman des Xenophanes von Kypros Κυπριακά (*FHG* III 102a), darin auch die Geschichte von Kinyras und Myrrhe; Bions ἐπιτάφιος Ἀδώνιδος; Orph. *h* 56; Apd. 3₁₈₂—₁₈₅. Kunstdarstellungen (Engel, Kypr. II 627—643; O. Jahn, *Ann. d. i.* XVII 1845 347—386; arch. Beitr. 45—51; de Witte, *Ann. d. i.* XVII 1845 387—418; *mem. d. i.* II 1865 109—122; Ch. Lenormant, *Ann. d. i.* XVII 1845 419—432; Ziehen, Philol. LVIII 1899 318 f.) sehr häufig. Eine Adonisstat. wird bei Klearch. *FHG* II 319₁₈ von Herakles verspottet; der sogen. 'Protesilaos' in Neapel ist nach Graef, Röm. Mitt. XII 1897 30—39 wahrscheinlich ein Adonis aus dem Kreis des Leochares, dagegen wird der 'Adonis' des kapitol. Museums von Furtwängler, Mw. 587 für den Apollon Patroos des jugendlichen Euphranor erklärt. Ueber den Adonis Polyklets s. ebd. 487. Häufig zeigen die Vbb. (z. B. *Él. céram.* IVlxiii—lxxxix) und die Spiegel (De Witte, *Nouv. ann. publ. par la sect. franç. de l'inst. arch.* I 1836 507 ff.; Gerhard, Etr. Sp. V T. 23—27 S. 29—35), überhaupt die dekorative Kunst (z. B. Silberschale, Stephani, *Compte rendu* 1875 71 ff.; Wbb. z. B. Raoul-Rochette, *Choix de peint.* T. VII S. 109—134; Gemmen, z. B. Babelon, *Catal. cam.* 31₄₅) den Adonis. — Eine brauchbare Monographie über den griechischen Adoniskult und Adonis in der Kunst gibt es nicht; Engel, Kypros II 536 ff. und Greve, *De Adonide*, Leipz. 1877 sind veraltet; Mannhardt, WFK II 273—291 und Dümmler bei Pauly-Wissowa I 385—395 behandeln einseitig einzelne Teile der Frage.

[1]) S. o. *[866 f.]* u. unten *[S. 968]*. Hyas ist wichtig, weil er einerseits als Bruder der Pleiaden und Hyaden deutlich als Sternbild charakterisiert wird, andererseits natürlich nicht von Dionysos Hyes *[§ 304]* zu trennen und deshalb ein neuer Beweis dafür ist, dass Adonis einst auch im Orion wieder erkannt wurde. Der Tod durch den Eber (Hyg. *f.* 192; Sch. Germ. Basil. 174 S. 75₁₂ Br.) ist echt. Spätere haben den nach Libyen verlegten Mythos dem Lokal anzupassen versucht, indem sie den Eber durch eine Schlange, (Tim. *FHG* I 198₂₅ [Eust. Σ 484 S. 1155₄₃]), oder einen Löwen (Hyg. und Sch. Germ. a. a. O.; Ov. *F* 5₁₇₇; Hyg. *p a* 2₂₁) ersetzten.

[2]) Zeus hat, um Attes, des zeugungsunfähigen S.'s des Kalaos, willen, gegen die Lyder einen Eber gesendet, dem Attes selbst erliegt, Hermesian. bei Paus. VII 17₉; Sch. Nik. *al.* 8. Attis wird später oft dem Adonis (Hymnos an Attis, Schneidewin, Philol. III 1858 249; 265; Hippol. *ref.* 5₉ S. 168 Du.-Schn.; Orakel an die Rhodier bei Sokr. *h. ekkl.* 3₂₃ = LXVII 448 Mi. Ἄττιν ἱλάσκεσθαι θεὸν μέγαν, ἁγνὸν Ἄδωνιν, εὔβιον, ὀλβιόδωρον, εὐπλόκαμον Διόνυσον) und auch dem Dionysos (Klem. Alex. *protr.* 2₁₉ S. 16 Po.; *EM* 163₅₃ Ἄττης; Hymnos an Attis a. a. O., woselbst Schneidewin S. 265 andere Beispiele sammelt) gleichgesetzt; vgl. Buresch, Klar. 50. Die siderische Beziehung tritt auch später vielfach hervor; ποιμὴν λευκῶν ἄστρων heisst er am Schluss des Hymnos, Hippol. *ref.* 5₉ S. 170 Du.-Schn.; einen ἀστερωτὸς πῖλος setzt ihm die Göttermutter bei Iul. *or.* 5 S. 214₉ H. auf. Sonnenstrahlen und Mondsichel an seinem Haupt, *Mon. d. i.* IX 8a 2 (Visconti, *Ann. d. i.* XLI 1869 224—245). Dem Attis steht Endymion nahe *[s. o. S. 280; 933₁₀]*: die Sage vom Tode durch den Eber ist von ihm nicht überliefert und wahrscheinlich nie erzählt worden, aber auch dieser Mythos scheint eine siderische Beziehung zu haben. Am Abend des Aprilneumondes steigt Selene zu dem schlummernden Orion hinab.

[3]) Der Intp. Serv. V*E* 10₁₈ kennt eine Fassung, in der Adonis den Eber tötet, aber durch Zeus' Blitz getötet wird.

[4]) Dies sagen u. a. Intp. Serv. V*A* 5₇₂; V*E* 10₁₈; Ioh. Lyd. *mens.* 4₄₄; (Liban.) *narr.* 2 S. 359 Westerm.; Kyrill. *Ies.* 18 (Migne LXX 440); Sch. Theokr. 3₄₇. Nach Meineke, *FCG* I 244 kannte Aristophanes' S. Araros die Verwandlung des Ares. — Vgl. üb. Ares als Feind des Adonis Engel, Kypr. II 594.

[5]) Adonis' Tod oft in der Kunst; vgl. ausser den bei der Gesamtübersicht über Adonis *[949₃]* zitierten Schriften *Élite céram.* IV S. 195 ff.; Braun, *Bull. dell inst.* 1853 160 f. (rf. Vb.); Braun, 12 Basrlfs. T. II

aber als זֶרַח (?)[1]), als Heōos, Eoies, Aōos[2]), wie die Griechen den phoinikischen Namen übersetzt haben, wieder. Das Fest muss ursprünglich Mitte Juni[3]) gefeiert sein, wenn das Haupt des Orion, das in diesen Mythen überhaupt von grosser Wichtigkeit ist, wieder erscheint; das ist der eine Ausgangspunkt des synkretistischen Mythos von dem aus Ägypten nach Byblos schwimmenden Haupt (des Osiris)[4]): eine Legende, die auf Dionysos[5]) und Orpheus[6]) übertragen ist. Denn in Griechenland hat man Adonis anfangs dem Dionysos, den die ältere kretische Kultur in dem Sternbild des Orion erkannt hatte, gleich gestellt[7]); und auch später noch erscheinen er und seine mannichfachen Nebengestalten oft im Kreise des Weingottes. Aber die siderische Deutung ist später vergessen, dafür wird Adonis von den Mythendeutern des ausgehenden Altertums entweder der Vegetation und insbesondere der Kornfrucht gleichgesetzt[8]), wobei dann der Eber auf die

---

Bl. 4; Fröhner, *Not. sculpt. ant.*² 1875 202 ff.

¹) Dieser N. ist erschlossen aus dem Flussn. *Σέραχος EM Ἀῷος* 117_{39}. P. Jensen äussert mir brieflich Bedenken.

²) O. *[336_{10} ff.]*. Natürlich ist der N. nicht allein (Engel, Kypr. II 569) aus Adonis' Abstammung von Eos zu erklären.

³) Als Iulian nach Antiocheia kam, wo die Adonien gefeiert wurden, jubelte die Menge, *salutare sidus illuxisse Eois partibus*, Amm. Marc. XXII 9. Das bestätigt die Ansetzung des Festes auf den Frühaufgang eines hellen Gestirns, aber dies war damals schwerlich der Orion, denn dieser galt später kaum als heilbringend, und auch die Zeit stimmt nicht. Orions Frühaufgang ist nach Euktemon (Gemin.) am 8. Juli vollendet: nun setzen zwar wirklich Engel, Kypr. II 562 f. u. aa. das antiochenische Fest in den Juli; allein da Iulian in Antiocheia überwinterte (Amm. XXII 10 z. A.), so wird er eher im Herbst daselbst angekommen sein. Wahrscheinlich ist bei der Uebertragung der Feier nach Antiocheia der Festtag geändert, und der Jubelruf entweder auf ein anderes Gestirn bezogen oder sonst irgendwie umgedeutet worden. In Aphaka scheint das Fest im Frühjahr gefeiert zu sein, wenn der Adonisfluss sich rötet ([Luk.] *dea Syr.* 8; vgl. v. Baudissin, Stud. zur sem. Religionsgesch. I 298_3; Mannhardt, WFK II 277; Frazer, *Golden bough* I 280; Movers, Greve a. a. O. 44 u. aa. setzen aber auch dies Fest in den Herbst, und Dümmler bei Pauly-Wissowa I 387 erklärt eine Datierung für unmöglich); dazu stimmt, dass von dem Blute des Adonis die Rose ([Liban.] *narr.* 2 bei Westerm. S. 359; Geop. 11_{17}) oder die rote Anemone (Ov. *M* 10_{735} f.; die entgegengesetzte Angabe über das Abfallen der Blätter bei Intp. Serv. V*A* 5_{72}) gefärbt sein sollte. Wahrscheinlich wurden diese Blumen zu den Festkränzen verwendet. Auf den Frühaufgang des Orion passt auch diese Bestimmung nicht und auch nur zur Not auf den Spätuntergang, der nach dem Kalender des Geminos am 4. April beginnt. Auf welche Stadt sich die Angabe des Hieronymos von dem Fest im Juni *[949 zu 948_7]* bezieht, ist zw. In Kypros fand das Fest nach Io. Lydus *de mensib.* 4_{45} am 2. April des julianischen Kalenders statt. Ueb. die Zeit des athenischen Festes s. o. *[949_3]*.

⁴) [Luk.] *dea Syr.* 7; vgl. Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 216. Bei Kyrillos *comm. Ies.* 18 (LXX S. 441 Mi.) schwimmt ein in einem irdenen Topf verschlossener Brief mit der Kunde von Adonis' Wiederfindung nach Byblos.

⁵)⁶) S. o. *[297_{11} f.]*; vgl. Back, Phil. Jbb. CXXXV 1887 442_{17}. Später ist diesen Sagen ein anderer Sinn beigelegt: Orpheus' Haupt z. B. dient wie das Mimirs (das aber von Uhland, Kl. Schr. VI 206; Simrock, Edda 2_{394} u. aa. einfach als die im Wasser liegende Weisheit gedeutet, von anderen wie Saupe, *Ind. superst.* 21 zu den weissagenden Tierköpfen gestellt wird) zum Orakeln. Eine andere, ebenfalls undeutlich gewordene Parallele bietet das kretische Fest, bei dem das Abbild eines kopflosen Mannes — angeblich des Mōlos [des V.'s des Meriones], der eine Nymphe vergewaltigt — gezeigt wurde (Plut. *def. or.* 14). Andere verwandte Mythen sind in Roschers ML III 1169 f. gesammelt.

⁷) S. o. *[244_7]*. Die Beziehung des Ad. zu dem Sagenkreis von Dionysos' Zerreissung spricht sich in einem jetzt bedeutungslosen, einst gewiss bedeutsamen Zug aus. Dem Adonis-Osiris war die Schwalbe heilig (als solche klagt Isis in Byblos um Osiris, Plut. *Is.* 16; Lefébure, *Mythe Osir.* 195; vgl. Hsch. *ἀδωνηίς· ἡ χελιδών*): das ist auf Dionysos übergegangen, zu dessen Sagenkreis Prokne (ursprünglich Nachtigall?) und Philomela (Schwalbe?) gehören *[92]*. Beide Vögel werden nicht bloss in diesem Mythos oft verwechselt (*EM* 23_{18} *ἀηδόνα*). Die Nachtigall kommt auch bei dem zu diesem Sagenkreis gehörigen Orpheus vor, auf dessen Grab sie schöner als sonst singen sollte (Paus. IX 30_6).

⁸) Klem. Rom. *hom.* 6_9 (II 204 Mi.); Amm.

Pflugschar[1]) oder den Sommer[2]) bezogen wird, oder man erblickte in seinem Tod ein Bild der geschwächten Wintersonne[3]). — Unter keinem Namen aber ist das Sternbild Orion in der Mythologie berühmter geworden, als unter dem, den es noch heute führt[4]); die Betrachtung der Orionsagen ist um so lehrreicher, da sie zugleich eine Reihe anderer Versionen durch Analogie sicher erschliessen lässt. Auf das Verschwinden des Sternbilds in der Sonnennähe und sein Wiedererscheinen am Morgen, nachdem die Sonne hinter ihm zurückgeblieben ist, bezieht sich der Mythos von der Blendung des Orion und seine Heilung durch den Sonnengott[5]): da man in den Gestirnen Augen sah[6]), so lag es nahe, ihr Erlöschen mit dem Erblinden, ihr Wiedererscheinen mit einer Heilung ihrer Augen durch Helios[7]) zu vergleichen. Obwohl jung bezeugt, muss die Legende mindestens[8]) in die altboiotische Kultur hinaufreichen, wie die zahlreichen Parallelsagen beweisen: abgesehen von Aigeus[9]), in dessen Mythos der uns hier beschäftigende Zug der Blendung fehlt, sind Thamyris[10]), Lykurgos[11]),

---

Marc. XXII 9; Hieron. *Ez.* 8_{13} f.; Sch. Theokr. 3_{48}; *EM* Ἄδωνις 19_{13}. Vgl. Korn. 28 S. 164 Os. Anderes bei Engel, Kypr. 581. Viele Neuere haben sich dieser Deutung angeschlossen, z. B. Decharme, *Myth.* 191.

[1]) Korn. *c* 28 S. 164 Os. *διὰ τὸ τὰς ὗς δοκεῖν ληιβοτείρας εἶναι ἢ τὸν τῆς ὕνεως* (165) *ὀδόντα αἰνιττομένων αὐτῶν, ὑφ' οὗ κατὰ γῆς κρύπτεται τὸ σπέρμα.*

[2]) *θερμὴ γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὑός*, Io. Lyd. *mens.* 4_{44}.

[3]) Macr. *S* I $21_{1;4}$. Aehnlich urteilt Voigt, Leipz. St. IV 1881 247.

[4]) Vgl. über Orion Apd. 1_{25-27}; (Erat.) *Kat.* 32 u. s. w. (162—167 Rob.); Ov. *F* $5_{493-543}$; K. O. Müller, Kl. Schr. II 113—133; Kuentzle, Gr. Sterns. 1—5; 20 f. — Den N. deutet Lewy, Semit. Fremdw. 244 als אִין עָרִי [?] 'Feind der Kraft', d. i. 'kräftiger Feind'; aber von der Form Ὠαρίων (Hsd. *ἐ κ ἡ* 598; 609; 615; 619; Kallim. *h* 3_{265}; Nik. *ther.* 15 u. aa.) muss ausgegangen werden. Buttmann, Abh. BAW 1826 56 leitet Ὀαρίων von ϝαρ ab, was sprachlich vielleicht zulässig ist, jedenfalls aber nicht zu der von Buttmann angenommenen Bedeutung 'Krieger' führt.

[5]) Vgl. über die chiische Meropesage o. *[282]*. Hauptquellen: Apd. 1_{25}; Hyg. *p a* 2_{34}; (Erat.) *Kat.* 32; Sch. Arat. 322; 636 (wo es heisst, dass Orion Chios von Schlangen reinigte); Luk. *περὶ οἴκου* 28; Parthen. 20 (wo Orions Geliebte *Αἱρώ* [= *Μαιρώ*? s. Meineke, *An. Alex.* 323; = *Μερώ*?] ist, die T. Oinopions und Helikes; mit dem letzteren N. vergleicht Bethe, Rh. M. LV 1900 432_1 zweifelnd die gleichlautende Bezeichnung des Bären *[o. 916_4]*); Sch. Nik. *Th.* 15; Serv. V*A* 10_{763} (wo Dionysos seine Satyrn schickt, um Orion schlaftrunken zu machen). Zum Sonnengott geleitet den Geblendeten Kedalion, Sch. Nik., Hyg., Luk., (Erat.) a. a. O.; vgl. Tz. *Chil.* 3_{226} und o. *[227_8]*. Bei Serv. V*A* 10_{763} nimmt Orion einen der Kyklopen auf den Rücken. Ueber die mutmasslich älteste chiische Sagenform s. u. *[953_1]*.

[6]) Vgl. Hense, Poet. Personif. 24 ff. und über Sonne und Mond o. *[380_2]*; die Sterne erscheinen in dem Argosmythos als Augen. Eurip. *Ion* 1081 nennt den *αἰθὴρ ἀστερωπός*: das braucht er nicht mehr wörtlich verstanden zu haben, aber wahrscheinlich hat er hier ein überliefertes Beiwort gebraucht: Puchstein hat auf dem pergamenischen Altar den Uranos mit Augen auf den Flügeln erkannt (Sitz b. BAW 1889 339). Asterope(ia) muss einst als Kultbezeichnung sehr verbreitet gewesen sein; vgl. a) Asterope 1) Okeanide, von Zeus M. d. Akragas, StB. Ἀκράγ. 62_{15}; 2) Pleiade, unbek. Dichter, Sch. Pind. *N* 2_{16} (= Sterope); 3) Aisakos' Gattin (auch Hesperie *[o. 310_5]*), Apd. 3_{147}; 4) M. des Peneleos (Hyg. *f.* 97 S. 87_{14} Bu.) von (Diod. 4_{67}) Hippalk(i)mos; 5) T. des Kepheus v. Tegea, Apostol. 14_{88}; b) Asteropeia, T. d. Pelias *[578_4]*; c) Asteropaios, S. des Pelagon, Φ 140 ff.

[7]) Helios die Augen heilend: Eur. *Hek.* 1046. Vgl. o. *[S. 51]*. Bei Soph. *OK* 869 liegt vielleicht die umgekehrte Vorstellung vor, dass Helios blenden könne.

[8]) Die Legende scheint wie die Orionsage überhaupt *[vgl. o. S. 254]* altkretisch.

[9]) Vgl. o. *[546_2]*.

[10]) S. o. *[S. 120_{17}; 217_{19}]* und über seine Zugehörigkeit zu diesem Kreise o. *[543_4]*.

[11]) Z 139; vgl. o. *[214]*. Der Zug ist sehr alt, er wird auch von dem gln. Gesetzgeber Spartas in Zusammenhang mit der Legende von Athena Optiletis (Plut. *Lyk.* 11; vgl. o. *[157_{17}]* u. unten *[§ 295]*) erzählt. Usener, Rh. M. LIII 1898 373 ff. bezieht diese Sagen auf die Besiegung des Sommers durch den Wintergott.

Polyphemos[1]) schon früher mit diesem Teil der Orionsage verglichen worden. Wahrscheinlich gehört in diesen Kreis auch der Mythos, dass Amyntor seinen Sohn Phoinix blendete, weil er, den Bitten der Mutter folgend, des Vaters Kebse verführt[2]). — Auf den Spätuntergang des Orion bezieht sich wahrscheinlich noch ein anderer Mythos, der ursprünglich auf Ortygia[3]), später auf Delos[4]), Chios[5]) oder Kreta[6]) lokalisierte von seiner Tötung durch Artemis[7]). Wenigstens passt auf diese Deutung die Gleichsetzung der Artemis und Selene, die ziemlich alt ist (§ 297); daneben scheint freilich der Mythos noch in einem andern astronomischen Sinn erzählt worden zu sein. Orions Tötung wird an der ältesten Stelle ihrer Erwähnung mit der Liebe der Eos zu dem Jäger begründet[8]), die sich auf das kurze Wiedererscheinen des Orion in der Morgenröte bezieht; und da auf Artemis in der boiotischen Kultur Züge der Eos übergegangen sind (§ 297), so kann Orions Tod sich auch auf das Verschwinden in der Morgenröte bezogen haben. Sicher ist auch dieses in den ältesten griechischen

[1]) O. *[S. 215]*. Dem Polyphemos steht nahe Euphemos, der wie sein mütterlicher Grossvater *[552$_3$]* Orion (Hsd. Sch. Nik. *Th.* 15) von seinem V. Poseidon die Gabe hat, übers Meer zu wandeln: Ap. Rh. 1_{182}; Asklep. Tz. *Chil.* 2_{619}. — Ueber Daphnis s. u. *[S. 964_{12}]*. Vgl. u. *[§ 283]*.

[2]) Eur. *Φοίν.* *TGF*² S. 621; vgl. *fr.* 816. Die von Hieronymos *[675$_6$]* erzählte, wohl einer Tragödie entstammende Geschichte ist wahrscheinlich nicht (nebst *Il.* 9_{448} ff.) Vorbild (Nauck a. a. O.), sondern Nachahmung von Eurip. *Phoin.*; die anagyrasische Legende (Zenob. 2_{55}) selbst erzählte wesentlich anders. Der Phoinixsage steht eine fast verschollene Form der Orionsage ganz nahe. Ursprünglich scheint nämlich Oinopion der Vater Orions (Myth. Vatic. I 32; II 129; III 15_8; Sch. Stat. *Th.* 3_{27}; Sch. Germ. 163_{16}) gewesen zu sein und dieser nicht die Tochter, sondern das Weib des Oinopion (Sch. Nik. *Ther.* 15; Pind. *fr.* 72) verführt zu haben. — Phoinix, phoin. *Edom* 'der Blutrote' war wahrscheinlich die Bezeichnung des Gottes, den man in dem himmlischen Jäger erblickte; vgl. den Jäger Edom (*Gen.* 25_{27}). Vielleicht war derselbe Gott Stadtgott von Ṣidōn (vgl. *ṣajjād* 'Jäger'), Bundesgott der Ṣidonīm oder *Φοίνικες*.

[3]) ε 123. Diese Lokalisierung ist wahrscheinlich die älteste, da der N. Ortygia eben zu dem Kultkreis des Dionysos und der Artemis gehört, in den Orion in der boiotischen Kultur getreten war.

[4]) Apd. 1_{25}. Ueber den Ersatz von Ortygia durch Delos s. o. *[240$_{14}$]*.

[5])[6])[7]) Kallim. *h* 3_{265}; Hyg. *p a* 2_{34} S. 73_{10} Bu. Begründet wird die Tötung a) damit, dass Orion sich seiner Treffsicherheit gerühmt, der kein Tier entgehen könne (Sch. Nik. *ther.* 15); b) damit, dass der Riese gewagt, die jungfräuliche Göttin in Liebe zu begehren (z. B. Nik. a. a. O.; Arat. 636—646; Sch.; [Erat.] *Kat.* 32; Liban. 5 [I 227_{13} R.]; c) durch einen Irrtum der Artemis, welche Orion liebte, aber durch den über diese Liebe zu einem Sterblichen empörten Bruder dazu gebracht wird, unwissentlich nach dem oben über das Meer sichtbaren, aber nicht erkennbaren Kopf des Orion zu zielen (Istr. bei Hyg. *p a* 2_{34} S. 73_{12} ff. Bu.); d) wie es scheint, damit, dass Artemis Eos' Liebe zu Orion *[u. A. $_8$]* missbilligt (ε 121 ff.). Orions Tod erfolgt 1) in den Fassungen c d durch die Pfeile der Artemis (vgl. auch Val. Fl. 4_{122}), d. h. wahrscheinlich (trotz Müller, Kl. Schr. II 118; Kuentzle, Sternsagen 3_2) durch die Strahlen der Mondsichel, welche am vorauszusetzenden Festtag, dem Aprilneumond, mit ihrem Bogen gegen den versinkenden Orion gerichtet ist (ähnlich könnte Ariadnes Tötung durch Artemis λ 324 auf das Erlöschen des Sirius sich beziehen); 2) in den Fassungen a b gewöhnlich (s. aber Hor. *c* III 4_{71} *temptator Orion Dianae | virginea domitus sagitta*) durch einen Skorpion (vgl. Luc. *Phars.* 9_{836}), welchen die erzürnte Göttin auf Chios aus der Erde (aus einem Hügel, Sch. Arat. 636) hervorgehen lässt (Sch. Germ. B. S. 63_{13}; 64_1 Br.). Nebenformen zu dieser letzteren Version sind, dass der Skorpion auf Kreta (wo man auch Orions, *alii Oti*, Leiche gefunden haben wollte, Plin. *n h* 7_{48}) durch Artemis und Leto (Sch. Nik. *ther.* 15) oder durch Ge ([Erat.] *Kat.* 32; Sch. Germ. *B* S. 164 Br.; Ov. *F* 5_{541}) gesendet wird, weil Orion sich gerühmt hat, kein Tier auf der Erde leben lassen zu wollen. Der Skorpion wurde im Altertum m. R. auf das Zodiakalzeichen bezogen; s. z. B. Sch. Arat. 636: *ὁ σκορπίος ἀνατέλλων ἐκφοβεῖ καὶ ἐς δυσμὰς ἄγει τὸν Ὠρίωνα.* Das ist astronomisch richtig; Eudoxos bei Geminos im Kalend. setzt den Frühuntergang des Skorpions, der wie der aller Zodiakalzeichen mit dem Spätaufgang ungefähr zusammenfällt, auf 1.—13. Mai.

[8]) ε 121 ff.; Apd. 1_{27}. Vgl. das von Jatta, *Ann.* L 1878 41—61 (*tav. d'agg.* G) besprochene Vb.

Legenden wichtig gewesen: das zeigen wieder mehrere Parallelsagen[1]), die Sagen von Kephalos[2]), Kleitos[3]) und Tithonos[4]), die alle von Eos geraubt werden. Von ihnen ist wenigstens der Jäger Kephalos sehr wahrscheinlich selbst das Gestirn des Orion; von den beiden andern lässt sich zwar, da weder ihre Mythen genügend bekannt sind noch die Deutung ihrer Namen einen Anhalt gewährt[5]), dies nicht mit Wahrscheinlichkeit behaupten; aber auch wenn ihre Mythen sich ursprünglich auf ein anderes in der Morgenröte verschwindendes Gestirn bezogen oder überhaupt ohne siderische Bedeutung gedichtet waren, ergibt sich aus ihnen jedenfalls soviel, dass es sich um einen sehr altertümlichen, wahrscheinlich altboiotischen Legendentypus handelt. — Inzwischen aber war der altägyptische Mythos von dem sterbenden und wieder auferstehenden Gott und von der ihn suchenden Göttin in Griechenland und vielleicht schon in Phönizien den veränderten klimatischen Bedingungen entsprechend umgestaltet worden. Während im Nilland der Untergang des Orion die gute Jahreszeit zu beendigen, der Aufgang des Sirius die erwünschte Nilschwelle zu bringen pflegt, fällt in Syrien und Griechenland der Aufgang des Orion und des Hundsterns in die Jahreszeit der unerträglichen Hitze, des Absterbens der Natur und der gefährlichen Seuchen[6]). Diese Leiden

---

[1]) Wo die N. fehlen, sind sie auf Kww. schwer zu scheiden. Auf den attischen Vbb. ist im allgemeinen natürlich zunächst an den attischen Kephalos zu denken. Aber auch auf den Spiegeln überwiegen Kephalosdarstellungen (vgl. Gerhard, Etr. Sp. II 179; IV T. 361—363 S. 114 ff.); nach Percy Gardner, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 137 ist auf Tithonos nur der Spiegel II 232; 290 (S. 22) zu beziehen. Vgl. auch Braun, *Ann. d. i.* XII 1840 149—157 (*Mon. d. i.* III xxiii); Panofka, *Ann. d. i.* XIX 1847 228—230; Stephani, *Compte rendu* 1872 177—212; Jane Harrison, *Myth. and mon.* LX—LXXIII; Knapp, Philol. n. F. VII 1894 554—561.

[2]) S. o. *[42₃]*. Da der Sirius sein Hund ist ([Erat.] *Kat.* 33; Hyg. *p a* 2_{35}; Sch. Germ. 94_{11}; vgl. Robert, *Cat.* 166), so kann an seiner Identität mit Orion kaum ein Zweifel sein.

[3]) *o* 250 (Eust. z. d. St. 1781_{8}); Athen. XIII 20 S. 566d; Sch. *N* 663 V gibt nach Pherekydes (*FHG* IV 638a) den Stammbaum: Melampus, Mantios, Kleitos (= Eos' Liebling, *o* 250), Koiranos, Poly[e]idos, welcher letzterer mit Eurydameia Euchenor und Kleitos zeugt. Das ist eine Abwandelung des o. *[S. 517]* gegebenen Stemmas.

[4]) S. o. *[313_{16}; 643]*.

[5]) Wenn Sithonos die assibilierte, boiotische Form für Tithonos ist (vgl. o. *[S. 302]* und über Siphai für Tiphai o. *[549_{4}]*), so gehört unser Hirt wahrscheinlich in den Dionysoskreis *[o. 211_{11}]*. Vielleicht fasste man ihn als den von den Peleiaden gesäugten Dionysos; die Etymologie *EM* (758_{27}) *Τιθωνός· ἡ ἡμέρα. παρὰ τὸ τιθασός τὸ σημαῖνον τὸ ἥμερος* ist unwahrscheinlich; eher bedeutet der N. 'Säugling' (*θάω*). Dann entspricht Tithonos dem Dionysos Liknites; vielleicht hat sich ein letzter Rest der der Likniteslegende zu Grunde liegenden Zeremonie in der seltsamen Sage (Tz. *L* 18) *γηράσαντα δὲ τοσοῦτον ὡς ἐν ταλάρῳ καὶ λίκνῳ, ἤτοι κοννίῳ* (*cunis*), *αὐτὸν περιστρεφόμενον δίκην βρεφυλλίου καθεύδειν* erhalten. Führt diese allerdings sehr unsichere Spur auf den richtigen Weg, so muss Tithonos das Sternbild des Stiers oder des Orion gewesen sein. Vgl. aber u. *[§ 297]*. — Nach Apd. 3_{181} hat Kephalos mit Eos in Syrien den Tithonos, den V. des Phaethon gezeugt: dadurch scheint Tithonos in den Kephalos-, also auch in den Orionkreis gerückt zu werden, doch kann dies natürlich auch freie Erfindung sein.

[6]) *X* 29 vom Hundstern *κακὸν δέ τε σῆμα τέτυκται, καί τε φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσι.* Diese von zahllosen Schriftstellern hervorgehobene Wirkung des Sirius spricht sich u. a. auch in der Sage von dem Aegypter Iachēn (Suid. *s v* nach Ail.; vgl. *ἐναυειν* und *Σείριος*) aus, der Heilmittel gegen die Epidemien und die sonstigen üblen Wirkungen des Hundsterns gefunden haben sollte. Bei Stat. *Th.* 1_{635} heisst es von einer Pest, ein ganzes Jahr lang habe Sirius geherrscht. In Keos suchte man durch Waffenklirren den bösen Geist des Sirius abzuwenden, Sch. Ap. Rh. 2_{498}. Damit hängt die von Herakl. Pont. bei Cic. *div.* I 57_{130} erwähnte keische Sitte zusammen *ortum Caniculae diligenter quotannis . . . servare coniecturamque capere . . . salubrisne an pestilens annus futurus sit.* Mit dem Frühaufgang des

wurden daher den beiden Gestirnen zugeschrieben, ausserdem aber auch eine Einwirkung auf das Herbeiführen schädlicher Stürme[1]). Verbunden mit der allgemeinen Neigung der Zeit, sich die Gottheit als übelwollend vorzustellen, mussten diese Beobachtungen während der Periode, da in Griechenland die kretischen und ostboiotischen Kulte blühten, dazu führen, den Orion als einen Rachegeist vorzustellen, der Verderben verbreitend am Himmel sich erhebe. Durchgedrungen freilich ist diese Vorstellung in Griechenland so wenig als in Phönizien: dazu war der von Ägypten gegebene Impuls zu mächtig. Noch Korinna nennt Orion einen frommen Mann[2]), schwerlich bloss aus Kirchturmspatriotismus. Aber allerdings scheint es, als ob die boiotische Kultur die verderbliche Natur des Orion mehr betont habe, als die freundliche. Anfangs hat man trotzdem in dem Gestirn Dionysos weiter verehrt, der nun als Zagreus selbst der grosse Menschenjäger ward; da aber Bakchos in vielen Zeremonien als der eigentliche Spender des befruchtenden Nasses galt, so wurde später Dionysos von Orion getrennt und, wie wir gesehen haben, in dem regenbringenden Nachbargestirn des Stieres gesucht. Jetzt wurde der himmlische Jäger der gefährliche Feind des regenspendenden Gottes und seiner himmlischen Ammen, der Pleiaden und Hyaden, in denen ebenfalls Bringerinnen des Regens verehrt wurden. Anfangs April sind die Pleiaden, etwas später die Hyaden zum letztenmal in der Abenddämmerung sichtbar, während etwas hinter ihnen Orion noch einige Tage am Himmel erscheint. Das gab den Anlass zu den zugleich an die Festlegende anknüpfenden Mythen, dass Orion, Lykurgos, Athamas die Dionysosammen verfolgt und ins Meer getrieben habe.

Die ältesten griechischen Feste waren demnach teils nach den Mondphasen, teils nach den Sternenauf- und -untergängen, teils aber auch nach beiden zugleich bestimmt. Die Feste der letzteren Art nötigten schon in ältester Zeit den Griechen einen Ausgleich zwischen dem durch die Mondphasen bestimmten Mondjahr und dem durch die Fixsterne bestimmten Sonnenjahr zu finden. Liess man die Feste sich nach 12 scheinbaren Mondumläufen von ca. 29½ Tag, also nach 12 Monaten von abwechselnd

---

Sirius fällt der Frühaufgang des Löwen nahezu zusammen. Auch dies Sternbild, dessen assyrischer N. vielleicht bereits die Beziehung zur sommerlichen Hitze hervorkehrt (Ginzel, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 6), erscheint daher als verderblich in keischen und lesbischen Sagen: Herakl. Pont. *FHG* II 214$_9$; vgl. o. *[234 f.; 296]*; Welcker, Götterl. I 490; Pridik, *De Cei ins. reb.*, Berl. 1892 S. 19 f. Der lesbische 'Löwe' Makareus ist homonym einem Gemahl der Sphinx *[o. 296$_9$]*; ganz unmöglich ist es nicht, dass dies Zusammentreffen insofern an eine Legende anknüpft, als gelegentlich die Sphinx dem Sternbild des Löwen (oder dem Doppelsternbild Löwe-Jungfrau?) gleichgesetzt wird. Sie erscheint mit einer Strahlenkrone, Welcker, AD III 74 ff; O. Jahn, Arch. Beitr. 118; Stephani, Nimb. u. Strahlenkr. 79 ff. — Ein Rest des keisch-lesbischen Mythos wäre es, wenn bei Hor. *c* II 19$_{21}$ die Worte *leonis unguibus horribilique* (*horribilemque* vermutet A. Trendelenburg, Arch. Gesellsch., Berl. Apr. 1898, der den Löwenwürger des pergamenischen Gigantenkampfes vergleicht) *mala* sich nicht auf Dionysos beziehen, wie man früher z. T. unter Vergleichung des Dionysos *κεχηνώς* (s. o. *[290$_{16}$]*; vgl. Cook, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 S. 108 f.) annahm, sondern auf den von ihm bezwungenen Rhoitos.

[1]) Zum Spätuntergang des Sirius (26. April) wird im Kalender des Geminos Hagel, zu seinem Frühuntergang (1. oder 6. Dez.) Sturm, zum Anfang des Frühunterganges des Orion (9. oder 13. Nov.) Sturm notiert. *Nimbosus* nennt V *A* 1$_{535}$ den Orion, wozu der Intp. Serv. bemerkt *et ortu suo et occasu tempestates commovet*. Plin. *n h* 18$_{278}$ rechnet ihn zu den sturmerregenden Gestirnen.

[2]) Sch. Nik. *Th.* 15.

29 oder 30 Tagen wiederholen, so verfrühte man sich in jedem Jahr um ca. $11^{1}/_{4}$ Tag gegenüber dem Sonnenjahr, feierte man dagegen das Fest bei der dreizehnten Wiederkehr derselben Mondphase, so verspätete man sich um ca. $18^{3}/_{4}$ ($17^{3}/_{4}$) Tag. Man musste also in einem bestimmten Cyklus zwölf- und dreizehnmonatliche Jahre wechseln lassen. Als der älteste Cyklus wird die Trieteris bezeichnet[1]). Allerdings erheben sich gegen diese Angabe Zweifel, denn 25 Monate von abwechselnd 29 und 30 Tagen ergeben 737 oder 738 Tage, also $6^{1}/_{2}$ oder $7^{1}/_{2}$ Tage mehr als zwei Sonnenjahre von $365^{1}/_{4}$ Tagen. Auch kann es natürlich eine Überlieferung für eine solche Behauptung nicht geben: die antiken Gelehrten haben dies Jahr erschlossen, und zwar lässt sich der Ausgangspunkt und die Zulässigkeit ihres Schlusses noch beurteilen. Es gab im späteren Griechenland eine ganze Reihe von Kulten, die Jahr um Jahr (*παρὰ ἔτος*), also nach griechischer Bezeichnung in trieterischen Intervallen gefeiert wurden. Allbekannt sind die trieterischen Thyiadenaufzüge[2]); aber es finden sich Feste, die entweder überhaupt oder doch mit besonderem Aufwand alle zwei Jahre gefeiert wurden, auch im sonstigen Dionysoskult[3]), sowie in dem Kulte vieler anderer Gottheiten[4]). In dem Sinne nun, dass Feste bei der sechsundzwanzigsten Wiederkehr derselben Mondphase glänzender gefeiert wurden, ist der zweijährige Cyklus nicht zu bezweifeln: wäre er nicht überliefert, so müsste er erschlossen werden. Die durchschnittliche Abweichung von jährlich ca. $3^{1}/_{2}$ Tag werden die Griechen bei ihrer grossen Anpassungsfähigkeit wahrscheinlich durch periodische Ausschaltungen beseitigt haben. Und hier bot sich ein sehr einfaches Mittel dar[5]). Feierte man alle 8 Jahr die Trieteris statt nach 25 schon nach 24 Monaten, setzte man also 8 Jahre

---

[1]) Censor. *d n* 18_{2}; Gemin. *isag.* 8_{26}. Vgl. Th. Mommsen, Röm. Chron.² 224 ff.

[2]) Vgl. z. B. Hom. *h* 34_{11}; Hdt. 4_{108}, der, um die Uebereinstimmmung der Budiner mit den Griechen hervorzuheben, bemerkt, dass auch sie *τῷ Διονύσῳ τριετηρίδας ἀνάγουσι καὶ βακχεύουσι*; Eur. *Bakch.* 131 ff.; Opp. *Kyn.* 4_{285}; Orph. *fr.* 208_{2}; *h* 52 (Ueberschr. *τριετηρικοῦ*); 53 (Ueberschr. *ἀμφιετοῦς*, vgl. v. $_{1}$); Plut. *symp.* IV 6_{1}; Ail. *v h* 13_{2} (Mytilene); Paus. X 4_{3} (Parnass.); Götterkatalog bei Cic. *n d* III 23_{58}; V *A* 4_{302} (Kithairon); Ov. *rem. am.* 593 (spricht vom edonischen Bakchos); *M* 6_{587} (Rhodope); *F* 1_{394} (zur Zeit des kürzesten Tages); Luc. 5_{74} (*Delphica Thebanae referunt trieterica Baccho*); Stat. *Ach.* 1_{594} (Skyros); *Th.* 2_{661} (Theben); Hyg. *f.* 131 (desgl.); Firm. Mat. 6_{5} (Kreta); Inschr. v. Perg. 248_{8}; $_{10}$; *IGI* III 1089 (*Διόνυσος Τριετηρικός*, Melos); vgl. Mommsen, Delphica 265; Feste d. St. Ath. 24.

[3]) Z. B. Fest Skiereia in Alea, Paus. VIII 23_{1}.

[4]) In Pergamon ist das Athenafest (Inschr. von Perg. 167_{15}; vgl. Fränkel, ebd. I S. 105) trieterisch; in Kos wird das Fest des Zeus Machaneus gefeiert *τὸ ἄτερον ἔτος ἐφ' οὗ κα ἔωντι Καρνεῖα* (v. Prott, *FS* 6_{15}, der S. 26 vermutet, dass beide Feste Jahr um Jahr mit grösserem Pomp gefeiert wurden). In dem Kalender aus der Epakria (v. Prott, *FS* 26; vgl. Mommsen, Feste d. St. Ath. 508_{2}) werden zwei trieterische Feste angeführt, über das an Athena Hellotis [$_{34}$]; s. v. Prott S. 53). Ueber das Isthmion vgl. Pind. *N* 6_{40}; über Kerkyra *CIG* 1845_{17}; über Opus Rh. M. XXVII 1872 612; über Eleusis Mommsen, Feste d. St. Ath. 19; 28.

[5]) Gestützt auf Censor. *d n* 18_{3} haben mehrere Neuere noch eine Zwischenform, die Penteteris angenommen; so z. B. Schmidt, Chronol. 39 ff., der vermutet, es seien sich abwechselnd eine fünfzigmonatliche Penteteris (von der Schaltregel cbcb) und eine neunundvierzigmonatliche (nach der Schaltregel cbcc) gefolgt. Das Vorhandensein derartiger Kalenderordnungen, auf das zwar nicht die Sagen von den Thespiaden *[485_{7}]* und Danaiden (Schmidt 49 ff.), aber, wie schon Boeckh, *Expl. Pind.* 138 annahm, die Sage von den 50 Töchtern Selenes und Endymions (Paus. V 1_{4}) hinweisen, wird durch die grossen penteterischen Feste sichergestellt; aber diese Periode konnte auch durch nachträgliche Spaltung der Ennaeteris gefunden werden, von deren historischen Formen sie sich nur durch die abweichende Schaltung unterscheidet.

99 (statt 100) Mondumläufen gleich, so hatte man einen Kalender, der, wenn die Differenz zwischen der wirklichen Dauer des synodischen Monats und seiner angenommenen Dauer durch die Einschiebung dreier Schalttage in 16 Jahren ausgeglichen wurde, ungefähr in Übereinstimmung mit dem Monde war und sich dann auch vom Sonnenjahr innerhalb der einzelnen Cyklen um höchstens $22^1/_2$ Tage, von Cyklus zu Cyklus nur ungefähr um $1^1/_2$ Tag entfernte. Dieser Kreis von acht Jahren, die Ennaetēris (Octaetēris), hat vielleicht schon von der kretischen Periode her bestanden[1]; er genügt dem Bedürfnis insofern, als die das Fest bestimmenden Mondphasen meist genau und sonst wenigstens nahezu in dasselbe Zodiakalzeichen fielen. Ausserdem hat aber der achtjährige Cyklus noch eine andere, ausserordentliche Bedeutung für die primitive Himmelsbeobachtung. Noch genauer nämlich als 99 synodische Mondumläufe entsprechen acht Sonnenjahren dreizehn Venusjahre[2]): war der Morgen- oder Abendstern

---

[1]) Alle neun, d. h. nach unserer Bezeichnung alle acht Jahr zinst Athen an Minos den Menschentribut (Plut. *Thes.* 15; Diod. 4_{61}), und auch die Atymniossage *[o. 251]* setzt die Ennaeteris voraus; aber es ist zw., ob diesen Sagen altkretische Legenden zu Grunde liegen. Bei der Minossage *[253_5]* ist dies doch wohl der Fall. — Ferner findet sich die Ennaeteris in einer wahrscheinlich alten spartanischen Bestimmung über die Dokimasie der Könige (Plut. *Agis* 11), in der Fristbegrenzung mehrerer delphischer Feste (Censor. *d n* 18_6; Sch. Pind. *hyp. P.* 3 S. 298 Boe; s. auch o. *[106]* und Schreiber, Ap. Pythokt. 16 f.; 37_{131}) und wahrscheinlich in einem Kultgebrauch des Zeus Lykaios *[o. 919]*. Unter den Mythen, die die Ennaeteris voraussetzen und bezeugen, betreffen die sicheren und überhaupt die meisten Verbannung oder Dienstbarkeit; vgl. die Sagen von Herakles (Apd. 2_{112}), Kadmos (Apd. 3_{24}), Apollon nach Pythons Tötung (Müller, Dor. I^1 321); dieselbe Frist findet sich bei den Seelen im Hades (Pind. *fr.* 133_2, vielleicht nach einem orphischen Gedicht?) und bei den meineidigen Göttern *[o. 878 zu 877_{11}]*. Nach diesen Analogien ist auch die Kephalossage ([Pherek.] *FHG* I 90_{77}; vgl. o. *[41_{20}]*) auf die Ennaeteris zu beziehen, ob aber dahin gerechnet werden kann, dass Odysseus im achten Jahr Kalypso (η 261) und, nach seiner Lügenerzählung, Aegypten und Phoinikien (ξ 285 ff.) verlässt, ist zw. Ueberhaupt ist, so wichtig ohne Frage die Ennaeteris für den griechischen Mythos gewesen ist, doch auch vieles mit Unrecht auf sie bezogen worden, wie die 100 von Hermes gestohlenen Rinder (Nikandr. *fr.* 40; Anton. Lib. 23), die Usener, Sintflutsage 193 auf die 100 Monat der Ennaeteris deutet, die Niobesage (Schmidt, Chronol. 74—93) und einzelne Züge der Ueberlieferung über Lykurgos (Klem. *strom.* I 21_{117} S. 389 Po.; Gelzer, Rh. M. XXVIII 1873 45 f.).

[2]) Herr Professor Paul Lehmann, der mich bei diesen Berechnungen zuvorkommend unterstützt hat, schreibt mir darüber: 'Es entsprechen nahezu 8 Erdumläufen 13 Venusumläufe um die Sonne, genauer 7_{99862} Erdjahre sind gleich 12_{99361} Venusjahren oder gleich 2919_{6068} Tagen. Dieser Wert entspricht aber andrerseits nicht 99 vollen, sondern nur 98_{86732} Monaten, mit anderen Worten, der Mond bleibt in seiner Konjunktion mit Venus um $51°_{6675}$.. in seiner Bahn zurück. Die Zeit, welche der letztere gebraucht, um von da in die Konjunktion mit Venus einzurücken, ist nun aber nicht unerheblichen Schwankungen unterworfen, je nach der Stellung der Venus zur Erde und Sonne. Ich fand beispielsweise für zwei verschiedene Annahmen die Werte 3_{4959} und 3_{9977} Tage, wonach das Intervall zwischen zwei Konjunktionen Venus-Mond also 2923_{102} und 2923_{607} Tage betragen kann.' — Neunundneunzig synodische Monate sind 2923 T. 12 St. 40 M. 57 Sek., acht Sternenjahre 2922 T. 1 St. 13 M. 28 Sek., acht mittlere Sonnenjahre 2921 T. 22 St. 30 M. 48 Sek., dreizehn Venusumläufe 2921 T. 57 M. 45 Sek. Liess man, wie es am nächsten lag, regelmässig 29- und 30tägige Monate wechseln und die Oktaeteris mit einem vollen Monat beginnen, so zählte sie 2921 Tage, das entspricht fast genau der Venus- und annähernd auch der Sonnenperiode, bleibt aber um $2^1/_2$ Tag hinter der Tagzahl von 99 Mondmonaten zurück. Die spätere Oktaeteris soll 2922 Tage gehabt haben (Gemin. *is.* 8_{27}), was genauer zu der Sonnen- als zur Venusperiode stimmt. Aber wahrscheinlich war die am leichtesten zu beobachtende Mondphase massgebend, dann muss also die Periode durch weitere Schaltungen auf $2923^1/_2$ Tag gebracht sein. Dadurch entfernte man sich zwar weiter sowohl von der Sonnen- als auch von der Venusperiode, aber jene Abweichung war

in einem bestimmten Sternbild zuerst neben oder gegenüber einer Mondphase erblickt worden, so erschien er nach acht Jahren ungefähr an derselben Stelle neben oder gegenüber derselben Mondphase wieder[1]). Daraus erklärt sich z. T. die ausserordentliche Bedeutung, die der Planet in den antiken Mythen, insbesondere in denen der griechisch-semitischen Kulturwelt hat. In Vorderasien tritt er uns in zwei mythischen Gestalten entgegen[2]).

---

nicht so leicht zu entdecken und diese deshalb nicht so schwer zu ertragen, weil die Venus früher erschien, so dass, wenn auch das erste Sichtbarwerden von Neumond und Venus nach einigen Cyklen auseinanderfiel, doch wenigstens durch längere Perioden hindurch die Neumondsichel im selben Zodiakalbild in der Nähe der Venus sichtbar wurde.

[1]) Der kleisthenische Doppelkalender, der neben die religiöse Ennaeteris eine zehnjährige Schaltperiode für den Staatshaushalt und die Prytanenordnung einsetzte, begann am 20. Juli 503. Br. Keil, der (Hermes XXIX 1894 321—372) dies für den Staatskalender berechnet, zieht allerdings nicht die Folgerung, dass gleichzeitig auch eine Ennaeteris begann; da aber zwei so sorgfältig und sinnreich ausgeglichene Zeitrechnungen wie die Ennaeteris und die staatliche zehnjährige Schaltperiode nicht mit zwei verschiedenen Jahren angefangen haben können, so muss entweder eine alte Ennaeteris am 20. Juli 503 abgelaufen sein oder es muss an eben diesem Tage eine neueingerichtete begonnen haben. Letzteres ist ungleich wahrscheinlicher, denn hätte die Ennaeteris mit dem seit 503 herrschenden Anfangstermin bereits unter Peisistratos bestanden, so würden die gewiss von diesem eingerichteten grossen Panathenaien, das erste und wichtigste Fest des athenischen Festkalenders, vermutlich in das erste (und fünfte) Jahr der mit Sicherheit erschlossenen Ennaeteris fallen; dass sie statt dessen im zweiten (und sechsten) Jahr gefeiert wurden, lässt kaum eine andere Erklärung zu, als dass 503 zwar eine neue Form der Ennaeteris mit neuem Anfangstermin eingeführt, der alte Panathenäencyklus aber aus religiösen Gründen gewahrt wurde. Eben am 20. Juli 503 v. Chr., d. h. an dem Tag, an welchem der kleisthenische Ennaeteridencyclus begann, hat nun fast genau eine Konjunktion des astronomischen Neumondes mit Venus stattgefunden: der Neumond trat, wie Prof. Lehmann für mich berechnet hat, gegen 10 U. 15 Min. abends, die Konjunktion mit der Venus gegen 5 Uhr morgens ein. Das ist gewiss kein Zufall, und ebensowenig, dass der Haupttag der Panathenaien, wie ebenfalls Herr Prof. Lehmann mir mitteilt, im ersten Jahr der Ennaeteris ungefähr mit dem Tage zusammenfiel, an dem Venus zuerst sichtbar wurde. — Auch später noch gab es wahrscheinlich eine Ueberlieferung dafür, dass die Panathenaien durch den Planeten Venus bestimmt gewesen seien. In der Kaiserzeit, als jenes Zusammentreffen längst aufgehört hatte, scheint man nämlich eine Neuordnung der Panathenäen in der Weise vorgenommen zu haben, dass Venus wieder, wie in der klassischen Zeit, alle 8 Jahre am Panathenaientag als Abendstern leuchtete. Himerios *or.* 3_{16} S. 54 *ed.* Dübner sagt von den Panathenäen, die er in den Frühlingsanfang setzt, *τὸ δὲ δὴ μέγιστον θαῦμα, αὐτὸς ἡλίῳ συνεκλάμπων ἕσπερος καὶ μόνος ἀστέρων τότε* [*τῶν*] *ἄλλων συμφαινόμενος μεθ' ἡμέραν καὶ συνάπτων ὑπὲρ τῆς νεὼς* (d. i. die Festtriere) *τῷ πατρὶ* (d. h. Helios, der hier als Phaethons Vater gilt) *τὴν λαμπάδα.* A. Mommsen, Feste d. St. Ath. 59_{3} hat die Stelle nicht ganz richtig behandelt: von einer ennaeterischen Wiederkehr ist nicht die Rede, vielmehr besteht das *μέγιστον θαῦμα* darin, dass der Stern sichtbar ist, während die Sonne noch am Himmel steht. Dies könnte nun zwar ein schwülstiges Bild sein: *σὲ γὰρ Ἀθηναῖοι καλοῦσιν Ἕσπερον* redet Himerios gleich nachher ($_{11}$) den Basileios an, dem die Rede gilt: viel wahrscheinlicher aber ist die Naturerscheinung der Ausgangspunkt der bombastischen Pointe, und dann ist das Zusammentreffen schwerlich zufällig; Altertümelei wird in der Kaiserzeit versucht haben, die alte Festordnung nachzubilden, soweit es der inzwischen veränderte Himmel erlaubte.

[2]) Gegen den Kult des Morgensterns bei den Semiten erhebt Mordtmann, ZDMG XXXII 1878 564 ff. Zweifel, die mir nicht durchaus gegründet erscheinen. Dass der Dienst des Phosphoros durch karthagische Phönizier nach Spanien (Str. III 1_{9} S. 140) gelangte, ist eine nicht unwahrscheinliche Vermutung von Movers bei Ersch u. Gruber, Phoen. 399 b. Ueber den אלהלצת oder חלצת (חלצ = Elusa) auf dem Sinai vgl. Hieron. *v. Hilar.* 25 und die Parallelstellen bei Migne XXIII 72. Anderes wird im folgenden zur Sprache kommen. Was die Griechen betrifft, so sei vorläufig an die Lieder auf den Hesperos (z. B. Sappho *fr.* 133; Bion. 9; vgl. Cat. 62) verwiesen. — Auch hier zeigt sich, dass die griechisch-semitische Kultur der älteren Zeit eine engere Einheit bildet; weder bei den Aegyptern, die den Morgenstern ihrem *bennu* (Phönix) gleichgesetzt haben sollen (Brugsch, ZDMG X 1856 652 f.,

Erstens wurde in ihm die grosse Göttin erblickt. Es ist dies allerdings nur von den Ostsemiten überliefert[1]); da aber die griechische Bezeichnung des Planeten als Aphrodite wohl nicht unmittelbar aus den Euphratländern stammt, so haben ihn wohl auch die Küstensemiten Aštoret genannt. Vielleicht ist auch die Heraufholung des Adonis durch Aphrodite (o. S. 865 f.) auf den Morgenstern bezogen worden: erschien dieser vor dem Orion, so konnte das poetisch so ausgedrückt werden, dass seine Göttin ihren Geliebten heraufführe[2]). Eine Spur von der Ennaeteris hat sich zwar weder in diesem noch in einem andern semitischen Kult erhalten; aber mehrere griechische Legenden, die sich auf das Wiedererscheinen des Orion beziehen, enthalten teils deutliche Hinweise auf das achtjährige Festintervall, teils sind in sie die Mythen vom Morgenstern verknüpft. Diese Legenden gehören allerdings alle zu dem zweiten Typus, in dem der Planet als ein schöner Knabe oder Jüngling vorgestellt wird. Auch diese Vorstellung ist sehr wahrscheinlich semitisch; abgesehen von dem syrischen Azizos[3]), der sowohl hinsichtlich seiner Bedeutung wie hinsichtlich des Alters seines Kultus Zweifel lässt, ist der wahrscheinlich assyrische Hêlel[4]) 'der Glänzende', der vom Himmel gefallene Sohn der Morgenröte, zu nennen. Er ist das Vorbild für den griechischen Phaethon. Allerdings ist der vom

---

noch bei den Ostindogermanen lassen sich die im folgenden dargestellten Vorstellungen vom Morgen- oder Abendstern nachweisen.

[1]) Vgl. z. B. die von Mansell, *Gaz. arch.* V 1879 65 f. mitgeteilte Inschrift; Halévy, *Doc. rel. de l'Ass. et de la Babyl.*, Par. 1887 114. Dass die Göttin als Morgenstern kriegerisch gedacht sei, ist nicht sicher, doch sprechen manche Analogien dafür, z. B. die N. עזיז (Aziz) *[u. A. 2]* und אלהלבצר *[o. 958 1]*; noch Nonn. *D* 21_{309} scheint sich den Morgenstern gerüstet vorzustellen. Die Identität des Morgen- und Abendsternes ist wie den Ostsemiten ebenso auch den Griechen der boiotischen Kultur bekannt gewesen. Spätere, z. B. Diog. Laert. 8_{14}; 9_{23} schieben die Entdeckung davon allerdings Pythagoras oder Parmenides zu, aber nur, weil sie sie hier zuerst ausgesprochen fanden. Manche Sagen sind, wie v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XVIII 1883 420 m. R. bemerkt, nur unter der Annahme verständlich, dass die Einheit der beiden Sterne bekannt war. Es wäre auch unbegreiflich, wenn man zwar die achtjährigen Perioden sowohl beim Morgen- wie beim Abendstern gekannt hätte, aber doch nicht auf den Gedanken gekommen wäre, dass die beiden nie zusammen erscheinenden Gestirne identisch seien. Die spätere Nebeneinanderstellung von Morgenstern und Abendstern *[o. 164 9]* steht wahrscheinlich mit den alten religiösen Vorstellungen ebenso wenig in Einklang wie mit der Astronomie.

[2]) Wäre das Fest immer durch das erste Wiedererscheinen des Morgensternes bestimmt worden, so wäre die Legende allerdings insofern unpassend gewesen, als der Morgenstern weit länger 'in die Unterwelt hinabgestiegen', d. h. durch die Sonne verdunkelt war, als Orion. Aber nach Ablauf einiger Cyklen stand der Planet schon einige Tage vor dem Orion am Morgenhimmel.

[3]) In Edessa stand nach Iul. *or.* 4 S. 150c Helios neben Azizos-Ares und Monimos-Hermes. Aber im Westen, wohin sich der auch im römischen Heer verehrte (v. Domaszewski, Westd. Zs. XIV 1895 64 ff.) Gott mit den palmyrenischen Gottheiten verbreitete (Drexler, Philol. Jbb. CIL 1894 329 f.), wird er *bonus puer, conservator, phosphorus* genannt (*CIL* III 875; 1130; 1132; 1136; vgl. 1131; 1135). Als Ares ist Aziz gedeutet worden, weil er, wie sein N. 'der Starke' andeutet, kriegerisch gefasst war. — Vgl. über ihn auch de Lagarde, Abh. 16_2.

[4]) Ies. 14 verkündet den Untergang der Euphratstaaten in Bildern, die er ihrer eigenen Mythologie entlehnt; da heisst es v. 12: wie bist du vom Himmel gefallen, Glänzender (הֵילֵל von הָלַל?), Sohn der Morgenröte. Der Ausdruck wird seit alter Zeit auf den Morgenstern bezogen, der auch im Arabischen und (Baethgen, Beitr. z. sem. Religionsgesch. 121) bei den Sabäern 'der Glänzende' heisst; es stimmt zu Phaethon nicht nur der N., sondern auch der Sturz vom Himmel und die Mutterschaft der Morgenröte. Ich habe hier wie im folgenden allerdings die beiden griechischen Phaethons, den vom Himmel stürzenden Sohn des Helios und Aphrodites Tempelwart als ursprünglich gleich betrachtet, wie ich dies trotz v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XVIII 1883 426 auch ohne die semitische Parallele für sicher halten

Himmel fallende Phaethon vielmehr Sohn des Helios, der selbst unzähligemal Phaethon genannt wird[1]; aber dies ist sicher wie die Motivierung von Phaethons Untergang[2] sekundär. Die Legende kannte Phaethon zwar wahrscheinlich auch als Wagenlenker des Helios[3], aber als Sohn der Morgenröte. Eos heisst Mutter eines Phaethon von Kephalos[4], dem sie auch den Heosphoros geboren haben sollte[5]. Wird nun dieser Phaethon durch seine Abstammung in Verbindung mit einer der griechischen Gestalten gesetzt, die sich aus Orion entwickelt haben, so führt die Angabe, dass er Aphrodites Tempelwart[6] gewesen sei, schon ziemlich nahe an den Adoniskreis heran. Weit deutlicher ist aber diese Beziehung bei dem ihm gleichwertigen[7] Phaon: hier ist die Gestalt des Morgensterns geradezu mit Adonis verschmolzen[8]. Dies könnte Zufall sein, verursacht dadurch, dass beide Geliebte der Aphrodite sind; aber die gleiche Verschmelzung finden wir bei zwei Gestalten, die aus diesem Kreise früh vollständig herausgetreten und ganz anders entwickelt sind, bei Hippolytos[9] und Apsyrtos[10]. Ein viertes Beispiel bietet Ikaros, der obwohl ursprünglich den Orion bezeichnend, in seinem Mythos vom Sturz ins Meer dem Phaethon-Morgenstern näher steht, wenigstens aus dessen Sagenkreis einen bedeutsamen Zug entlehnt hat. Die konstante Vermischung der in ihrer Grundbedeutung verschiedenen Gestalten lässt sich nicht leichter erklären als durch die Annahme, dass sie in derselben Legende nebeneinander standen[11], und das war möglich, wenn die ältesten Feste, die das Wiedererscheinen des Sternbildes Orion feierten, ursprünglich ennaeterisch und durch das gleichzeitige Leuchten des Planeten Venus mitbestimmt waren. — Auch als Abendstern erscheint der Planet in mehreren Legenden; diese beziehen sich auf die Feier der mystischen Hochzeit am Neumondsabend; zwei Legenden dieses Typus, die Atymn(i)os-[12])

---

würde. Vgl. o. *[S. 62]* und über den Mythenkreis Philol. XLVII (n. F. I) 1889 92 ff.

[1]) Vgl. z. B. *Α* 735; *ε* 479; *λ* 16; *τ* 441; *χ* 388; Hom. *h* 31_{2}; Hsd. *Θ* 760; Soph. *El.* 825; Eur. *El.* 465; Opp. *Kyn.* 2_{420} (vgl. 1_{9}); Orph. *L* 90; *fr.* 152_{10} (vgl. 57); Nonn. *D* 2_{163}; $_{177}$; $_{320}$; 3_{51}; 4_{220}; 5_{36}; $_{61}$; $_{384}$; 6_{76}; $_{19}$; $_{333}$; 7_{284}; $_{289}$; 9_{67}; 10_{284}; 11_{23}; 12_{54}; $_{117}$; $_{285}$; 16_{260}; 18_{158}; 23_{241}; 25_{103}; 26_{189}; 27_{8}; $_{101}$; $_{191}$; 29_{361}; 31_{137}; 32_{94}; 33_{149}; $_{310}$; 35_{121}; $_{332}$; 36_{121}; $_{151}$; 37_{71}; 38_{415}; 39_{408}; 40_{400}; 41_{91} u. aa. Vgl. o. *[266_{1}]*.

[2]) S. o. *[381_{14}]*. Ueber den dort erwähnten alexandrinischen Phaethon hat seitdem Eitrem, Philol. LVIII 1899 461—464 gehandelt; eine neue Kunstdarstellung hat Hartwig, Philol. LVIII 1899 481—497 veröffentlicht. — Morgenstern auf dem Wagen fahrend, Tib. I 9_{62}; Ov. *am.* I 6_{66}; *carm. in ob. Maec.* 132. An anderen Stellen reitet er, Ov. *M* 15_{189}; *Tr.* III 5_{56}; Claud. 35_{121} (vgl. 8_{564}); Wernsdorf, *PLM* III S. 509.

[3]) Diese Vorstellung scheint ursprünglich. Sie findet sich ebenso bei einer andern Hypostase unseres Planeten, Atymnios, der Apollons, d. h. hier Helios, Wagenlenker heisst (Nonn. *D* 11_{131}; vgl. o. *[251]*), und bei Phosphoros selbst (Nonn. *D* 12_{9}; vgl. 21_{309}), dem Lenker vom Wagen des Sonnengottes.

[4]) S. o. *[42_{3}]*.

[5]) S. o. *[42_{4}]*.

[6]) *νηοπόλος μύχιος*, Hsd. *Θ* 991; vgl. Engel, Kypr. II 643—649; v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XVIII 1883 416 ff. — Diesen Tempelhüter erkennt Rossbach, Arch. Jbb. VIII 1893 56 auf mehreren pompej. Wbb., wie er, kenntlich an dem Stern über dem Kopf, von der Liebesgöttin geschmückt wird.

[7]) v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1896 633; vgl. o. *[298_{4}]*.

[8]) Vgl. o. *[62; s. auch 336]*.

[9]) *[o. 191]*.

[10]) *[o. 576 zu 575_{6}]*.

[11]) So finden wir denn auch wirklich auf den Elektridesinseln im Poland Phaethon neben Ikaros (Arsttl.) *ϑ. ἀκ.* 81; Geffcken, Tim. 122 f. Das kann freilich Zufall sein.

[12]) Er begegnet zuerst in Karien *[o. S. 270]*; von dort ist sein N. nach Troia *[o. 311_{13}; 314_{4}]* und auch in einen paphlagonischen

und die oitaiische Hesperoslegende[1]) haben wir bereits früher kennen gelernt.

2. Die Festfeier.

278. Die Feste der boiotischen Kultur waren, wie wir gesehen haben, grossenteils durch siderische Erscheinungen bestimmt; oft hat man versucht, eine Beziehung zwischen den Festgebräuchen und jenen Erscheinungen am Himmel herzustellen. Darum aber braucht der Untergang oder der Aufgang der Gestirne nicht als die eigentliche Ursache des Festes gegolten zu haben. So sicher es ist, dass man viele Gottheiten in Sternen zu sehen glaubte, so falsch wäre es, anzunehmen, dass sich ihr Wesen darin erschöpft habe. Die Feste wurden gefeiert zwar, wenn, aber nicht, weil eine bestimmte siderische Phase eintrat. Den Inhalt der Feste bilden vielmehr in der kretisch-euboiischen Periode Zaubereien, man suchte sich z. B. zu Beginn der heissen Jahreszeit gegen Hitze, Dürre, Pestilenz zu schützen; weil aber die göttlichen Wesen in dieser Zeit einen überwiegend bösen Charakter haben, so sind die geübten Zeremonien grossenteils Sühneakte, die Feste bestehen aus Trauerklagen. Um den lugubren Charakter der Feste zu erklären, erzählte man von göttlichen oder menschlichen Wesen, die, meist in der Blüte ihrer Jahre, dem Tode erlagen. Diese Gestalten konnten, wo die Festzeit durch den Spätuntergang eines Sternes bestimmt war, ihm gleichgesetzt werden, wie wir es namentlich beim Orion gesehen haben; notwendig war aber die Gleichsetzung nicht. Fast zu jedem Typus der Astrallegenden finden sich verwandte Sagen, bei denen eine siderische Beziehung nicht nachgewiesen werden kann und auch nicht notwendig vorausgesetzt werden muss.

Bevor wir auf diese lugubren Festgebräuche eingehen, müssen wir den Kreis der menschlichen und göttlichen Gestalten betrachten, denen sie gefeiert werden. Wir werden diese nicht vorzugsweise in der Heldendichtung und ihren Kult, nicht in den von ihr beeinflussten grossen öffentlichen Gottesdiensten suchen dürfen. Gemäss einem tief in der griechischen Volksseele wurzelnden und in den grossen Männern, in denen sie sich am deutlichsten offenbart, besonders stark hervortretenden[2]) Zuge sehnsüchtiger und selbst zum

---

Stammbaum übergegangen; vgl. Pylaimenes' Wagenlenker Mydon, Atymnios' S., *E* 581 (er erliegt dem Antilochos, wie Atymnios Amisodaros' S., der Lykier, *Π* 317: offenbar sind hier alte Sagen Südkleinasiens nachträglich in den troischen Krieg verflochten *[642₉]*). Ein Zusammenhang mit den karischen Stadtn. Tymnos und Tymnessos und dem PN. Tymnes (V. des Histiaios von Milet, Hdt. 5₃₇ u. ö.) ist nicht unmöglich; es liegt dann Aphaeresis vor. Karisch aber braucht der N. darum nicht unbedingt zu sein; eine Ueberlieferung, die zwar natürlich falsch sein kann, die aber an zahlreichen anderen Beziehungen zwischen Karien und Kreta eine Stütze hat und der zu misstrauen kein Grund vorliegt, knüpft den karischen Atymnos an Kreta *[o. 251]*. Eine sichere griechische Ableitung des N.'s ist jedoch noch nicht gefunden: *Ἄτυγνος* (von *ἀτύζεσθαι* 'scheu werden' mit Rücksicht auf die durchgehenden Rosse, die in den Legenden dieses Typus öfters erwähnt werden) als Grundform anzusetzen, ist schon deshalb bedenklich, weil das Stammwort sonst zu Namenbildungen nicht verwendet wird. Lewy, Sem. Fremdw. 194 leitet den N. von טמן 'verbergen' ab.

[1]) S. o. *[457 ff.]*.

[2]) Schon Arsttl. *προβλ.* 30 S. 953a₁₀ (vgl. Cic. *Tusc.* I 33₈₀) fragt *διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες.* — Viele neuere Beurteiler haben diese Seite der griechischen Kultur m. R. betont: es bedarf kaum der Hervorhebung, dass die ausgelassene Freude, der der Grieche sich gelegentlich hingeben kann, nicht im Widerspruch zu

Orgiasmus sich steigernder Wehmut haben diese Klagelieder zwar auch später noch vielfach die höhere Dichtung angeregt; und ein bedeutsamer Zufall hat es gefügt, dass die höchste Kunstform, die die Heldensage annehmen sollte, die tragische, an ikarische Riten anknüpft, die zu solchen Klagen Anlass geben konnten und wahrscheinlich wirklich gaben. Ganz verschwunden sind diese Trauerzeremonien auch später aus den öffentlichen Kulten nicht vollständig; namentlich die Frauenfeste haben deutliche Spuren bewahrt. Aber im ganzen richtet sich die Schwermut, wie wir sehen werden, auf ein anderes Ziel; der Geist, der die Staatsgottesdienste und ebenso die Heldensage, namentlich das alte Epos durchweht, ist so ganz verschieden von den Anschauungen, aus denen diese Riten erwachsen und zu erklären sind, dass eine organische Fortbildung der Legende und des Kultus kaum möglich war. So erklärt sich das Fehlen dieser lugubren Riten in der alten Heldendichtung. Dass beide Ankaios, Idmon und einige andere Heroen aus Legenden zu solchen Riten stammten, vermuten wir, weil der Mythos von ihnen mit solchen Legenden bemerkenswerte Übereinstimmungen zeigt; ihr Kult ist aber untergegangen, und auch die Dichtung würde ihn ohne die zufällig vorhandenen Parallelen nicht ahnen lassen. Bei einigen andern Heroen hat sich zwar ein Trauerkult erhalten; aber dies sind teils die Landesheroen halbbarbarischer Stämme, wie Hylas, von dem ein Sänger vor einem zwar griechisch gebildeten, aber doch nicht griechischen Hörerkreis gesungen hat, teils sind sie nur nebenbei in die Heldensage gekommen, wie Hippolytos, teils endlich ist der Mythos, wie bei Achilleus und Adrastos, ganz frei umgemodelt, und auch der Kult[1]) stand wahrscheinlich den alten lugubren Riten weit ferner als den Ehrenbezeugungen, die man später wirklichen oder vermeintlichen Vorfahren erwies oder erweisen konnte. — Statt unter den Helden des Epos sind die Gestalten, die man einst beklagte, unter den mythischen Sängern, Hirten, Bauern und Jägern zu suchen. Was zunächst die Sänger betrifft, so lag es nahe, den Namen des Liedes einerseits mit dem Namen des zu Betrauernden, andererseits mit dem Dichter in Beziehung zu denken. So hiess z. B. ein Lied nach der regelmässig wiederkehrenden Klage אי־לנו[2]) Ailinos oder Linos[3]); die Griechen haben

dieser melancholischen Grundstimmung steht, vielmehr das sie ergänzende Gegenstück ist.

[1]) Ueber Achilleus s. o. *[363_{13}]*; über Adrastos Hdt. 5_{67} *τά τε δὴ ἄλλα οἱ Σικυώνιοι ἐτίμων τὸν Ἄδρηστον, καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμέοντες, τὸν δὲ Ἄδρηστον.*

[2]) Mit Unrecht wird diese (von vielen Forschern, z. B. von v. BAUDISSIN, Stud. I 303 gebilligte) Ableitung von WELCKER, Kl. Schr. I 27 und v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Her. II[2] 85 durch die Annahme ersetzt, der Ruf ahme nur den Naturlaut der Klage nach. — Die Griechen selbst empfanden den Ruf als etwas Fremdes; bei Eurip. *Or.* 1387 sagt der Phryger *αἴλινον, αἴλινον ἀρχὰν θανάτου βάρβαροι λέγουσιν, αἶ, αἶ, Ἀσιάδι φωνᾷ.* — Man hat, wie es scheint, später das Totenklagelied mit der in chthonischen Kulten schon der altkretischen Zeit (s. o. *[S. 49]*; Hsch. *Δαμάτριον· ἄνθος ὅμοιον ναρκίσσῳ*; vgl. PRELLER, Dem. u. Pers. 253_{26}) verwendeten Narzisse irgendwie verknüpft und diese geradezu *λινός* (Theophr. bei Phot. *s v*) genannt. Ausgangspunkt für die Benennung des Linos (AMBROSCH, *De Lino* S. 19) ist das nicht.

[3]) Linoslied, *Σ* 570; Hsd. *fr*. 211; Hdt. 2_{79}, der das Maneroslied vergleicht (vgl. Paus. IX 29_{7}) u. viele aa. Vgl. AMBROSCH, *De Lino*, Berl. 1829; BODE, Gesch. d. hellen. Dichtk. II 1. 77—86; WELCKER, Kl. Schr. I 8—55; LASAULX, Linosklage, Würzb. Prooem. 1842/3; BRUGSCH, Adonisklage u. Linoslied, Berl. 1852; BÜCHSENSCHÜTZ, Philol. VIII 1853 577—589; STAMMER, *De Lino*, Diss. Bonn 1855; SCHWENCK, Rh. M. XX 1865 457;

daraus den Namen eines Beweinten genommen, wie wir sehen werden; zugleich aber ist, vielleicht schon seit der kretischen Kultur[1]), Linos ihnen einer der vielen Gesangesheroen, und deshalb ist eine der Musen, die allerdings auf dem Helikon auch in alter Kultbeziehung zu ihm standen[2]), seine Mutter[3]) oder Apollon sein Vater[4]), welcher freilich noch in ganz anderer Beziehung, nämlich als sein Mörder mit ihm im Mythos verknüpft wird[5]), jedenfalls aber früh auch im Kult neben unserm Sänger gestanden zu haben scheint. — Aber auch von solchen Sängern, die nicht nach dem ihnen zugeschriebenen Lied heissen, wird der Untergang oft mit Zügen berichtet, die sie für einen Trauerkult sehr geeignet machten; es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Sagen von der Blendung des Thamyris, von der Zerreissung des Orpheus, von dem Tode des Hesiodos aus Legenden für Trauerkulte stammen. Mit Orpheus berührt sich im Mythos, mit Hesiodos im Namen (S. 90) Aisakos. Die Sage macht ihn zu einem Traumdeuter, vielleicht weil sein vermeintliches Grab zu Inkubationen benutzt ward; aber vermutlich war auch er ein Sänger dieses Kreises, nur wird man nicht ihn selbst beklagt, sondern ihm das Klagelied über seine jung verstorbene Gattin

---

Bergk, Gr. Litt. I 322; Mannhardt, WFK II 281; Cerrato, *Riv. di filol.* 1885 306—316; Gruppe, Gr. Kulte u. M. I 543_{23}. — Linos in der bildenden Kunst: Helbig, *Ann. d. i.* XLIII 1871 86 ff. T. F; Matz, ebd. XLIV 1872 305_{2}; Klein, Griech. Vas. m. Meistersign.[2] 150; Smith, *Journ. Hell. stud.* IV 1883 106_{1}.

[1]) Linos' Vaterstadt soll das kretische Apollonia (StB. *s v* 106_{18}) oder Eleutherna gewesen sein. Gehört er zur altkretischen Kultur, so stammt er wahrscheinlich aus einem philistaiischen oder tyrischen Gottesdienst. — Von Kreta aus ist Linos nach Mittelgriechenland gelangt. Wir finden ihn in Boiotien auf dem Helikon, Paus. IX 29_{6}, wohin er wahrscheinlich von Anthedon übernommen ist, und später in Theben, wo ihn nach attischer Parodie Herakles getötet haben soll (s. o. *[485_{3}]* und Hartwig, Philol. L 1891 190_{6}), in Euboia (Diog. Laert. *prooim.* 4; Herakleid. bei Plut. *mus.* 3), in Chalkis (Suid. *Λίνος α'*) und in Oichalia (*Λίνος ὁ ἱστορικός*, StB. *Οἰχ.* 488_{5}; Eust. *B* 536 S. 298_{28}; vgl. o. *[485_{3}]*). — Aus der boiotischen Kultur ist Linos nach Argos *[o. 96_{3}; 174_{11}; 777 zu 776_{2}]* und schliesslich nach Kypros *[o. 336_{14}]* übertragen. — Allgemein bringt man Linos mit Adonis in engere Beziehung. Bei der inneren Verwandtschaft hätte diese leicht innerhalb der boiotischen Kultur hergestellt werden können; aber fast alles, was dafür vorgebracht zu werden pflegt, dass dies wirklich geschehen sei (z. B. Paus. IX 28_{8}; Sapph. *fr.* 62 f.), ist trügerisch. Das einzige, was sich dafür allenfalls anführen lässt, ist, dass der dem Linos nächststehende Krotos, der Sohn der helikonischen Musenamme Eupheme, als erster Jäger, der deshalb als Schütze an den Himmel versetzt sei, bezeichnet wird: Aratkomment. bei Maass, *Comm. rel.* S. 239 f. Diese eine, erst zu erschliessende Uebereinstimmung des Mythos genügt natürlich nicht.

[2]) Paus. IX 29_{6} *τούτῳ* (dem L.) *κατὰ ἔτος ἕκαστον πρὸ τῆς θυσίας τῶν Μουσῶν ἐναγίζουσιν.* Vgl. die Grabschrift *schol.* Townl. *Σ* 570. Er heisst daher in dem Stammbaum des Charax *FHG* III 641_{20} Aithusas S., V. des Pieros, vgl. Melisseus *FHG* IV 445 *ἡ μὲν Πιερέα* (die boiotische St.) *πρότερον ὑπὸ Πιέρου κτισθεῖσα τοῦ Μεθώνης ἀδελφοῦ, πατρὸς δὲ Λίνου.*

[3]) a) Kalliope von Apollon, Askl. Trag. *FHG* III 303_{8}; Phot. *Λινόν*; vgl. Apd. 1_{14} *Καλλιόπης μὲν οὖν καὶ Οἰάγρου, κατ' ἐπίκλησιν δὲ Ἀπόλλωνος, Λίνος, ὃν Ἡρακλῆς ἀπέκτεινε.* b) Urania (Hsd. *fr.* 211 Rz.; Diog. Laert. *prooim.* 4; *AP* VII 616_{1}) von Amphimaros (Paus. IX 29_{6}) oder Hermes (Suid. *Λίνος α'*). c) Terpsichore (Suid. a. a. O.).

[4]) Theokr. 24_{104}; *VE* 4_{57} (wohl nach derselben Quelle Ov. *a* III 9_{23}); Nonn. *D* 41_{376}; Phaidr. *prooim.* 3_{57}. Bei den Spielen des Akastos siegt *Linus, Apollinis filius, cantu*, Hyg. *f.* 273 S. 169 Bu. Apollon hat Linos mit Alkiope (? Phot. *Λινόν*) oder Psamathe, Krotios' T. (ebd.; Intp. Serv. *VE* 4_{57}; vgl. o. *[S. 96_{3}]*), oder Aithusa (Charax bei Suid. *Ὅμηρος α'*; im *cert. Hsdi* S. 237_{43} Rz. ist im Cod. Laur. *Θοώσης* überliefert) oder Kalliope *[A. 3]* gezeugt.

[5]) Dies erzählt vom euboiischen L. Diog. Laert. *prooim.* 4. Als Grund wird angegeben, dass Linos sich dem Gotte im Gesange gleichstellte (Paus. IX 29_{6} nach dem mythol. Hdb.? Kalkmann, Paus. d. P. 228) oder dass er *καταλύσας τὸ λίνον πρῶτος χορδαῖς ἐχρήσατο* (Sch. *Σ* 570 AV nach Philoch. *FHG* I 415_{189}; vgl. IV 648 b).

Hesperie[1]) zugeschrieben haben. Aisakos heisst, wie der Lorbeerzweig des apollinischen Sängers[2]); der Namen Hesperie scheint auf den abendlichen Stern Aphrodites zu gehen: das weist auf die wohlbekannte, meist auch Hermes mit umfassende Paredrie der Liebesgöttin und des Apollon. Merkwürdigerweise steht der Bukolos Daphnis[3]), auf den die bukolische Poesie zurückgeführt wird, mit denselben drei Gottheiten mythisch in Beziehung: Apollon ist ihm hold[4]), gegen Aphrodite vergeht er sich[5]), er heisst der Sohn des Hermes[6]) oder doch sein Liebling[7]); freilich kann das Zusammentreffen Zufall sein. Die hellenistische Zeit hat Daphnis mit allen möglichen mythischen Gestalten, mit Lityerses, Herakles[8]), Marsyas[9]), mit Pan[10]) und Priapos[11]) in Verbindung gesetzt und viele Liebesgeschichten[12]) von ihm er-

[1]) S. o. *[310$_{5}$]*.

[2]) S. o. *[90$_{4}$]*.

[3]) Zuerst bei Stesich. *fr.* 63. Hauptquellen (einzelnes in den folgenden Anm.) sind für uns die Anspielungen bei Theokr. 1$_{64-142}$; 6$_{72-77}$; 7 m. Sch.; V*E* 5$_{20}$ ff. m. Sch., ferner eine in mehreren Exzerpten erhaltene *[965$_{4}$]* Abhandlung über die Entstehung der bukolischen Dichtung und ein ebenfalls in mehreren Fassungen (Ail. *v h* 10$_{18}$; vgl. 11$_{13}$; Parthen. 29; Diod. 4$_{84}$; vgl. auch Intp. Serv. V*E* 5$_{20}$; 8$_{68}$; Phil. V*E* 5$_{20}$) überlieferter Bericht, der nach der Ueberschrift bei Parthenios auf Timaios zurückgeht. Die meisten Neueren haben diese Quellenangabe geglaubt (*FHG* I 193$_{4}$; Sieroka, Mythogr. Qu. in Diod. 3. u. 4. Buch S. 19; Bethe, *Quaest. Diod.* 35; Geffcken, Tim. 118 f.) und sogar weitgehende Folgerungen daraus gezogen (so namentlich Reitzenstein, Epigr. u. Skol. 197 ff.); indessen ist die Zuverlässigkeit jener Angabe nach dem von Martini in der Vorrede zu Parth. S. LXIV Bemerkten sehr gering. Vgl. über Daphn. von neueren Forschern bes. Klausen, Ae. u. P. I 518—534; Welcker, Kl. Schr. I 188—202; Mannhardt, Myth. Forsch. 9 u. bes. Reitzenstein a. a. O. 193 ff.; 243—263. Sicilisch-barbarische Züge (Freeman-Lupus, Gesch. Sic. I 166) sind in der Sage schwerlich vorhanden, noch weniger historische Anspielungen (E. Hoffmann, Rh. M. LII 1897 103 f. denkt an die Niedermetzelung achaiischer Kolonisten durch dorische Zuwanderer *[965$_{3}$]*). — — Auch auf den schon von Epicharm (als Hirt des Alkyoneus? s. Kaibel zu *fr.* 4) erwähnten Diomos wird übrigens der *βουκολιασμός* zurückgeführt: Athen. XIV 10 619 a b.

[4]) Sil. Ital. 14$_{467}$; vgl. Serv. V*E* 10$_{26}$. Anderes bei Klausen 521$_{901}$.

[5]) Theokr. 1$_{95}$ ff.

[6]) Ail. *v h* 10$_{18}$; Diod. 4$_{84}$; Parth. 29; Intp. Serv. V*E* 5$_{20}$ *in auxilium patrem Mercurium invocarit, qui eum in caelum eripuit.*

[7]) Ail. *v h* 10$_{18}$. Vgl. Klausen 519$_{896}$. Die Kultverbindung Hermes, Apollon, Aphrodite haben wir wahrscheinlich zu Himera auf Lesbos *[297$_{15}$]*; am sicilischen Himera (welchem?) weidet Daphn. (Theokr. 7$_{73}$).

[8]) Pimpleia oder Thalia suchend kommt D. zu Lit., vor dem ihn Herakles schützt, Sositheos *TGF*² S. 822. S. auch G. Hermann, *Opusc.* I 55 ff.

[9]) Alex. Aitolos nennt ihn Lehrer des Marsyas, Sch. Theocr. 8$_{1}$. Vgl. Reitzenstein 260.

[10]) Theokr. 1$_{131}$. Pan lehrt D. die Syrinx blasen, Intp. Serv. V*E* 5$_{20}$ u. aa.; vgl. Reitzenstein, Ep. u. Sk. 243 ff., der darin einen Versuch sieht, eine arkadische und eine sicilische Tradition von der Erfindung des Hirtenliedes auszugleichen. Die früher nach Plin. *n h* 36$_{29}$ auf Pan und Olympos bezogene, in zahlreichen Wiederholungen (O. Jahn, Bilderchr. 41$_{272}$; Nachträge gibt Sauer bei Reitzenstein, Epigr. u. Sk. 279—284) erhaltene Gruppe, die Pan, einen Jüngling im Syrinxblasen unterweisend, darstellt, wird von Reitzenstein a. a. O. 247, dem sich Furtwängler, Samml. Somzée S. 30 anschliesst, vielmehr als Pan und Daphnis gedeutet.

[11]) Theokr. 1$_{81}$ f.

[12]) Ursprünglich ging D. nach Reitzenstein 211 — wenn ich ihn recht verstehe — an seiner Keuschheit zu Grunde, wie Hippolytos; jedenfalls wird in der gewöhnlichen Erzählung (s. die o. *[A. 3]* genannten Quellen) die Keuschheit durch das Gebot einer Nymphe (Echenais bei Parth. 29; Lyca ist bei Philarg. V*E* 5$_{20}$ überliefert) motiviert, die den Geliebten blendet *[vgl. u. § 283]*, als er im Rausche einer in ihn verliebten Königstochter beigewohnt. Dieser Mythos berührt sich teils mit dem von Orion und Merope, teils hat er eine Entsprechung in dem, auf welchen Kallim. (*AP* VII 518; *ep.* 24 Schn. = 22 v. Wilam.) anspielt: *Ἀστακίδην τὸν Κρῆτα τὸν αἰπόλον ἥρπασε Νύμφη ἐξ ὄρεος, καὶ νῦν ἱερὸς Ἀστακίδης*: denn trotz Reitzenstein, Epigr. u. Skol. 255; Ph. E. Legrand, *Rev. ét. gr.* VII 1894 192 ist dieser Astakides sehr wahrscheinlich eine mythische, nicht eine vermummte lebende Persönlichkeit; vgl. Haeberlin, Philol. XLVIII 1890 654; Maass, Orph. 117$_{160}$. — Bei Theokr. 7$_{73}$ heisst das von D. geliebte Mädchen Xenea; nach dem Intp. Serv. V*E* 8$_{68}$ liebt

zählt ohne erkennbare Beziehung auf Kultustraditionen. Älter scheint die von der späteren Sage vergessene, aber aus den Namen seiner Geliebten[1]) zu erschliessende Beziehung zu den Musen, die gegeben war, weil er als Begründer des Hirtenliedes galt. Aber weit wichtiger sind die in der Sage ebenfalls verwischten Beziehungen zu Dionysos[2]) und Artemis[3]): gehörte Daphnis ursprünglich zu dem genannten apollinischen Kreis, so trägt sein Bild doch die Züge jenes für die ganze boiotische Kultur wichtigen Kultkomplexes. Zu diesem letzteren gehörte ursprünglich[4]) das rätselhafte, auch später oft erwähnte[5]), sicher aus der boiotischen Kultur stammende Amt des *βουκόλος*; ein solcher religiöser *βουκόλος* ist Daphnis in der Legende gewesen, ein gewöhnlicher Rinderhirt ward er erst, als die im städtischen Kult verklungene Daphnisklage von den Gelehrten auf dem Lande bei den Hirten wiedergefunden wurde[6]). Eine äusserlich — aber vielleicht erst von dem alexandrinischen Tragiker Sositheos — mit dem Daphnismythos verbundene Sage führt uns in das obere Maiandrosthal nach Kelainai. Hier wurde zum Trost für Midas auf allen Tennen das Klagelied Lityerses gesungen[7]). Einer Sage nach be-

---

D. die Chimaira und verschmäht die Nymphe Nomia (nach einer Nymphe dieses N.'s soll das gln. arkadische Gebirge heissen, wo man zu Melpeia den Pan verehrte und von der Erfindung der Syrinx erzählte: Paus. VIII 38_{11}), die ihn deshalb in einen Stein *apud Cephalitanum oppidum* (Kephaloidion) verwandelt. — Spuren anderer Versionen sind bei Ov. *M* 4_{277} *pastoris amores | Daphnidis Idaei, quem nymphe pelicis ira | contulit in saxum* und bei Hermesianax (Sch. Theokr. 8_{55}), der D. nach Euboia versetzt, erhalten. Die letztere Angabe an eine Kulttradition anzuknüpfen, liegt nahe, da die Kultkreise, denen D. ursprünglich angehört, alle in der euboiisch-boiotischen Kultur ausgebildet sind; doch ist der Anhalt zu schwach. Nach Helm, Philol. LVIII 1899 111 sind die alexandrinischen Angaben über Daphnis freie Erfindungen.

[1]) Vgl. D.' Geliebte Pi(m)pleia, Intp. Serv. *VE* 8_{68} oder Thalia (Sosith. *TGF* 821; s. auch Theokr. 1_{139}; Reitzenstein 261). Die Blendung des D. erinnerte schon Parthen. 29 an den von den Musen geblendeten Thamyras. Auch in dem Sagenkreis von der Blendung des Lykurgos *[o. 214_4]* kamen die Musen vor, wahrscheinlich auch in dem von Polyphemos *[o. 215]*.

[2]) *VE* 5_{30}; Reitzenstein a. a. O. 215 f.

[3]) Diod. 4_{84}. Klausen 525_{930} vergleicht Art. *Λαφρία* in Olympia (Str. VIII 3_{12} S. 343) und *Λαφραία* nahe Sparta (Paus. III 24_8). — Als Genosse der Art. berührt sich D. nahe mit Hippolytos (Reitzenstein a. a. O. 211 ff.), in dessen Sagenkreis Elemente aus demselben Aphroditekreis eingedrungen sind *[o. 191 f.]*. — Hoffmanns Versuch (Rh. M. LII 1897 S. 103 *[964_3]*) im D.mythos historische Erinnerungen an die Aufgabe des altachaiischen Artemiskultus durch die unterworfene Bevölkerung nachzuweisen, scheint mir nicht geglückt.

[4]) Im Bukolion vermählt sich die Frau des athenischen Basileus mit Dionysos; Ikarios wird von *βουκόλοι* erschlagen; beide Legenden entstammen dem Kultkomplex Artemis-Dionysos. Mit der Entstehung des bukolischen Gesanges wird in Sagen, deren Sinn E. Hoffmann, Rh. M. LII 1897 99—104 missverstanden hat, die Artemis von Karyai *[o. S. 167]*, die syrakusanische Artemis Lyaia und die rheginische Phakelitis *[o. 367_{19}]* verbunden. — Die Ueberlieferung von der Entstehung der bukolischen Poesie behandelt bes. Reitzenstein, Epigr. u. Skol. 193—263. Hauptquelle ist eine vielleicht auf Theon zurückgehende Abhandlung über die Entstehung des bukolischen Liedes, die in verschiedenen Brechungen mit mannichfachen Zusätzen in den Theokrithss. (z. B. S. 1 ff. Mein.) und in Vergilscholien (Prob. *ecl. prooem.* 2_8 K.; auch Diomed. III S. 486 f. K. stammt aus Vergilscholien) erhalten ist.

[5]) Z. B. Orph. *h* 1_{10}; 31_7. Inschriften aus Apollonia, Pergamon, Perinthos, Rom. Auf die Wichtigkeit dieses religiösen Amtes wies zuerst R. Schoell, *Sat. phil.* H. Sauppio *oblata* S. 176 hin; vgl. Dieterich, *Hymn. Orph.* 4 ff. (bes. 12); Crusius, Rh. Mus. XLV 1890 265—269; O. Kern, Arch. Jb. XI 1896 115; Maass, Orph. 62 f.; 180 ff. (s. dagegen Knapp, Orph.-darstell. 33_1).

[6]) So lassen Theokr. 1_{19}; $_{62}$ ff. und *VE* 5_{20} ihre Hirten von Daphnis' Leiden singen.

[7]) Poll. 4_{54} f., der das Lityerseslied neben Borimos und Maneros stellt. Ob Pherekrates in den '*Guten*' (Meineke II 252 ff.; Kock I 145 f.) und Eurip. in den '*Schnittern*' (*TGF*[2] S. 476) die Lityersessage behandelten, ist

wirtete Midas' Sohn Lityerses die Vorbeigehenden, führte sie dann aufs Feld, wickelte sie in Garben ein und schlug ihnen das Haupt ab, bis Herakles ihn tötete und in den Maiandros warf[1]); nach andrer Sage pflegte er zu einem Wettkampf im Mähen aufzufordern und die Unterliegenden zu geisseln, ward aber schliesslich von einem stärkeren Mäher besiegt[2]). Ob diese zweite Sagenform auf Gebräuche des in Phrygien bei Eintritt der Sommerzeit gefeierten Festes hinweise, ist zweifelhaft[3]); von der ersten ist es sehr wahrscheinlich. Aber sie ist nur verstümmelt auf uns gekommen und hat selbst, als sie vollständig war, die Legende sehr entstellt wiedergegeben. Offenbar soll die Strafe des Wüterichs seinem Frevel entsprechen: der hier lückenhafte Auszug ist also so zu ergänzen, dass auch ihm der Kopf abgeschlagen wurde. Der grausame Tyrann[4]), als der Lityerses in beiden Fassungen geschildert wird, kann er in der Legende nicht gewesen sein. Herakles endlich kommt für die ursprüngliche Kultsage nicht in Betracht: wie in dieser Lityerses ums Leben kam, wissen wir nicht. Aber auch so vermögen wir uns von dem zu Grunde liegenden Ritus ein Bild zu machen. Das Abschlagen des Hauptes und die Versenkung in den Fluss kehren bei Adonis-Osiris und bei Orpheus wieder[5]): sehr wahrscheinlich wurde wie des Osiris, so auch des Lityerses Rumpf und Kopf im Wasser gesucht. Auch hier wird mit dem Ritus ein Zauber verbunden gewesen sein; wahrscheinlich glaubte man, mit Hilfe der aus dem Wasser gezogenen Gottheit den Taufall herbeiführen zu können, von dem im Hochsommer die Fruchtbarkeit der phrygischen Weiden fast allein abhängt. Das Lityerseslied[6]) war wahrscheinlich ein 'Gebet um Tau'. Man pflegt Lityerses aller-

---

zw.; unwahrscheinlich vermutet O. Crusius bei Roscher, ML II 2066, dass Poll. 4_{54} Euripides mit Xanthos kontaminiert. Hauptquelle ist das Satyrdrama *Δάφνις ἢ Λιτυέρσης* des Sositheos aus Alexandreia in Troas *TGF*² 821 ff. (*anon. misc.* 5 bei Westermann, *M. Gr.* 346 f.). Die zahlreichen späteren Erwähnungen (z. B. Ail. *v h* 1_{27}; Sch. Theokr. 10_{41}; Hsch. *Λιτυέρσας*; Suid. *Λιτυέρσης*; Phot. *Λιτυέρσαν, Λιτυέρσης*) lassen sich grösstenteils mit Sositheos vereinigen, der augenscheinlich die Folgezeit beeinflusst hat. Abweichend ist die Auffassung des Lityerses bei Theokr. 10_{41} und die Erzählung bei Poll. a. a. O. — Von Neueren vgl. Welcker, Kl. Schr. 1_{9} ff.; Mannhardt, MF 1–57; Frazer, *Golden bough* I 363.

1) Diese Version geht auf Sositheos *TGF*² 823_{3} zurück. Herakles spielt hier dieselbe Rolle, wie in der Bus(e)irissage (Mannhardt, MF 11 ff.); dass Dorier, ihn, den Vorsteher der lakonischen Ergateia (Hsch. *s v*) in die Sage einführten, ist eine unwahrscheinliche Vermutung von Crusius bei Roscher, ML II 2070.

2) Poll. 4_{54}.

3) Vielleicht m. R. werden zum Wettmähen mitteleuropäische Erntegebräuche (Mannhardt, MF 21) und zum Peitschen die o. *[896_{3}]* besprochenen Riten verglichen.

4) In der Schilderung der Grausamkeit berührt sich diese Sage leicht mit dem Syleusmythos *[o. 488_{3}]*. Natürlich ist die Aehnlichkeit nur litterarhistorisch zu erklären.

5) Selbst Mannhardt hat diese und andere o. *[951_{4} ff.]* angeführte Analogien übersehen; er legt allen Nachdruck auf das in der That gewiss auf einen Kultakt Bezug nehmende Einbinden der menschlichen Opfer in die Garbe, für die er MF 18 ff. interessante moderne Parallelen beibringt, und aus dem er folgert, dass Lityerses eigentlich der Korndämon war. Der Zug der Legende lässt sich jedoch auf andere Weise weit einfacher erklären: wurde die Puppe, die man auf dem Wasser suchte, aus Garben gemacht oder mit Garben umwickelt, so musste die aetiologische Legende natürlich ihren Helden in Garben eingehüllt werden lassen.

6) Von *λιτή* (genauer wohl von **λιτεύω*) und *ἔρση* wird *Λιτ(ε)υ-έρσης* abgeleitet: so schon Klausen, ÄP I 121. Der von O. Crusius bei Roscher, ML II 2072 für möglich gehaltene Zusammenhang mit *lituus* existiert natürlich nicht. — Nach der Sage scheint es, als ob mit dem Tauzauber auch Menschenopfer verbunden waren; in diesem Falle müsste wohl angenommen werden, dass Lityerses selbst sich nach der verlorenen Legende bei grosser Dürre als Opfer für sein

dings kleinasiatischen Barbaren zuzuschreiben, und sich dafür darauf zu berufen, dass im nordwestlichen Kleinasien, wie es scheint, verwandte Gestalten gesucht und beklagt wurden: Hylas[1]) und Bormos[2]), die beide im Wasser verschwunden sein sollten. Allein wahrscheinlich gehören auch sie[3]) und vielleicht auch ein dritter in diesen Gegenden beklagter Heros, Priolas, zu der Schicht kleinasiatischer Mythen, die schon in der Blütezeit der kretischen und der euboiischen Kultur mit echt griechischen ausgeglichen und verschmolzen oder aus ihnen entlehnt sind. Freilich muten uns alle diese Mythen ungriechisch an: hier in lokaler Abgeschiedenheit, in einer lange Zeit hindurch wieder halb barbarischen Bevölkerung haben sich die in der rein griechischen Welt überwundenen Riten und Legenden der ostboiotischen Kultur verhältnismässig rein erhalten.

Ordnen wir nunmehr die auf die Trauerzeremonien bezüglichen Legenden nach der Art des Unterganges, den das beklagte göttliche oder menschliche Wesen erleidet, so ergibt sich eine kleine Anzahl von Typen,

---

Land darbrachte. Das hat Analogien an anderen Kultsagen, und auch die beiden aus der überlieferten Sage noch zu entnehmenden Einzelheiten für die Menschenopfer, die Ergreifung eines vorübergehenden Fremden (der wohl als der Dämon galt, s. o. *[916₄]*) und seine festliche Bewirtung, bevor er getötet wurde *[o. S. 479; 917]*, stehen mit verwandten Kultgebräuchen in Einklang. Aber die Sagen haben sich im ganzen als so unzuverlässig erwiesen, dass es misslich ist, Einzelheiten, und wären sie auch an sich durchaus wahrscheinlich, zu weiteren Schlussfolgerungen zu benutzen. — Auch zum Ackerbau wird L. in Beziehung gesetzt. Poll. 4_{54} scheint ihn *γεωργίας εὑρετής* zu nennen, und Theokr. 10_{38} ff. schreibt ihm Verse zu, die sich auf die Agrikultur beziehen. Wahrscheinlich war er Erfinder des Ackerbaus; das steht nicht im Widerspruch damit, dass ihn Hsch., Poll. *on.* 4_{54} u. aa. S. des Königs Midas nennen, wohl aber zur späteren Auffassung des Lityerses. Sosith. 2_{4} hat ihn zu einem Bastard gemacht; ob auch Pollux' Quelle das meinte, ist zw.

[1]) Ueber Hylas vgl. o. *[319₁]*. Wie ein Scholiast den nach Ap. Rh. 2_{782} von den Mysern getöteten, von seinem Volke bejammerten Priolas, der gewöhnlich Bruder des Bormos, bei Sch. Nik. *Al.* 15 S. des Lykos, also wohl Neffe des Bormos heisst, diesem gleichsetzt, so scheint andererseits Bormos auch dem Hylas gleichgesetzt worden zu sein. Es wird auf Bormos übertragen, dass er bei der Jagd umkam (Poll. 4_{55}; Eust. *D* 791) wie bisweilen Hylas (Val. Fl. 3_{522}; Zenob. 6_{21} u. aa.); ja, Bormos heisst *νυμφόληπτος*, Hsch. *βῶρμ.* Gewiss standen beide Gestalten einander nahe, aber schwerlich ist *βῶρμος* N. des Liedes und Hylas N. des in demselben verherrlichten Helden, wie Knaack, GGA 1896 871 meint. — Vgl. üb. die Hylassage E. Knorr, *De Ap. Rh. Argon. fontib.*, Leipz. 1902 33—43.

[2]) Der schöne junge Bormos verschwindet, als er für seine Schnitter Wasser holen wollte (Nymph. bei Athen. XIV 11 S. 620a). Wie im Adoniskult *[o. 949 zu 948₇]* war auch in dem des Bormos die Flöte wichtig, daher sollte er sie vervollkommnet und den V. des Marsyas unterwiesen haben.

[3]) Hylas stammt aus Mittelgriechenland *[o. 319; 495]*. Bormos (Borimos bei Poll. 4_{55}) für ungriechisch zu halten, liegt wenigstens kein zwingender Grund vor. Die Genealogie verbindet ihn mit lokalen Eponymen: sein V. Titias heisst nach der St. Tition (Sch. Ap. Rh. 2_{780}) oder vielmehr nach deren Eponym, der zwar an Mariandynos angekindet wird, aber eigentlich nach Milet *[320₁₈]* als Daktyle oder als Sohn des Zeus gehört; Bormos' Bruder Lykos, der Eponym eines Flusses bei Herakleia, trägt ebenfalls einen griechischen N. Eine andere Stammtafel (Poll. 4_{55}) gab freilich dem Borimos Iollas (Priolas?) und Mariandynos zu Brüdern und Upios zum Vater; der erste und dritte N. sind nicht deutbar, aber das berechtigt nicht, sie für barbarisch zu halten. — Bor(i)mos ist zu Boros zu stellen. Letzteren N. trägt: 1) der meonische V. des Phaistos von Tarne, *E* 44; 2) der S. des Perieres, *Π* 177; Apd. 3_{163}; 3) der S. von Penthilos, Periklymenos' S., Paus. II 18_{8}. — Perieres' S. ist Gemahl der Polydore, der T. des Peleus von Antigone, aber Perieres' N. weist nach Messenien; des Periklymenos Enkel soll ein milesisches Geschlecht an eine pylische Stammtafel knüpfen. Da der V. des Phaistos wahrscheinlich ebenfalls, wie Bormos, aus milesischer Ueberlieferung stammt, so ist Milet als Heimat des Boros zu betrachten; von dort kann der N. in milesischen Genealogien nach dem Mutterland übertragen sein, möglich ist aber auch, dass er aus diesem in die Kolonie mitgenommen wurde. War letzteres

die fast alle schon bei den siderischen Mythen besprochen worden sind. Mehrere dieser Helden kommen durch einen Eber um[1]); dass der beweinte Heros auf der Jagd getötet wird, ist überhaupt ein beliebtes[2]) und naheliegendes Motiv der Legende zur Erklärung von Festen, bei denen das verschwundene Wesen in Wald und Feld gesucht wurde. Statt des Ebers tritt häufig der Hund ein. So wird in einer argivischen Sage, die die Entstehung der Linosklage begründen soll[3]), der Held von Hunden zerrissen: die Legende bezieht sich auf das Fest Kynophontis[4]): rein siderisch ist die Sage nicht, obwohl natürlich der Aberglaube, dass die Dämonen der Hitze und Dürre in Hundegestalt umlaufen, mit dem Glauben an die gleiche Wirksamkeit des Hundssterns zusammenhängt. Ebenso ist der von Hunden[5]) zerrissene Jäger Aktaion[6]) nicht etwa das Gestirn des Orion[7]), vielmehr ist auch hier die Sage frei abgewandelt; aber sie gibt doch, wie eine Parallelsage sehr wahrscheinlich macht, eine Legende wieder, die ein Fest (und zwar, wie aus andern Gründen zu vermuten, wahrscheinlich ein

der Fall, so liegt wahrscheinlich *ϝοράω* (vgl. Hsch. *βῶροι ὀφθαλμοί*) zu Grunde; in welchem Sinn der Jüngling 'Schauer' hiess, wissen wir freilich nicht.

[1]) Hyg. *f.* 248. Vgl. o. *[S. 806 f.]* und üb. Ischepolis o. *[136₁₀]*. Ein rf. Vb. (Boehlau, Philol. LX 1901 321—329) zeigt Eros, dem Nymphen zu Hilfe eilen, einem Eber erliegend.

[2]) Ueb. Hylas und Bormos vgl. o. *[967₁ f.]*. Auf der Jagd (Hyg. *f.* 150; bei Apd. 2₉ fehlt diese Bestimmung) wird auch Epaphos in Heras Auftrag von den Kureten getötet. Io ist der Stadtgöttin von Byblos im VII. Jh. gleichgesetzt worden; mit ihr sind die Kureten wahrscheinlich auch in Chalkis auf Euboia in Verbindung gesetzt (Lobeck, *Agl.* 1131, der aber S. 1132 irrig die Kuretensage für eine Nachbildung der delphischen Zagreussage hält), vielleicht schon im *Aigimios*, vgl. Maass, *De Aesch. suppl. ind. lect.*, Gryphisw. 1890/1 p. XXIV ff. Durch die Ausgleichung der chalkidischen mit der byblischen Ueberlieferung entstand auch die Sagenform, dass Isis, in eine Kuh verwandelt, auf Euboia weidete (*EM Εὔβοια* 389₃).

[3]) Vgl. Sch. Σ 570 AD. — Auch Prop. III 4 (II 13)₈ *tunc ego sim Inachio notior arte Lino* hat den argivischen Linos für den Begründer des Liedes gehalten.

[4]) S. o. *[S. 777 zu 776₁]*.

[5]) Mit ihren N. hat sich das Altertum viel beschäftigt; es gab verschiedene Listen, deren ältestbezeugte (denn Bergks Vermutung *PLG* III⁴ 699 über Stesichoros lässt sich nicht erweisen) von Aisch. *fr.* 245 stammt. Andere bei Apd. 3₃₂ (z. T. nach Eratosth.?); Ov. *M* 3₂₀₆—₂₃₃; Hyg. *f.* 181 und dazu Unger, Philol. XLVI 1888 228.

[6]) Vgl. über ihn Müller, Myth. griech. St. II 108; Stephani, *Compte rendu* 1870/71 S. 61; Ziehen, Zur Aktaionsage, Bonner St. f. Kekulé 179—187. Die litterarischen Zeugnisse sind wegen ihrer grossen Verschiedenheit im folgenden einzeln zu besprechen. Von Kww. (Müller-Wieseler II³ xvii ₁₈₃ ff. S. 129) ist eine orchomenische Statue durch Paus. IX 38₅ bezeugt; vgl. über plastische Darstellungen der Sage Fröhner, *Not. sculpt. ant.*³ 1875 127 ff. Rlfs. auf der selinuntischen Metope bei Benndorf T. IX S. 56; an etruskischen Urnen Koerte, *Ril. urne Etr.* II iii S. 11 ff.; Rlf. aus Bierbach, Harster, Westdeutsche Zeitschr. XI 1892 92 ff. — Oft auf Vbb. (auch sf.) z. B. *Él. céram.* II xcviii (sf., Ausz. z. Jagd) — ciii (ciii A: der gehörnte Aktaion tötet in Artemis' Gegenwart eine Hindin); Inghirami, *Pitt. vas. Etr.* IV S. 112 T. cccxcv; Gerhard, Ap. Vbb. T. vi S. 7 f. (rf.); Schwartz, *Ann. d. i.* LIV 1882 290—299; *Mon.* XI T. xlii (rf. Vb.); Bethe, Ath. Mitt. XV 1890 240 ff. (sf. Pyxis, 'Bestattung Aktaions'); Graef, Arch. Ges., Berlin, Dez. 1892 (Arch. Anz. 1893 19; Berl. phil. Wschr. XIII 1893 289: arch. ath. Vb., wichtig für die Beurteilung der selinuntischen Metope). — Wbb. bei Helbig, Camp. Wandgem. S. 69 ff. — Spiegel bei Gerhard, Etr. Sp. IV T. 357 S. 109 f. — Mz. von Lampsakos, Zs. f. Num. XVII 1890 8; Hill, *Journ. Hell. stud.* XVII 1897 85. — Gemmen, Tassie-Raspe I 157 f. — Eine verwandte assyrische Legende will Sayce, *Hibb. lect.* 1887 S. 249 nachweisen.

[7]) Man könnte Aktaion, Aktaios als den 'Glänzenden' deuten, den N. also mit Hartung, Rel. d. Gr. III 11 mit *ἀκτίς* verbinden. Indessen steht am Pelion die Form (Zeus) Akraios neben Aktaios *[116₄]*; danach muss der N. des Jägers Aktaion wie der der attischen Aktaios oder Aktaion, z. B. des Vaters des Telamon (Pherek. *FHG* I 72₁₈; v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 246) oder der Phoinike (Suid. *φοινικήια γράμματα*; Bekker, *An.* II 782₁₉), Herse (Suid. a. a. O.), Pandrosos (ebd.) von *ἀκτή* in der bei den

beim Frühaufgang des Sirius[1]) gefeiertes Fest) erklären sollte. Die Zerreissung[2]) findet sich nämlich auch in der sonst ganz frei umgestalteten korinthischen Sagenform[3]). Ausser der Zerfleischung durch die Hunde gehört wahrscheinlich noch der Zug, dass Aktaion für ein Wild gehalten wird, der Legende an, in die er leicht aus ähnlichen Sagen dionysischen Kreises eindringen konnte; auch Artemis wird schon an der Quelle Gargaphia, wo der Mythos ursprünglich lokalisiert gewesen zu sein scheint[4]), neben Aktaion gestanden haben[5]). Diese Zugehörigkeit zu einem Kultkreise, in dem die Klagen besonders häufig auftreten, berechtigt uns, auch Aktaion (wie Linos) zu jenen betrauerten Heroen zu rechnen, obwohl die Überlieferung ihn als solchen nicht mehr kennt. Auch in den übrigen Mythen von Männern oder Frauen, die durch Hunde zerrissen werden[6]), können noch Legenden dieses Typus enthalten sein, es fehlt uns jedoch im einzelnen Falle die Möglichkeit, es zu begründen. — Als zerrissen gilt der betrauerte Heros oder Gott auch in einigen Mythen, die ihn nicht durch Hunde umkommen lassen. Die älteste nachweisbare Legende dieses Typus ist der Mythos von Osiris, dessen Zerreissung in 14 Stücke auf die 14 Tage des abnehmenden Mondes bezogen wurde[7]); man hätte auch an die nacheinander verschwindenden Sterne des Orion denken können.

Tragikern vorkommenden, von ihnen gewiss nicht erfundenen Bedeutung 'Erhebung' abgeleitet werden, was auch sprachlich sich weit mehr empfiehlt. Eine astronomische Deutung des Mythos versucht DECHARME, *Myth. de la Gr. ant.* 241.

[1]) *κατὰ κυνὸς ἀνατολήν* zogen die angesehensten Bürger zur Höhle des Zeus Aktaios, Dikaiarch. *FHG* II 262 § 8; s o. *[116_4]*. Auch Aristaios, Aktaions V., kommt in einem keischen Mythos vor, der sich auf den Frühaufgang des Hundssterns zur Zeit, da die Sonne im Löwen steht, zu beziehen scheint *[o. 234 f.]*. Dass Aktaion *aestivo tempore* (Hyg. *f.* 181) zerrissen wird, soll freilich wohl nur begründen, warum er zur Quelle kam.

[2]) Vgl. ausser dem o. *[136_1]* Angeführten Max. Tyr. 24_1 S. 453 R. — Nicht m. R. vermutet KUENTZLE, Griech. Sternsagen, Karlsruhe 1897 S. 43, die Zerreissung solle nur erklären, warum Aktaion nicht bestattet werden konnte und also als Gespenst umging. Vielmehr ist Aktaion in Orchomenos als Gespenst gefasst (Paus. IX 38_5), nach einer nicht beweisbaren Vermutung von H. D. MÜLLER, Myth. gr. St. II 108 ff. auch am Pelion *[o. 111_{10}]*, weil man Orion und Sirius als furchtbare Dämonen zu betrachten pflegte.

[3]) Vgl. o. *[136_1]*.

[4]) Ov. *M* 3_{156}; Vib. Sequ. 11_3 Bu. '*Gargaphie Boeotiae* (vgl. HILLER, *Erat. carm. rell.* 30), *ubi Actaeon laceratus.* Hyg. *f.* 181 nennt einen *fons Parthenius*, der offenbar nach der jungfräulichen Göttin heisst. Vgl. o. *[821_2]*.

[5]) Dagegen ist die ganze Motivierung frei erfunden, was die Verschiedenheit der Ueberlieferung erklärt. Nach Stesich. bei Paus. IX 2_3 (nach v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Hom. Unters. 340 aus der Beschreibung der delphischen Lesche, dagegen nach SEELIGER, Ueberlieferung der griech. Heldensag. bei Stesich., Meissen, Progr. 1886 2—4; BETHE, *Gen. Gott* 48 aus einem mythologischen Kompendium) und Akus. bei Apd. 3_{30} wird der Tod Aktaions damit begründet, dass er nach Semeles Hand trachtete (vgl. Hyg. *f.* 180): bei Eur. *Bakch.* 330—335 prahlt er, Artemis zu übertreffen; nach einer Fassung der Sage bei Diod. 4_{81} wirbt er um ihre Gunst. Das ist alt: auf Kww. ist Aphrodite anwesend, um die frevelhafte Liebe auszudrücken, KOERTE, Personif. psychol. Aff. 32 f. Vgl. u. *[§ 297]*. Die spätere Sage, dass er die badende Göttin gesehen (Apd. 3_{30} ff.; Ov. *M* $3_{138-252}$ [Lact. Plac. 3_3]; Hyg. *f.* 181; Myth. Vat. III 7_3; Fulgent. 3_3), war zwar durch die Lokalisierung an dem Quell nahegelegt, hat auch an antiken Sagen, wie der von Teiresias, und auch an neugriechischen Vorstellungen (POLITIS, *Μελ.* I 102 f.) Parallelen, lässt sich aber bis jetzt erst bei Kallim. *h* $5_{108-114}$ nachweisen; die bildende Kunst hat sich erst mit Widerstreben dieser Fassung angeschlossen, ZIEHEN, Bonn. Stud. 184 f.

[6]) Wenigstens an dieser Stelle sei noch auf Kyanippos' Gemahlin Leukone (thessal. Sage, nach dem Muster der attischen Kephalossage bearbeitet (Parth. 10; [Plut.] *par. min.* 21; *anon. misc.* 7 = WESTERM., *Mythogr.* 348) und auf Kadmos' Begleiter Thasos, der nach Delos zu Anios gekommen sein sollte (Erklärung des Hundeverbots daselbst: Sch. Ov. *Ib.* 476 S. 470 M. nach Kallim. *fr.* 5; vgl. MEIN., *Anal. Alex.* 17; Paus. V 25_{12}), verwiesen.

[7]) LEFÉBURE, *Mythe Osir.* I 48.

Ob übrigens diese lunare oder astrale Beziehung ursprünglich war, ist sehr zweifelhaft. In Griechenland ist dieser astral gedeutete Mythos wohl schon innerhalb der kretischen Kultur auf den grossen Jäger Dionysos Zagreus[1]) bezogen worden. Diese Beziehung wurde jedoch keineswegs festgehalten; vielmehr knüpfte man den Mythos an den Ritus der Zerreissung des göttlichen Kindes an. Zahlreiche Parallelsagen entwickeln diesen dionysischen Legendentypus weiter; in mehreren ist durch die Hervorhebung des abgeschnittenen Hauptes (s. o. S. 951) die Beziehung zum Osiris-Adonistypus gewahrt worden. — Eine der zu diesem Kreise gehörigen Legenden lässt ihren Helden, Hippolytos, durch seine Rosse totgeschleift werden[2]). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch die verwandte (S. 191) Phaethonlegende mit einem Trauerfest in Verbindung gesetzt wurde, wie dies von einem andern, dem Phaethon nahe stehenden Heros, Atymn(i)os bezeugt ist[3]). — Dies Motiv konnte siderisch bezogen werden, wo man das zur Festbestimmung dienende Gestirn im Wasser untergehen sah, es war aber auch möglich, die Legenden dieser Art direkt zur Erklärung von Riten zu benutzen, z. B., wo man das verschwundene Wesen in Gewässern suchte oder den Sühnesprung vom weissen Felsen übte. Die Mythen dieses Kreises sind sehr zahlreich[4]). Zwar nur in wenigen Fällen ist der Zusammenhang mit dem Trauerfest bezeugt: abgesehen von Hylas, Bormos und Lityerses, besonders bei Leukothea[5]); es lässt sich aber vermuten, dass auch in diesem Fall die Überlieferung nur von einem Bruchteil der einst geübten Bräuche Kunde gibt, und dass namentlich unter den ertrunkenen Heroinen manche sind, die einen Trauerkult besassen[6]). Andere Heroinen, die man an Festtagen suchte, sollten geraubt sein: so wird in der Legende erklärt, warum man nach Europa in Tyros[7]), nach Harmonia in Samothrake[8]) forschte. Da oft das Kultbild versteckt und gesucht wurde, so können Legenden dieses Typus bei Gottheiten auch die Form annehmen, dass nicht das göttliche Wesen selbst, sondern sein Bild geraubt sein sollte. Ein ziemlich sicheres Beispiel

---

[1]) Der Zagreusmythos ist am ausführlichsten in einem orphischen Gedicht (Lobeck, *Agl.* I 546—579; Abel, *Orph.* 224—237), wahrscheinlich in der rhapsodischen Theogonie *[o. 432]*, nicht, wie Abel meint, in einer τελετή erzählt gewesen. Nonnos 6_{155} ff. scheint die orphische Sage zu geben. Die übrigen Zeugnisse (Euph. *fr.* 15; vgl. 14; Hyg. *f.* 155; 167; *EM* 255_{12}; s. auch Kallim. *fr.* 171) sind für die Geschichte der Sage unerheblich. Dass sie schon der altkretischen Legendenschicht angehöre, kann aus den Angaben über die kretische Geburt des Zagreus (Diod. 5_{75}) und über seinen Kult in Kreta (Eur. *fr.* 472_{11}) sowie aus den o. *[S. 254]* angeführten Gründen mit völliger Sicherheit nicht gefolgert werden; vielleicht *[S. 104]* ist der Mythos erst in Mittelgriechenland geformt.

[2]) O. *[S. 606]*.

[3]) O. *[252_2]*. — Selbst die eine Fassung der im übrigen so verschiedenen Oinomaoslegende *[S. 657 f.]* und die Myrtilossage *[ebd.]* können diesem Typus angehört haben.

[4]) Uebersicht bei S. Wide, Festschr. für Benndorf 13—20.

[5]) Elea, Arsttl. *Rh.* 2_{23} S. 1400 b_6. Die Geschichte wird von Plut. *apophth. Lac.* 26 auf die thebanische Leukothea, von Plut. *Erot.* 18 auf Osiris bezogen, aber an dem eleatischen Kult zu zweifeln ist kein Grund; vgl. auch *flebilis Ino*, Hor. *ep.* II 3_{123} u. o. *[276_3]*.

[6]) Beklagt wurden vielleicht Diktynna *[o. S. 254 f.]*, Helle, dann einige Heroinen, die Quellen gleichnamig sind, wie Kleite in Kyzikos (Ap. Rh. 1_{1067} *καὶ οἱ ἀπὸ βλεφάρων ὅσα δάκρυα χεῦαν ἔραζε | πάντα τάγε κρήνην τεῦξαν θεαί*, s. o. *[S. 569_3]*), Dirke in Theben, Glauke in Korinth u. aa. Sicherheit ist im einzelnen Fall nicht zu erreichen, zumal die spätere Dichtung den gegebenen Zug frei übertragen und zur Erfindung neuer Geschichten verwertet hat.

[7]) O. *[251_5]*.

[8]) S. o. *[229_1]*. Kadmos sollte sie vorbeifahrend geraubt haben. — Nach Malala II S. 29 Ddf. klopften die Syrer in Antiocheia bei einem Jahresfest an die Häuser

dieser Art ist die für die samischen Tonea gedichtete Legende[1]); und konnten auch natürlich solche Sagen leicht aus anderen Gründen entstehen, so werden doch unter ihnen noch einzelne sein, die einen Trauerkult erklären sollten. Rechnet man zu all diesen Legenden endlich noch die, in denen das betrauerte Wesen einfach verschwunden sein sollte, wie Ariadne auf Naxos[2]), so ergibt sich eine reiche Variantenmasse.

So verschieden wie die Legenden, die zu ihrer Erklärung dienten, waren vermutlich auch die Riten der Trauerfeste; aber hier versagt die Überlieferung. Von all diesen Festen ist eigentlich nur eins ein wenig bekannt, das Adonisfest, in der Form, wie es in Athen und später in Alexandreia gefeiert wurde[3]). In Athen ahmte man die Zeremonien eines Begräbnisses nach[4]): die Frauen zerschlugen sich[5]) und kauerten auf der Erde[6]). Noch weiter scheint der mimetische Charakter des Festes in Alexandreia ausgebildet gewesen zu sein, wo das Bild des Jünglings aufgebahrt und dann ans Meer[7]) getragen wurde. Alles dies steht mit den religiösen Vorstellungen der boiotischen Zeit in Einklang und kann entweder aus dieser Zeit stammen oder doch Ausbildung der damals üblichen Gebräuche sein. Andere Riten lassen sich dagegen nicht so leicht aus den alten Gebräuchen erklären, z. B. die Sitte in Töpfen oder Scherben leicht aufspriessende, aber ebenso schnell verwelkende Pflanzen, die sogenannten Adonisgärten[8]), zu ziehen; dieser Gebrauch ist entweder später aufgekommen oder es war doch seine eigentliche Bedeutung später vergessen[9]). Weit unsicherer ist natürlich die Vorstellung, die wir uns von den noch weniger bekannten Festen dieser Art machen können. Allgemein üblich waren wohl die zur Totenklage (o. S. 911 f.) gehörigen Kasteiungen: Zerraufen (oder Ab-

der Griechen zur Erinnerung an Triptolemos, der Io gesucht. Auch hier lebt wahrscheinlich, auf eine griechische Heroine übertragen, ein alter Ritus fort, bei dem eine verlorene Göttin gesucht wurde.

1) Tyrrhener sollen das samische Herabild geraubt, Admete es gefunden haben, Athen. XV 12 S. 672c.

2) Diod. 5_{51}.

3) Greve, *De Adonide* 32—46.

4) Plut. *Alk.* 18. *εἴδωλα*, wie sie hier für Athen erwähnt werden, sind an verschiedenen Stellen gef.; vgl. *Mus. Gregor.* I XCIII 1; de Witte, *Mem. d. i.* II 115.

5) Sappho *fr.* 62; Arstph. *Lys.* 397; Plut. *Nik.* 13. Anderes bei Greve 33_1. — Die Klagen galten als Nachahmung von Aphrodites Schmerz. Ov. *M* 10_{725}; Movers, Phön. I 201.

6) Man bezieht hierauf vielleicht m. R. Hsch. *καθέδρα· θυσία Ἀδώνιδος*. — S. jedoch Greve S. 34. Vgl. auch o. *[912_{10}]* und u. *[§ 300]*, ferner über *καθέδρα* 'Totenmahl' Phot. *bibl. s v*; Bekker, *An.* I 268_{19} ff.; Rohde, Ps. I² 233_2. Jedoch hatte das am Boden Kauern noch mancherlei andere Zwecke, z. B. in der Mantik *[925_2]* und im Befruchtungszauber *[§ 294]*.

7) Theokr. 15_{132}; Sch. z. d. St. und im *prooim.*

8) Suid. *Ἀδώνιδος κῆποι· ἐκ θριδακίνων καὶ μαράθρων, ἅπερ κατέσπειρον ἐν ὀστράκοις*; Sch. Theokr. 15_{112} *εἰώθασι γὰρ ἐν τοῖς Ἀδωνίοις πυροὺς καὶ κριθὰς σπείρειν ἔν τισι προαστείοις. καὶ τοὺς φυτευθέντας κήπους Ἀδωνείους προσαγορεύειν*; Zenob. 1_{49} *ἐκφέρονται δὲ ἅμα τελευτῶντι τῷ θεῷ καὶ ῥιπτοῦνται εἰς κρήνας.* Vgl. Eur. *fr.* 514; Plat. *Phaidr.* 61 S. 276b; Theokr. a. a. O.; Theophr. *h. pl.* VI 7_3; *c. pl.* I 12_2; Plut. *ser. num. vind.* 17; Philostr. *v. Ap.* 7_{32}; Iul. *conv.* S. 329c (423_{11} H.); Diogen. 1_{12}; Eust. λ 590 S. 1701_{46} u. aa.; Engel, Kypr. II 548; Greve, *Adon.* 37—41. Dass sich Ies. 17_{10} f. auf Adonisgärten beziehe, ist von verschiedenen behauptet worden (z. B. von Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib. u. Hom. 139), aber nicht wahrscheinlich. Scherben nahm man statt der Töpfe vielleicht einfach aus Oekonomie; dass das Zerbrechen der Töpfe einst eine religiöse Zeremonie war, vermutet dagegen Dümmler bei Pauly-Wissowa I 389 unter Vergleichung der Sage von den Töchtern des Staphylos, denen Schweine die Gefässe zerbrachen (Diod. 5_{62}); vgl. Boehlau, Philol. LX 1901 327. Ersilia Caetani-Lovatelli, Ant. Denkm. u Gebr. 61 ff. macht auf die sardinischen *erme* oder *nenneri* aufmerksam, in denen die antike Sitte fortzuleben scheine.

9) Ursprünglich dachte man wohl das Numen in den Pflanzen wohnhaft.

schneiden) der Haare, Schläge, Schlafen auf blosser Erde; oft scheint den Frauen Enthaltung von den Freuden der Liebe[1]), den Mädchen bisweilen Prostitution vorgeschrieben gewesen zu sein. Schon in der boiotischen Kultur bildete man wahrscheinlich das gestorbene Wesen nach und liess die Trauergesänge an seiner Bahre erschallen; dies musste dazu führen, die Festlegende darzustellen. Man versteckte Puppen, die gesucht, gefunden und bestattet oder ins Wasser getragen wurden; manchmal wurden vielleicht auch Menschen so getötet, wie der Gott gestorben sein sollte. Dann war mit der Festfeier Zauberei verbunden, wie gewiss auch sonst oft: da die Feste dieser Art meist im Frühling oder Sommer gefeiert wurden, richtete sich der Zauber fast immer auf die Erlangung von Regen oder Tau.

II. Die Ausbildung der griechischen Religion durch die Kunst.

279. Vorbemerkung. Die bisher geschilderten Vorstellungen sind der Stoff, aus dem die griechische Religion der Blütezeit gebildet ist; gestaltet, beseelt wurde dieser Stoff durch die Kunst. Wir können fast sagen: allein durch die Kunst; denn die Philosophie, der ein gewisser Anteil an dieser Ausgestaltung zufiel, bediente sich nicht allein, soweit sie hier in Betracht kommt, überwiegend der poetischen Form, sondern sie war beinahe Kunst. In Griechenland ist der Mensch wirklich durch das Morgenthor des Schönen in der Erkenntnis Land gedrungen. Als Kunst hat die Philosophie in ihren Anfangsstadien auch die religiösen Vorstellungen umgestalten helfen, nicht anders als alle Künste. Durch die Kunst wurde nach Ausscheidung der verächtlichsten unter den überlieferten Riten und Legenden den übrigen ein Geist eingehaucht, der den empfänglichen Gläubigen die abgeschmackten von der Religion geforderten Verrichtungen vergessen liess. Zwar ist natürlich die griechische Religion nicht Kunst, aber ohne Kunstgefühl kann sie nicht verstanden werden: das ist ihre Grösse zugleich und ihre Schwäche. Der Unglückliche, in dessen Ohr des Sängers Lied nicht tönt, dessen Auge schönheitsblind ist, wird nie begreifen, dass der Glaube an Homers und Pheidias' Götter Menschen hat beseligen können. Und doch war dies der Fall: die edelsten Menschen, selige Geschlechter, sind von den schönen Wesen aus dem Fabelland durch das Leben geführt worden. — Die Bewegung, durch welche die abergläubischen Dienste, die noch in der boiotischen Zeit vorherrschten, den hochgespannten Empfindungen grosser Menschen angepasst wurden, haben wir nun zu schildern. Es ist eine der grössten und folgenreichsten Bewegungen in der Geschichte aller Zeiten. Und doch bedeutet sie nur die Entwickelung eines einzigen Volkes. Denn obgleich der Einfluss des Orients auf die religiösen Vorstellungen auch in dieser Zeit nicht aufgehört, vielmehr noch im sechsten Jahrhundert eine entscheidende Umgestaltung herbeigeführt hat, so haben die Tendenzen doch nur in Griechenland zu diesem Ergebnis geführt; die religiösen Vorstellungen, die den Gedichten des Homeros, Pindaros oder Sophokles zu Grunde liegen, können daher als das eigenste Werk griechischen Geistes betrachtet werden. — Wie alles ganz Grosse

[1]) Vgl. o. *[858₂]*.

steht auch diese religiöse Entwickelung in der Geschichte beispiellos da. Zwar haben die Künste fast überall, wo sie erblühten, sich in den Dienst auch der Religion gestellt, aber auch, wo sie am höchsten standen, sind sie nirgends ausser in Griechenland ihre Lehrmeisterin[1]) gewesen. Michel-Angelo und Pheidias — man braucht die Namen nur zusammen zu nennen, um den fundamentalen Unterschied der Bedeutung zu fühlen, die beide für die Religion gehabt haben. In der Poesie ist der Abstand noch bedeutender. Nach Herodot[2]) haben bekanntlich Hesiod und Homer den Griechen ihre Götter gegeben, indem sie Namen und Gestalt, Ehren und Künste der einzelnen festsetzten: niemand würde auf den Gedanken kommen, Milton oder Dante einen gleichen Einfluss für die Entwickelung der christlichen Vorstellungen zuzuschreiben. Zwei Hauptunterschiede liegen auf der Hand. Die überlieferten religiösen Vorstellungen waren erstens, als die Entwickelung der griechischen Kunst begann, der Umgestaltung unendlich viel bedürftiger als die christlichen zu irgend einer Zeit. Die abscheulichen kirchlichen Übelstände im XIV. und XV. Jahrhundert erscheinen dem sittlich reiner Empfindenden immerhin noch erträglich, verglichen mit den Teufeleien des altgriechischen Kultus mit seinen rituellen Morden, seiner religiösen Prostitution, mit seiner Verehrung von Dämonen, auf die die Menschen nur die eigene Niederträchtigkeit konzentriert hatten. Eine gewisse Sittlichkeit fehlte zwar natürlich auch diesem Fetischismus nicht; die religiöse Furcht vor dem Jenseits hatte für einige primitive Moralvorschriften eine religiöse Form geschaffen (S. 862 ff.). Aber selbst diese sittlichen Forderungen mussten bei dem rapiden Steigen der gesamten und also auch der ethischen Kultur bald eher als hemmend denn als förderlich erscheinen. Eben daher fehlte es aber auch dieser Religion an einem sittlichen Halt gegenüber aufstrebenden weltlichen Mächten, sobald diese sich auf die aufblühende neue Kultur stützten. Die Religion war also zweitens viel umgestaltungsfähiger. Dogmen, welche diese Entwickelung hätten aufhalten können, besass sie nicht; ihre ganze Überlieferung bestand in Kulten und Kultlegenden. Ersterer hatte zwar durch jahrhundertlange Gewöhnung und vielleicht auch eben durch die Strenge seiner Forderungen, die bei tiefer stehenden, urteilslosen Menschen den Anschein hohen Wertes erweckt, grosse Kraft; gleichzeitig war aber im Orakel eine nahezu unbeschränkte Möglichkeit der Umgestaltung gegeben. Dass die neue Kultur trotz ihres Widerstreites mit der Religion, trotz ihrer Überlegenheit über dieselbe doch in einem Grade wie sonst nie wieder religiöse Formen annahm, ist wesentlich dem Umstand zuzuschreiben, dass die Gottheit jederzeit durch den Mund ihrer Propheten oder Priester verkündigen konnte, dass man sie bisher nicht auf die richtige Weise verehrt habe. Fast regelmässig hat sich in Griechenland die priesterliche Gewalt der weltlichen

---

[1]) Dass der Dichter der Lehrer und Erzieher seines Volkes sei, ist von den Griechen der besten Zeit oft ausgesprochen (vgl. z. B. Arstph. βάτρ. 1055; Isokr. 4_{159}); der pädagogische Wert konnte daher den Massstab für die Beurteilung eines Kunstwerks bilden; vgl. Rohde, Ps. II² 223.

[2]) Hdt. 2_{53}, nicht mit Ritz, *De Homero religionis auctore et varia deorum quos finxit origine* I Hersf. 1862 im Sinne des Euemerismus zu verstehen. — Vgl. auch Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.³ 427_{108}.

gefügt. So erklärt sich die beispiellose Erneuerungsfähigkeit der griechischen Religion, die zwar nicht erst aufhörte, als der griechische Geist erlahmte, höhere Ideen zu produzieren, aber doch nicht lange vorher; von Anfang an abscheulich, hatte die älteste griechische Religion doch das grosse negative Verdienst, sich keinem Aufschwung hemmend entgegenstellen zu können. Zwar hat es natürlich nicht ganz an Reibungen zwischen der priesterlichen und weltlichen Gewalt gefehlt; Delphoi z. B. ist öfters den weltlichen Anmassungen entgegengetreten. Aber fast immer waren dies Fälle, wo politische Rücksichten gegen einander standen; der Priester erklärte sich nicht gegen die politische Macht im ganzen, sondern für eine einzelne gegen eine andere. Zu einem Widerstreit kam es schon deshalb ziemlich selten, weil eine Priesterkaste sich kaum irgendwo entwickelt hatte, vielmehr die weltliche Gewalt grundsätzlich zugleich die geistliche beanspruchte und des Priesters oder Sehers sich nur wie eines sachverständigen Ratgebers bediente. Die Priester sind mindestens z. T. schon bei Homer von der politischen Macht eingesetzt[1]). Abhängig von machtvollen Fürsten und Gemeinden, waren die Befragten im allgemeinen darauf bedacht, ihre Ratschläge den Wünschen und Anschauungen ihrer Auftraggeber anzupassen.

Die Bewegung, die wir im folgenden zu schildern versuchen, ist keine einheitliche: nach verschiedenen Gesichtspunkten lässt sie sich verschieden einteilen. Nach dem Kreis, an den die Kunst sich wendete, sind vier Abschnitte zu unterscheiden. Zuerst singt der Dichter an den Festversammlungen der Adelsbünde: das ist die Blütezeit der minyeischen, opuntischen und südthessalischen Dichtung. In Argos und in mehreren der Staaten, die seine Erbschaft antraten, stellte sich die Kunst — und zwar auch bereits die bildende Kunst — in den Dienst mächtiger Tyrannen. Als im sechsten Jahrhundert bürgerliche Verfassungen eingeführt waren, wollten die durch den politischen Umschwung emporgekommenen Geschlechter in der Kunstpflege hinter dem alten Adel nicht zurückstehen: wir können diese Bewegung zwar direkt nur in Attika verfolgen, dürfen aber aus verschiedenen Anzeichen, deren wichtigstes später zur Sprache kommen wird, folgern, dass auch anderwärts und insbesondere in Ionien seit dem Ende des VII. Jahrhunderts ein begüterter Bürgerstand an den Werken der Dichter und der übrigen Künste den grössten Anteil nahm und durch seinen Geschmack die Entwickelung der Kunst bestimmte. Endlich in der vierten Periode hat eine ganze Bürgerschaft, durch das Gesetz für adlig erklärt und im Besitz einer Bildung, die bis dahin ein Vorrecht der höheren Klassen gewesen war, die Verkündigungen seiner tragischen Dichter gehört. — Nach den Künsten ferner, welche die Bewegung leiteten, kann diese in drei Phasen zerlegt werden. Zuerst herrscht ausschliesslich die Dichtkunst, langsam entwickeln sich die bildenden Künste, die schliesslich ein Jahrhundert lang, nachdem die ältere Schwester verstummt, allein die Bewegung weiter führen. Die erste Einteilung würde eine allgemeine griechische Kulturgeschichte, die letztere die spezielle Geschichte der

[1]) Vgl. z. B. Z 300 von Theano *τὴν γὰρ Τρῶες ἔθηκαν Ἀθηναίης ἱέρειαν.*

Künste bei den Griechen zu Grunde legen können. So sicher es ist, dass der Kreis derer, für die die Kunst schafft, und dass die Mittel, mit denen sie schafft, auch den Inhalt ihrer Schöpfungen, also auch die in ihnen enthaltenen religiösen Ideen beeinflussen müssen, so empfiehlt sich doch für die religionsgeschichtliche Betrachtung weit mehr ein dritter Gesichtspunkt. Wir scheiden zunächst eine Periode der Vorbereitung ab, in der die Künste zwar schon entscheidend die Vorstellung mitgestalteten, selbst aber noch im Dienste materieller Interessen standen. Während dieser Periode, welche die minyeisch-lokrisch-thessalische und die argivische Blütezeit umschliesst, dient die Kunst anfangs der Verherrlichung mächtiger Adelsvereinigungen, dann einer kraftvollen Monarchie. Später hören zwar diese Tendenzen nicht ganz auf, die Kunst mitzubestimmen; namentlich patriotische Zwecke treten auch in den Werken der höchsten Blütezeit hervor. Gleichwohl gibt es daneben höhere, völlig tendenzlose Kunstwerke, die nichts weiter darstellen wollen, als was den Gegenstand aller Kunst bildet: menschliches Empfinden und Leiden. Dieser grösste Schritt auf dem Wege der griechischen Kunstentwickelung konnte natürlich nur gethan werden, weil die allgemeine Gesittung so gesteigert war, dass ein genügend grosser Teil des Publikums das Schöne nur um seiner selbst willen schauen oder hören mochte; unterstützend aber kam der Umstand hinzu, dass erhebliche Bestandteile dieses Publikums nicht das Recht und auch nicht die Lust hatten, in den Mythen Verherrlichung ihrer eigenen Vorfahren zu sehen. — Diese Periode, in der die Kunst, wesentlich ihren eigenen Gesetzen folgend, die Entwickelung der religiösen Vorstellungen bestimmt, muss in drei Abschnitte zerlegt werden. Gleich im ersten, der Periode, der das ionische Epos angehört, erreicht die Dichtkunst die höchste Form, die dieser einseitigen Religion der Kunst überhaupt beschieden war. Allerdings drängt sich bei dieser vollendetsten und deshalb einseitigsten Ausgestaltung der soeben gekennzeichneten Art von Religion eine Frage, die gegenüber dieser ganzen Entwickelung aufgeworfen werden könnte, besonders lebhaft auf: die Frage, ob Vorstellungen von den Göttern, die in einem so hohen Grade wie die homerischen aus den Gesetzen der Kunst verstanden werden müssen, überhaupt noch als religiös zu bezeichnen seien. Wohl stimmt auch hier eine Vielheit in ihren Ansichten über die letzten Fragen überein; aber diese Übereinstimmung scheint nicht sowohl, wie dies bei der Religion der Fall zu sein pflegt, durch eine Tradition aufrecht erhalten zu werden, sondern sich unaufhörlich durch die Bedingungen der Kunst zu erneuern, wie ja in der That auch später noch, als die griechische Kunst längst untergegangen war, grosse Dichter zu ähnlichen Anschauungen gelangt sind. Zweitens haben die Aoiden, denen — wie wir sehen werden — die Götterwelt das Mittel geworden ist, die vorausgesetzte schöne Einheitlichkeit der Welt als möglich erscheinen zu lassen, ihre Ansichten in einem bestimmten Gegensatz gegen bestehende Gottesvorstellungen gewonnen. Dieser Einwand lässt sich auch nicht durch den Hinweis auf die angebliche Naivität dieser Dichter beseitigen. Insofern können sie allerdings naiv genannt werden, als sie an die von ihnen geschilderte Einheitlichkeit und Schönheit des Weltganzen wirklich glauben, also die

Bedenken nicht kennen, welche diesen Glauben bei fortschreitender Einsicht in das Weltgetriebe zu erschüttern pflegen. In dem Sinne dagegen, der hier allein in Frage kommen könnte, sind die Dichter des ionischen Epos durchaus nicht naiv. Sie stehen auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit, überschauen deren reiches Leben wie von einer hohen Warte und wissen das Geschaute in einem einzigen Bilde zusammenzufassen. Dies Bild kommt nicht allein durch einen Reflex des Lebens, sondern zugleich durch eine Reflexion über das Leben zu stande. Es ist ganz ausgeschlossen, übrigens auch in einzelnen entscheidenden Fällen bestimmt zu widerlegen, dass die Umgestaltung, die nach und nach mit den überlieferten Gottesvorstellungen vorgenommen wurde, den Dichtern verborgen geblieben sei. Diese älteren Vorstellungen lebten ja noch in zahlreichen Kulthandlungen fort, und schon die Konsequenz, mit der die Dichter sie ignorieren, beweist, dass sie und der Hörerkreis, für den sie singen, nicht allein in Widerspruch zur Volksreligion stehen, sondern sich dieses Widerspruchs auch bewusst sind. Nichtsdestoweniger sind Homers Vorstellungen von den Göttern, abgesehen von den wenigen, in denen er weder den Ansichten seiner Zeit folgt noch die der Folgezeit bestimmt, als religiös zu bezeichnen, wie dies auch allgemein geschieht. Zunächst sind die einzelnen Dichter nicht selbständig zu diesen Anschauungen gelangt. Obwohl die homerischen Gottesvorstellungen durch die Bedingungen des Liedes mitbestimmt werden, so ist dieser Einfluss doch ganz allmählich gewesen; der jüngere Sänger hat seine Gottesvorstellungen immer zum grössten Teil von früheren empfangen können. Es stand daher zweitens auch der Dichter, so sehr er sich vom Volksglauben entfernen mochte, nicht in einem Widerspruch zu aller Überlieferung; ja er konnte sich als den Vertreter der besseren, von den Abergläubischen falsch verstandenen religiösen Überlieferung betrachten. So frei die Dichtung mit den alten Göttern umging, so hat sie doch wenige selbst erfunden; gerade die am meisten hervortretenden stammen aus dem Volksglauben, so dass, was das Epos erzählte, als dessen unverfälschte Quelle gelten konnte. Religiös ist der in den Epen niedergelegte Gottesglaube drittens auch seiner Wirkung nach: der mit ihm in allem Wesentlichen übereinstimmende spätere griechische Volksglaube ist Religion, nicht Ersatz für sie. Religiös ist endlich und vor allem dieser Glaube deshalb, weil er zugleich den praktischen Gottesdienst bestimmt hat. Die homerischen Gedichte selbst zeigen unzweifelhaft, dass dieselben Götter, die in die Handlung eingreifen, auch durch Opfer versöhnt und im Gebete angerufen wurden. Wir sind daher nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet, die in diesen Gedichten gegebenen Antworten auf die Fragen, welche die Religion zu lösen unternimmt, in ihrer Gesamtheit als eine Phase der griechischen Religion zu bezeichnen, so sehr sie sich von allem, was sonst Religion genannt zu werden pflegt, unterscheiden. — Die in dem ionischen Epos vorausgesetzte Harmonie der bunten Mannichfaltigkeit des Lebens ist nicht lange unangefochten geblieben. Bald nachdem sie in den homerischen Gedichten ihren reinsten Ausdruck gefunden hatte, drang auch nach Griechenland die Lehre, dass das Mannichfaltige des Weltgetriebes widerspruchsvoll und abscheulich sei: man strebte aus dieser

bunten, immer wechselnden, also immer sterbenden Welt hinaus nach dem einzigen ewig Gleichen, also wahrhaft Lebenden, was man hinter ihr annahm. Man strebte nicht nur danach, man suchte mit dem Einen eins zu werden: die Bewegung war also mystisch, sie war auf die Vereinigung mit dem Absoluten gerichtet[1]). Diese Lehre hat bekanntlich in Indien vorübergehend den alten Glauben nahezu unterdrückt; in Griechenland waren die durch die Kunst geschaffenen Vorstellungen so fest gewurzelt, dass die neue Lehre von dem All-Einen von vornherein erhebliche Einräumungen machte. Sie nahm selbst künstlerische Form an: das ist die zweite Phase in der Entwickelung der Religion der Kunst. Die Religion ist hier das Mittel, der Welt, die man sich nicht mehr als einheitlich und schön vorzustellen vermag, zu entfliehen. Aber selbst in ihrer Anpassung an die Religion der Kunst hat diese Lehre nicht unmittelbar triumphiert. Sie hat zwar etwa seit dem zweiten Drittel des sechsten Jahrhunderts immer weitere Kreise für sich gewonnen und Werke hervorgebracht, die unbedenklich den tiefsinnigsten Schöpfungen der entsprechenden indischen Bewegung, des Buddhismus, an die Seite gestellt werden können. Aber diese Werke sind frühe vergessen worden; von keinem besitzen wir unmittelbare Kenntnis. Nach den Perserkriegen ist die ganze Bewegung, oberflächlich betrachtet, wie verschwunden: der ganze Volksglauben wird beherrscht von den Vorstellungen, die das Epos hervorgebracht. Natürlich konnte eine Bewegung, die so tief das Gemüt auch des Hellenen aufgeregt hatte, nicht verschwinden, ohne dass sich dem schärferen Blick zahlreiche Spuren zeigten. Der Mensch hatte das verschleierte Bild zu Sais gesehen, er konnte sobald nicht wieder ganz froh werden. So einheitlich und schön wie dem alten ionischen Sänger konnte die Welt dem gebildeten Athener des V. Jahrhunderts nicht mehr erscheinen. Durch den lauten Festjubel dringt deutlich bald wie ein halb unterdrückter Seufzer bald wie ein lauter Klageruf der Satz, dass das Leben voller Widersprüche sei, dass der Lebensdrang dem Lebensgenusse nicht entspricht, dass der Mensch nicht bloss geboren ist, zu leiden, sondern dass er nicht einmal im stande ist, Grund und Zweck seiner Leiden zu erkennen. Diese Stimmung begünstigte das Emporblühen der höchsten tragischen und der höchsten komischen Dichtung, je nachdem der Dichter die eigenen wehmütigen Gefühle gegenüber den tief empfundenen Widersprüchen des Lebens in dem Hörer zu erwecken oder sich in übermütiger

[1]) Denn dies ist doch das wesentliche Merkmal des Mystizismus. Rohde, Rel. d. Gr. 24 meint, zu jedem Mystizismus gehöre eine transscendentale Gottesauffassung: 'der unentstellte Pantheismus der Stoa und der Spinozischen Lehre kennt keine Erlösung und keine Mystik; wohin könnte auch die Seele entfliehen aus dieser Welt, die alles reale Sein umfliesst und selbst die Entfaltung Gottes ist, des einzig Seienden?'. Diese Ansicht setzt bei dem Mystizismus eine Begriffsklarheit voraus, die keineswegs immer besteht: thatsächlich sind auf Spinozismus und Stoizismus unzweifelhaft mystische Lehren aufgebaut worden. Für den alten Hylozoismus, der einen ungeteilten Rest des Urwesens neben der gesonderten Welt annahm, trifft der Einwand vollends nicht zu. Nicht bloss nach der Stimmung ihrer Anhänger, sondern auch im eigentlich wissenschaftlichen Sinn sind die Bewegungen des VI. Jh.'s als mystisch zu bezeichnen, obwohl natürlich der hylozoistische Mystizismus sich von dem deistischen, theistischen oder christlichen stark unterscheidet.

Laune über sie hinwegzusetzen, vielleicht auch hinwegzutäuschen suchte. Nebenher liefen freilich auch Strömungen ganz anderer Art. Der Mystizismus des VI. Jahrhunderts hatte unvergängliche sittliche Werte geschaffen, hatte Ideale aufgestellt, neben denen die homerische Götterwelt verbleichen musste. Indem man beide verglich, musste man die letztere entweder von ihren Fehlern zu läutern suchen oder sie ganz verwerfen. Auch das letztere ist geschehen: ja schliesslich hat die äusserlich so schnell unterdrückte Lehre vom All-Einen den Untergang der griechischen Volksreligion mittelbar herbeigeführt. Wir sehen daher während der Blütezeit des griechischen Lebens, im V. und IV. Jahrhundert neben den verschiedenen Schichten älterer religiöser Vorstellungen sehr ungleichartige neue Tendenzen vordrängen. Ein gemeinsames Merkmal für die so mannichfachen Richtungen ist schwer aufzustellen: betrachtet man als das Wesentliche die Weiterentwicklung der angefangenen Bewegung, so werden wir diese letzte Phase in der Geschichte der Religion der Kunst als die Zeit bezeichnen, in welcher der Mensch aus der Religion gegenüber den schwer drückenden Widersprüchen des Lebens Trost und Kraft der Resignation schöpft. Als solche tritt uns die überlieferte Religion eigentlich nur bei Sophokles entgegen, dieser spricht aber, was auch den grossen Beifall seiner Zeitgenossen erklärt, Gedanken aus, welche im Herzen des edlen athenischen Volkes schon vorbereitet waren.

Wir werden nun zunächst diese vier Abschnitte gesondert betrachten, und dann die einzelnen Gottesgestalten durchgehen, um zu sehen, wie diese Entwickelung eine jede derselben verändert hat.

a) Charakteristik der einzelnen Perioden der künstlerischen Ausgestaltung der Religion.

1. Blütezeit der minyeisch-lokrisch-thessalischen Adelsverbindungen und der argivischen Monarchie. — Die Religion im Dienste weltlicher Mächte.

280. Was gewöhnlich als religiöse Veranlagung bezeichnet zu werden pflegt, ist in Wahrheit vielmehr eine bestimmte Form des Gesellschaftsinstinktes: weil der Mensch den Kampf ums Dasein in Gesellschaft siegreicher führt, als vereinzelt, weil ferner die durch religiöse und sittliche Bande zusammengehaltenen Gesellschaften den übrigen überlegen sind, weil also unter den unzähligen möglichen Vorstellungen diejenigen, welche die Bildung von Religionen ermöglichen, ihren Trägern einen Vorsprung geben, so haben bei übrigens gleichen Bedingungen Menschen, welche religiöse Vorstellungen produzieren oder in sich aufnehmen, grössere Aussicht im Kampf ums Dasein Sieger zu bleiben als andere; und indem sich die Ausrottung dieser letzteren von Geschlecht zu Geschlecht fortsetzt, entsteht eine zwar keineswegs unüberwindliche, immerhin aber starke Neigung der menschlichen Gesellschaften, sich auch religiös zu organisieren. Die Bethätigung dieses Triebes wird natürlich auch durch die allgemeinen Denkgesetze geregelt, aber nicht ausschliesslich, ja nicht einmal vorzugsweise durch sie; selbst widersinnige religiöse Vorstellungen können mit grosser Zähigkeit von einer Gesellschaft festgehalten werden, wenn sie ihr einen Vorsprung im Kampf ums

Dasein geben. Es besteht demnach ein Zusammenhang zwischen den religiösen Vorstellungen und den Lebensbedingungen der Gesellschaft, bei denen sie auftreten: jede menschliche Gemeinschaft, die überhaupt zu eigenen religiösen Ideen gelangt, produziert diese absichtlich oder unbewusst möglichst so oder wählt sie unter den verschiedenen an sie herantretenden so aus und formt sie so, wie es ihr am förderlichsten ist; und da nach demselben Prinzip auch die Gesellschaftsform geregelt wird, so besteht immer ein mittelbarer und da, wo die Anpassung bewusst geschehen ist, oft sogar ein unmittelbarer Zusammenhang auch zwischen der Gesellschafts- und der Religionsform. Er ist natürlich, da sowohl die Gesellschaftsordnung als auch die Gestaltung der religiösen Vorstellungen noch durch andere Faktoren bestimmt wird, nicht allein massgebend; äusserlich tritt er sogar gewöhnlich wenig hervor, denn die Anpassung pflegt sich langsam zu vollziehen. Von den Religionsphasen des geschichtlichen Griechenlands zeigt nur die alexandrinische Zeit diesen Zusammenhang deutlich: die religiösen Neuschöpfungen dieser Periode stehen fast alle im Dienste der grossen Reiche, die sich auf den Trümmern von Alexanders Monarchie erhoben. Aber die griechische Religion ist damals in ihrer rückläufigen Bewegung auf einem Standpunkt wieder angelangt, den sie bereits in vorhistorischer Zeit einmal eingenommen hatte. Auch in den mächtigen Kolonialreichen am malischen, euboiischen und pagasaiischen Meerbusen und in der argivischen Kontinentalmacht ist die Entwickelung der Religion deutlich und bewusst durch politische Tendenzen bestimmt gewesen. Der Ausgangspunkt dieser Entwickelung ist eine soziale und politische Umgestaltung: das Aufkommen von Mächten, bei denen der Überschuss der Hilfsquellen über das unmittelbare Bedürfnis die Form der Kultur angenommen hatte, das Emporblühen eines Adels und eines Fürstentums, die nicht allein nach Macht, sondern mehr noch nach Ruhm strebten und zu der Überzeugung erzogen waren, dass der Ruhm nicht der blossen Macht folge.

Etwas ganz Neues ist nun freilich die Benutzung der Religion zu politischen Zwecken natürlich nicht gewesen. Zwar lässt sich weder die Art der Benutzung für die Dienste der kretischen und der euboiisch-boiotischen Kultur aus der Überlieferung entnehmen noch vermutungsweise ein politisch-sozialer Zustand erschliessen, für den diese Dienste adäquat gewesen wären: dass indessen auch in ihr wie das ganze Privat- so auch das öffentliche Leben durch die Religion reguliert war, lässt sich schon aus der religiösen Benennung der *πόλεις* und der *γένη*, die sicherlich bereits in jener Zeit überwog, erschliessen. Es war demnach nur die Fortsetzung einer alten Sitte, wenn die Ritterbünde und die Monarchien sich ebenfalls eine religiöse Weihe gaben und sich ein heiliges Zentrum schufen. Ein wesentlicher Unterschied bestand nur darin, dass die Bedeutung der Kultstätte jetzt gerade umgekehrt wurde: hatte sie bisher als eine Stätte gegolten, die die Dämonen sich erkoren hatten und an der sich die Menschen diese Dämonen unterwürfig machten, so galt sie jetzt als ein Platz, den die Menschen ausgewählt hatten, um sich den göttlichen Wesen zu unterwerfen. Freilich ist selbst dieser Unterschied nur langsam und nie

vollständig ausgebildet worden; noch in der Blütezeit finden sich politische Zentralheiligtümer, die ursprünglich dämonische Stätten gewesen waren. Indessen musste schon die blosse Thatsache, dass ein Heiligtum Mittelpunkt einer grossen politischen Macht wurde, natürlich seine bisherige Bedeutung wesentlich verändern, das Religiöse hinter dem Politischen zurücktreten lassen. Es kam aber noch hinzu, dass die einzelnen Glieder der politischen Vereinigung dazu übergingen, sich des Schutzes der gemeinschaftlich verehrten Gottheit auch in den nicht gemeinsamen Angelegenheiten zu versichern; begünstigt von den leitenden politischen Mächten, die darin natürlich eine Stärkung der Zentralisation erblickten, erhoben sich in den unterworfenen oder verbündeten Gemeinden Filialen des Zentralheiligtums. Einen weiteren Anreiz zur Gründung von Kultfilialen bildete die Kolonisation. Schon während der Vorherrschaft des Dämonenglaubens hatten die Ansiedler, wenn sie in der Fremde Naturerscheinungen fanden, die mit den für dämonisch gehaltenen ihrer Heimat übereinstimmten, in jenen dieselben Mächte angenommen wie in diesen; war aber mit dem Grundsatz gebrochen, dass jede Gottheit nur an einer Stelle verehrt werden könne, so konnten die heimischen Kulte unbegrenzt in den Kolonien fortgesetzt und umgekehrt die in diesen vorgefundenen älteren Kulte in die Mutterstadt übernommen werden. Dass es wirklich geschah, wurde wiederum durch praktische politische Erwägungen empfohlen: das Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen Mutter- und Tochterstadt musste durch die Kultgemeinschaft wesentlich verstärkt werden. Thatsächlich sind denn solche Filialen schon zu Anfang der uns jetzt beschäftigenden Periode gegründet worden: der Ausgangspunkt der troischen Sage ist eine Überlieferung, durch welche die gleichen ilischen und opuntischen Athena- und Apollonkulte in Verbindung gesetzt wurden. Diese Filialen waren nun nicht mehr immer durch die Natur bestimmt; immer mehr — wenngleich nie vollständig — kam die Überzeugung auf, dass nicht sowohl das natürliche Mal als das von Menschen erbaute Heiligtum, der Tempel, das Wesentliche für die Kultstätte sei. Durch die Schönheit und Pracht des Gotteshauses suchte man die Heiligkeit zu ersetzen, die bis dahin die dämonische Natur der Örtlichkeit gegeben hatte. Es war nur die Konsequenz davon, dass der Fetisch an die Stelle des Gottesbildes trat. Wahrscheinlich hat man auch diesen Schritt schon während dieser Periode gethan, wenngleich zögernd und so allmählich, dass die Vorstellung der Beseeltheit durch die Gottheit von dem Fetisch auf das Gottesbild übergehen konnte. Denn diese sich auch bei den Semiten[1]) findende, später wieder mehr hervortretende, von den Philosophen[2]) und den Kirchenvätern[3]) bekämpfte, aber trotzdem auf die christlichen Heiligenbilder[4]) übertragene Vorstellung[5]) muss während des ganzen klassischen Altertums geherrscht haben[6]): man hielt deshalb die Götterbilder für

[1]) v. Baudissin, Stud. zur sem. Religionsgesch. I 80—96.

[2]) Sen. *ep.* 41 (IV 12)$_1$; *fr.* 120.

[3]) Z. B. Klem. Alex. *protr.* 4_{52} S. 46 Po. Daraus z. T. Arnob. 6_{14-23}; vgl. 1_{39}; Lact. 2_1. Athenag. *s* 22 S. 116 Otto sucht eine Erklärung dieser Beseeltheit des Bildes zu geben.

[4]) Für die neugriechische Sitte vgl. z. B. Schmidt, Volksl. d. Neugr. 49.

[5]) Vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 5.

[6]) Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.^{3}

wunderthätig[1]) und heilig, bezeigte ihnen Verehrung, indem man ihnen opferte[2]), sich vor ihnen niederwarf[3]) und sie küsste[4]). Versündigungen gegen das Kultbild galten als gegen die Gottheit selbst gerichtet[5]); Sophokles schildert, wie die Götter mit den Statuen auf ihren Schultern aus Troia kurz vor dessen Eroberung abziehen[6]), und allgemein ist der Glaube ver-

---

188 meint, dass diese Vorstellung noch Homer fremd gewesen sein müsse, da sie seiner ganzen Auffassung von der Beweglichkeit der Götter widerspreche. Aber ein noch weit grösserer Widerspruch ist es, dass ein und dasselbe göttliche Wesen in einer Vielheit von Statuen wohnen, unter einer Menge von ἐπωνυμίαι, und zwar unter jeder als ein anderes Wesen verehrt werden sollte (Nägelsbach, Nachh. Theol. 122 f.). Und doch fordert Hermes (Arstph. *Plut.* 1153 ff.) den Karion nacheinander auf, ihn als Στροφαῖος, Δόλιος, Ἡγεμόνιος, Ἐναγώνιος zu 'errichten'; die Vorstellung ist also, dass derselbe Gott, der eben wie im Epos eine sich frei bewegende Persönlichkeit hat, doch zugleich in allen ihm von Menschenhand errichteten Statuen wohnt. Das ist keineswegs bloss komische Verdrehung; vielmehr hat das nicht nur das Heidentum von seinen Göttern und Heroen, sondern auch der katholische Volksglauben von seinen Heiligen angenommen: diese Götter Heroen und Heiligen sollten in ihren Statuen und Bildern, aber auch im Himmel wohnen und auf Erden ihren Schützlingen helfen. Bei Dichtern vollends darf aus solchen Widersprüchen gar nichts gefolgert werden; namentlich die griechischen haben sich nie vor ihnen gescheut, sofern sie die Kunstwirkung nicht beeinträchtigten. Hätte man sie auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, so wären sie schwerlich um ein Mittel verlegen gewesen, ihn zu heben, sie hätten z. B. sagen können, dass die Götter zwar überall frei umherschweifen, aber doch mit Vorliebe ihren Aufenthalt in den ihnen ähnlichen Statuen nehmen, wie sie willkürlich ja auch zeitweilig in ihren Tempeln wohnen, ϑ 362; η 81; Hom. *h* 2_{169}; 5_{28}; $_{302}$. — Ueberliefert ist freilich die primitive, den geläuterten Vorstellungen der Dichter nicht mehr recht entsprechende Auffassung im ionischen Epos begreiflicherweise ebensowenig als im Drama (Eur. *fr.* 1130, wo sie bekämpft wird, gilt als christliche Fälschung); aber das ist kein Grund, das hohe Alter dieser ganzen Vorstellung, welches durch die mit den Gottesbildsäulen vorgenommenen Riten erwiesen wird, zu bezweifeln.

[1]) Vgl. die wunderthätigen Bilder z. B. der Athena in Siris, Str. VI 1_{14} S. 264 (über das troische Palladion s. auch *VA* 2_{173} u. o. *[S. 693]*), der Hera am argivischen Heraion (Hdt. 6_{82}), der messenischen Artemis (Paus. IV 13_{1}) und des Adranos, das schwitzte (dies ist auch sonst Zeichen bei Götterbildern, vgl. z. B. Cic. *div.* I 34_{74} [Herakles in Sparta]; Hdt. 7_{140} u. s. w.) und dessen Lanze zitterte, während Timoleon die Karthager schlug (Plut. *Timol.* 12 a. E.), und das Gnadenbild des Neryllinos in Troas (Athenag. *s* 26 S. 138 f. Otto). Die Aigineten schicken den Thebanern (Hdt. 5_{80} f.) und den bei Salamis versammelten Griechen (ebd. 8_{64}; $_{83}$ f.) den Aiakos und die Aiakiden, d. h. deren Kultbilder zu Hilfe. Oft heisst es, dass Statuen sich gedreht haben; vgl. z. B. Athen. XII 21 521 e nach Herakl. Pont. *FHG* II 199 b (Hera in Sybaris, als an ihrem Altar die Anhänger des Telys gemordet sind); Dion Kass. 54_{7} (Athena auf der Akropolis; vgl. was derselbe 39_{20} von dem νεὼς Ἥρας und 46_{33} von der Augustusstatue erzählt). Wenn Götterbilder bisweilen durch Maschinerien beweglich gemacht wurden (Back, *Graec. caerim., in quibus hom. deorum vice fungeb.* S. 9 f.), so hatte dies wahrscheinlich oft den Zweck, Scheinwunder hervorzurufen. Wachstafeln, auf denen Gelübde verzeichnet waren, wurden bisweilen den Statuen ans Knie geheftet, Iuv. 10_{55} u. aa. Von einer zauberhaften Statue spricht Luk. *Philops.* 19, ebd. *deor. conc.* 12 von einer Statue des Athleten Polydamas in Olympia, die Fieberkranke heile, und die ebd. erwähnte Statue des Theagenes auf Thasos muss ebenfalls als von ihrem Heros bewohnt gedacht worden sein, da derselbe durch ihr Herabfallen einen Nebenbuhler, der die Statue geprügelt hatte, getötet haben soll (Dion Chrys. 31 S. 377_{10}); vgl. Weicker, *De Siren.* S. 43 ff. Andere Beispiele sammeln Bötticher, Tekt. 1852 B. IV Anm. 58 auf S. 126; Friedländer, Sittengesch. III 1871 502 f. Ganz allgemein sagt Iustin. *resurr. fr.* 5 S. 518 Otto, den εἴδωλα (= θεοί) sei nach heidnischem Glauben alles möglich. — Ueb. das Baden der Götterbilder s. o. *[821_{2}]*.

[2]) Dies geschah mit den θεοὶ ἐξ Ἄργους, d. h. Poseidon, Herakles, Zeus und Athena, in Aigion, Paus. VII 23_{11}; über die Statue des Neryllinos in Troas s. Athenag. *suppl.* 26.

[3]) Aisch. ἑπτ. 95 (vgl. 211); Lasaulx, Stud. d. klass. Altert. 154_{100}.

[4]) Nach Cic. *Verr.* IV 43_{94} war die Statue des Herakles in Akragas schon etwas abgeküsst.

[5]) So Sulla's gegen das Bild der Athena in Alalkomenai, Paus. IX 33_{6}. Paulus wird es als Frevel ausgelegt, dass er die Göttlichkeit der Götterbilder leugnet, *acta ap.* 19_{26}.

[6]) *fr.* 414.

breitet, dass die Götter bei drohendem Unheil[1]) oder auch durch Zaubersprüche gelockt aus den Tempeln weichen, also doch wohl aus den Statuen, durch deren Fesselung man daher die Gottheit an der Stätte festhalten[2]), durch deren Misshandlung man die Götter bestrafen[3]) zu können glaubte. Auch solche Gebräuche wie der, dass man vor dem Bilde der Gottheit würfelte[4]), und Legenden wie die von der antiochenischen Artemisstatue, die gefordert haben soll, dass man sie an die alte Stelle zurückbrächte[5]), beweisen, dass man das Kultbild nicht bloss als Symbol oder Abbild der Gottheit, sondern geradezu als Fetisch, als ihren Sitz betrachtete. Man erklärte sich die Möglichkeit dieser Erfüllung teils durch die Zeremonie der *ἐπίκλησις* oder Consecratio, durch die das göttliche Wesen in das Bild hineingezaubert werde[6]), teils aber — und dies entspricht weit mehr den Anschauungen der neuen Zeit — durch die Annahme, dass die Gottheit besonders gern in solchen Statuen weile, die ihr ähnlich seien[7]). Der Künstler, in dessen Seele die Gottheit sich hinabsenkt und der wiedergibt, was in ihm lebendig gewesen ist, wurde also im eigentlichen Sinn ein Gottesmacher[8]). Der Vorgang ist für diese Religion der Kunst typisch.

Aber nicht allein die Kultstätte, auch der Kult selbst änderte den Charakter. Sich demütigenden Bussübungen zu unterwerfen, Weiber und Töchter zu prostituieren, mit Hilfe von Zauberei dem Feinde zu schaden, verspürte dieser thatenfrohe, ehrliebende und aufgeklärte Adel begreiflicherweise sehr wenig Neigung. Die umständlichen und düsteren Sühne- und Reinigungsvorschriften wurden, soweit sie nicht die für die Feste und

---

1) So z. B. Aisch. *ἑπτ.* 218; Eur. *Tr.* 25.

2) Enyalios und Aphrodite Morpho *[§ 300]* in Sparta, Paus. III 15_7 u. $_{11}$; Dionysos in Chios und Artemis in Erythrai, Polemon *FHG* III 146_{30}; Eurynome in Phigaleia, Paus. VIII 41_6; Aktaion in Orchomenos, Paus. IX 38_5; vgl. die rhodische (Eust. Dion. *P* 504) und die tyrische (Plut. *qu. Rom.* 61) Sitte und im allgemeinen Lobeck, *Agl.* 275. Curtius, *Mem. dell' inst.* II 1865 S. 374 hält die Ketten der Morpho für ein missverstandenes orientalisches Symbol. — Vgl. auch M. Mayer, Gig. u. Tit. 42_{56}.

3) Pan wird in Arkadien mit Zwiebeln geworfen; Theokr. 7_{106}; über ein hölzernes Hermesbild s. Babr. 119 und im allgem. L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. II 64.

4) Vgl. Welckers Bemerkungen (AD III 1—24; Würfelorakel vor Pallas Athene und vor der Palme Apollons) bei der Besprechung zweier allerdings nicht sicher hierher gehörigen Vbb. — Als orakelgebend erscheinen die Statuen auch sonst oft; viele der o. *[S. 981₁]* gesammelten Wunder sind Vorzeichen. Vgl. noch, was Paus. VII 22_3 von Hermes in Pharai *[§ 299]* und Macr. *S* I 3_{13} von den Fortunae in Antium erzählen. An der Statue des Neryllinos scheinen Heilorakel eingeholt zu sein; vgl. Athenag. *suppl.* 26; Deubner, *Incub.* 10. — Ueber eine verwandte arabische Sitte (Pfeilorakel) s. Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 132 f.

5) Liban. 11 (I 306 R.). Dasselbe wird ebd. (S. 308 R.) von Zeus Kasios erzählt.

6) Min. Fel. 23_{13}; 27_1; Tert. *apol.* 12; *idol.* 15; *spect.* 13. Auch die assyrischen Priester scheinen eine besondere Zeremonie gehabt zu haben, durch welche das von Menschenhand gefertigte göttliche Bild selbst göttlich wurde; vgl. die von Ball, *Proceed. soc. bibl. archaeol.* XIV 1892 153—162 besprochene und übersetzte Urkunde.

7) Durch einen mystischen Zusammenhang zwischen Bild und Idee suchen auch Plotin (IV 3_{11} Porph. = 26_{11} Kirchh.; Zeller V[3] 626) und Iamblichos *περὶ ἀγαλμάτων* vgl. Io. Philop. bei Phot. 215 S. 173 b_8; Zeller V 697) die Beseeltheit der Statue zu erklären.

8) Es wird dies nicht allein von heidnischen und christlichen Gegnern der Ansicht von der Beseeltheit der *εἴδωλα* als absurde Konsequenz derselben direkt ausgesprochen, sondern liegt versteckt in vielen Aeusserungen, die keineswegs polemisch sind; s. z. B. Quint. XII 10_9 vom olympischen Zeus des Pheidias: *cuius pulchritudo adiecisse aliquid etiam receptae religioni videtur: adeo maiestas operis deum aequavit.* — So erklären sich auch die Ueberlieferungen von Statuen, die nach einem Traumbild geschaffen seien, wie die des Sosipolis (Paus. VI 25_4) und der Demeter Melaina (Paus. VIII 42_7).

das Gebet vorgeschriebene geistige und körperliche Reinheit[1]) betrafen oder als hygienische Massregeln weiter in Gebrauch blieben[2]), grossenteils vergessen; in den homerischen Gedichten kommen sie überhaupt nur noch als accessorische, fast symbolische Riten[3]) neben der neuen Art der Gottesverehrung vor; ernstliche Bedeutung haben sie hier nicht mehr, der Totschläger Theoklymenos kommt anstandslos zu dem opfernden Telemach[4]). So aufgeklärte Ansichten herrschten freilich nur in den geistig am höchsten stehenden Kreisen, und zwar, wie es scheint, vorzugsweise in Ionien. In den Sagen, die im Mutterland entstanden, sind die Mordsühne und die übrigen Reinigungen noch höchst bedeutungsvolle Zeremonien; und als solche hat sie hier auch das Publikum aufgefasst, so dass, als man sich später, im VI. Jahrhundert, zeitweilig vom Epos abkehrte, neue Religionsformen sich an diese Reste des alten Aberglaubens anknüpfen konnten. Aber die Zauberei trat auch hier zurück; die Zeremonien wurden ethisch umgedeutet. Opfer und Gebet wurden wieder die Hauptsache im Kultus. Freilich war auch in dieser Beziehung die Periode des überwiegenden Dämonenglaubens nicht vorübergegangen, ohne tiefe Spuren hinterlassen zu haben. Dass rituelle Mängel den Erfolg des Gebetes beeinflussen, ist noch in der Zeit der höchsten Blüte die zwar nicht unangefochtene, aber doch im ganzen herrschende Vorstellung gewesen[5]). Aber alles in allem ist das Gebet nicht ein Mittel, die Götter zu zwingen, keine Zauberformel. Dem Dämon hatte man überwiegend als einem Feinde gegenübergestanden, den man schwer und nur durch schimpfliche Demütigungen sich geneigt machen, eher überlisten und bezwingen könnte. Jetzt bestand ein ethisches Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit: so gross der Machtunterschied empfunden wird, so paktieren sie doch auf gerechter Grundlage. Denn einen praktischen egoistischen Zweck verfolgt auch der Opferer: er leistet dem Gott ein Opfer und stellt im Gebete die Gegenforderung auf, die er freilich nur von der Gnade und höchstens, so zu sagen, von dem Anstandsgefühl der Gottheit erhofft. Das Opfer gilt, abgesehen von einzelnen Ausnahmen, die als Reste einer untergehenden Anschauung fortbestehen, als Nahrung der Gottheit[6]); es wird als Geschenk dargebracht, wie der Arme dem mächtigen Gebieter Lebensmittel bringt, um sich seine Gunst zu erhalten. Die Griechen sprechen dies auch direkt aus: *δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας*[7]). Statt der Opfer konnten auch andere Geschenke dargebracht werden; die Tempel schmückten sich mit

---

[1]) Reinen Sinn und reine Hände verlangen *ἐ κ ἡ* 337 zum Gebet: *ἁγνῶς καὶ καθαρῶς*. Ueber körperliche Reinheit vgl. *Il.* 9_{171}; *Π* 230; *Ω* 302 ff.; *β* 261; *μ* 336; *ρ* 48 (*ὑδρηναμένη καθαρὰ χροῒ εἵμαθ' ἑλοῦσα*). Dem ironischen V. *ξ* 406 liegt die Vorstellung zu Grunde, dass der Frevler nicht zu den Göttern beten dürfe. Vgl. auch Xenophan. 1_{13} ff., wo freilich schon jüngere Vorstellungen mitsprechen können.

[2]) Ueber die Reinheitsvorschriften der klassischen Zeit s. L. Schmidt, Eth. I 118 ff.

[3]) Vgl. das *ἀπολυμαίνεσθαι*, *Α* 313 ff., und die Schwefelreinigung des Hauses nach dem Freiermord, *χ* 494.

[4]) *ο* 257. Die *Aithiopis* kennt die Blutsühne des Achilleus für Thersites' Tod; auch eine bald nach 590 gedichtete Form der Ixionsage setzt die Blutsühne voraus.

[5]) Vgl. z. B. Hsd. *ἐ κ ἡ* 726.

[6]) S. z. B. *Α* 317; *Θ* 549 ff.; *α* 26. Vgl. Hom. *h* 3_{131} *ὀδμὴ γάρ μιν ἔγειρε καὶ ἀθάνατόν περ ἐόντα*. — Ausnahmen sind besonders die symbolischen Opfer der Weinspende, *Γ* 300, und das Eberopfer beim Eide Agamemnons, *Τ* 268.

[7]) Hsd. *fr.* 247. Um die Unüberwindbarkeit des Todes zu bezeichnen, sagt Aisch.

Weihgeschenken: so sehr ist die Überzeugung durchgedrungen, dass nicht durch Zauberei, sondern nur durch die Anbahnung eines sittlichen Verhältnisses die Huld der Götter gewonnen werden könne. Ganz durchgeführt wurde freilich auch diese Anschauung nicht[1]), und die Sittlichkeit nach dem Grundsatz des Do ut des, diese prahlerische Frömmigkeit, die in den Weihgeschenken sich selbst, ja noch mehr, den materiellen Überfluss des Gebers zur Schau stellte, ist noch recht kindlich. Aber gegenüber den unsittlichen Empfindungen der Furcht und der Hoffnung auf Betrug war diese, wenn auch niedere Sittlichkeit, ein grosser Fortschritt; und wenn die neue Auffassung auch weder in dieser Zeit noch später ganz zur Anerkennung kam, so hat sie doch alle religiösen Neubildungen beherrscht. — Aber das Opfer war nicht die einzige Beschäftigung des Adels, der sich an den Festtagen auf dem geweihten Platze zusammenfand. Hatte man den Göttern geopfert, so rüsteten sich die Ritter zum Tournier, ihre Kriegstüchtigkeit sowohl zu üben als zu zeigen. Auch diese Kampfspiele hatten religiöse Bedeutung; ja, oft haben sie die lugubren Riten ersetzt, mit denen man früher die Unterirdischen zu besänftigen suchte. Als Sühne für die gesteinigten Phokaier wurde in Agylla ein *ἀγών* gestiftet[2]): ähnliche Gründe haben aller Wahrscheinlichkeit nach oft Anlass zu Kampfspielen gegeben. Die grossen Festspiele, deren Stiftung ein charakteristisches Merkmal dieser Periode ist, haben sich wenigstens z. T. aus alten Trauerzeremonien entwickelt. Deshalb wurde es auch üblich, das feierliche Begräbnis mit Festspielen zu beschliessen. Auch hier ersetzen dieselben ohne Frage die demütigenden Gebräuche, mit denen man einst die Psyche des Verstorbenen davon abzuhalten suchte, seinen Angehörigen zu schaden. — Aber fast noch wichtiger als diese Kampfspiele wurde für die Ausgestaltung der Religion ein anderes Spiel, das anfangs das Opfermahl würzte, später aber ein eigener Teil des Agon wurde: zum Fest gehört auch des Sängers Lied. Er trägt die alte Legende vor, aber in einem ganz anderen Geist. Die Männer, von denen einst überliefert war, dass sie die Gnadengaben von den Dämonen bekamen oder sie ihnen abzwangen, erhielten die Züge ihrer kriegerischen Nachkommen: sie wurden kühne Streiter, die den Ruhm ihres Hauses begründet. Häufig trat auch eine wesentliche materielle Veränderung der alten Überlieferung ein: indem die Kulte nach politischen Rücksichten übertragen und mit anderen verschmolzen wurden, entstand eine Vermischung auch der zu ihnen gehörigen Legenden: aus mehreren alten wurde eine ganz neue gebildet. Das ist der Ausgangspunkt aller Sagenkreise. Diese neue Sage wurde ebenso geglaubt, wie die alte Legende: denn der Dichter sang begeistert von der Muse[3]), sie oder andere Götter

---

fr. 161: Alle Götter lieben Geschenke, nur Thanatos nicht.

[1]) Am reinsten ist sie es bei Homer; s. Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[2] 323. Die Götter fordern hier Vertrauen (z. B. *P* 561; *Υ* 100; *φ* 364; *υ* 38—51) und deshalb auch Gehorsam (*Α* 216; *Ω* 139 f.) freilich noch nicht als oberste Leistung, aber doch als etwas für den Erfolg dieser letzteren, des Opfers, Wesentliches.

[2]) Hdt. I 167.

[3]) Z. B. *B* 485 *ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι . . . ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν.* Bis zum Ausgang des Altertums kommt diese Anschauung immer wieder zum Ausdruck; vgl. z. B. Dion Chrys. 1 (I S. 12 f. Ddf.) und 36 (II 59 Ddf.). — Etwas

haben ihm den Gesang gelehrt[1]): er heisst *θέσπις*[2]), *θεῖος ἀοιδός*. Seine einzige Beglaubigung war aber die Schönheit seines Gesanges: deutlich spricht sich auch hier aus, dass die Religion von der Kunst gestaltet, dass die Kunstgesetze das eigentlich regulierende Prinzip in ihr waren. Wie der bildende Künstler, so wurde auch der Dichter, und zwar er anfangs in noch weit höherem Grade, ein Gottesschöpfer. Hierbei waren nun wieder dieselben Fürsten sein Modell, nach denen er auch die Heroen geformt hatte; das war um so natürlicher, da die Götter ebenfalls Ahnherren dieser Fürsten sein sollten. Denn es ist für diese Religionsstufe charakteristisch, dass die Ritter und Fürsten sich alle auf einen Gott, und zwar in letzter Linie alle auf Zeus zurückführten[3]). Der Himmelsvater wurde das Urbild der weltlichen Herrscher, die Götterfamilie auf dem Olympos eine idealisierte ritterliche Hausgenossenschaft. Es kann nicht bezweifelt werden, dass die später zu beschreibende Organisation des Götterrates als freies Gebilde der schaffenden Dichtkunst in allen wesentlichen Punkten in dieser Zeit entstand.

Gestalten dieser Art sind nicht mehr rein intramundan; mit einem Teil ihres Wesens müssen sie, wo nicht über, so doch hinter der Natur stehen. Es gibt etwas in ihnen, was dem Menschen nur durch eine Offenbarung zu Teil wird. Vom Standpunkt des Dämonenglaubens — der aber, wie gesagt, ganz rein in Griechenland nie bestanden hat — gibt es, genau genommen, keine Offenbarung: die Naturerscheinungen, die man durch Zauberei herbeiführen oder beseitigen will oder deren man sich beim Zauber bedient, sind entweder die Gottheiten selbst oder deren unmittelbare physische Wirkung, von einer Offenbarung kann aber erst da die Rede sein, wo Gottheitsbegriff und Naturvorstellung einander gegenüber gestellt werden können. Dazu bedarf es bei primitiver Begriffsentwickelung schon eines beträchtlichen Abstands. Ohne Frage ist diese Differenz zwischen der natürlichen Erscheinung und dem Göttlichen schon während der boiotisch-euboiischen und während der kretischen Kultur, ja selbst in noch älteren Perioden der Religionsgeschichte gefühlt worden: in gewissem Sinn enthält die Stiftungslegende dieser Zeiten schon eine Art Gottesoffenbarung. Aber erst durch die Ausgestaltung der Götter zu persönlichen Wesen wurde die Offenbarung der Gottheit eines der wichtigsten Gebiete der Religion. Dichter und Künstler, welche die Gottheit offenbarten, sind schon deshalb als die hauptsächlichsten Begründer der neuen Religion zu betrachten. Indessen verkündeten sie überwiegend nur das Wesen der Gottheit, wie sie es in den Begebenheiten der Vergangenheit und in den Erscheinungen der Gegenwart erkannten. Innerlich begründet ist diese Beschränkung freilich nicht: dieselbe göttliche Macht, die dem Dichter den Schleier von der Vorzeit und Gegenwart lüftet, hätte ihm auch die

---

anders ist die Auffassung bei Pind. *N* 3, *τᾶς ἀφθονίαν ὄπαζε μήτιος ἁμᾶς ἄπο*. Vgl. SEEBECK, Rh. M. n F. III 1845 513.

[1]) Z. B. *θ* 43; vgl. Hsd. *fr.* 217 *Μουσάων, αἵτ' ἄνδρα πολυφραδέοντα τιθεῖσι | θέσπιον, αὐδήεντα* und *θ* 480 *οὕνεκ' ἄρα σφέας | οἴμας Μοῦσ' ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φῦλον ἀοιδῶν.*

[2]) Z. B. *ρ* 385 u. o.

[3]) Daher heissen die *βασιλεῖς διογενεῖς, διοτρεφεῖς* (att. *διειτρεφής*), *Διὶ φίλοι*: *A* 279; *B* 197; *Z* 159; *I* 38; 98; *P* 251.

Zukunft erschliessen können[1]). Vereinzelt sind auch wohl schon in dieser Zeit die Vates-Sänger zugleich Vates-Propheten gewesen. Aber im allgemeinen hat die Kunst dieses Gebiet nicht betreten; nur insofern als die Orakel oft äusserlich metrische Form hatten, zeigt sich auch hier ein gewisses Übergreifen. Desto deutlicher wird hier wieder, dass das treibende Element bei der Bildung der neuen religiösen Vorstellungen die Kunst war. Während die Gottesvorstellungen und die eine Seite der praktischen Religion, der Verkehr der Menschen mit der Gottheit, sich unter dem Einfluss der Kunst völlig änderten, blieb ihre andere Seite, der dem Einfluss der Kunst beinahe vollständig entzogene Verkehr der Gottheit mit den Menschen wesentlich auf die Formen beschränkt, die im alten Dämonenglauben aufgekommen waren[2]). Ja es sind, abgesehen von der eigentlichen Nekromantie, die — jedoch erst nach unserer Periode — in der allgemeinen Orakelform der Inkubation aufgegangen ist, keine Arten der Gottesbefragung für die ältere Zeit zu erschliessen, die nicht auch in öffentlichen Kulten noch der Blütezeit vorkämen. Wohl werden Zweifel gegen die Wahrheit der Wahrsagungen laut[3]); gerade dasjenige Gebiet der antiken Mantik, nach dem diese heisst, die enthusiastische Prophezeiung, tritt in der älteren Aufklärungszeit, bei Homer, entschieden zurück[4]). In Träumen[5]), Vogelzeichen[6]), Donner, in ungewöhnlichen Naturerscheinungen wie dem 'Blutregen'[7]), ja selbst in gewöhnlichen körperlichen Ausscheidungen wie dem Niesen[8]) erkennen auch die aufgeklärten Dichter der ionischen Epen unbedenklich *σήματα* oder *τέρατα*, in denen die Gottheit, wenngleich keineswegs immer zuverlässig, ihre Beschlüsse kundthut. Orakelstätten selbst mit so skurrilen Massregeln der Gottesbefragung wie Delphoi und Dodona werden öffentlich anerkannt; hier verstummt selbst die Kritik des Epos[9]). Delphoi, das doch in den Perserkriegen eine bedenkliche Rolle gespielt hatte, wird in der Tragödie[10]) oft als wahrhaft gepriesen und selbst von dem strengen Thukydides, der sonst über die Seher sehr ungünstig urteilt[11]), mit Achtung erwähnt[12]). Zweifellos ist es in allen diesen Fällen die lokrisch-minyeisch-thessalische Periode, die Zeit des politischen Heldenliedes, deren Urteil in dieser Beziehung die

---

[1]) Dem Hsd. (Θ 31) geben die Musen zu singen *τά τ'ἐσσόμενα πρό τ'ἐόντα*. Andere Stellen, in denen die Musen als Verkünder der Zukunft erscheinen, sammelt Decharme, *Mus.* 45.

[2]) Neu scheint jedoch die Eingeweideschau, die von Theogn. 545 und Aisch. *Prom.* 498 erwähnt wird. Vgl. Riess, *Transact. Am. Journ. phil.* XXVII 1896 22 f. Unter den national gewordenen griechischen Kultformen der Blütezeit ist dies wahrscheinlich die zuletzt aus dem Orient entlehnte.

[3]) Z. B. Hsd. *fr.* 197 *μάντις δ'οὐ νύ τίς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, ὅς τις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο.*

[4]) Ueber Theoklymenos s. o. *[926₂ ff.]*. Häufiger sind Ahnungen; z. B. des sterbenden Patroklos, *Π* 851, des sterbenden Hektor, *X* 358, des Amphinomos, *σ* 154.

[5]) *Α* 62; *Β* 22; *Ε* 149 (Eurydamas *ὀνειροπόλος*); *Ψ* 65; *δ* 796; *ξ* 495; *τ* 535.

[6]) *Μ* 200 ff.; *Ν* 821; *β* 158; *ο* 160 ff.

[7]) *Λ* 53; *Π* 459; vgl. Hsd. *ἀσπ.* 384.

[8]) *ϱ* 541; vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 166 u. o. *[887₈]*.

[9]) Dodona's Eiche wird *ξ* 327; *τ* 296; Delphoi *Ι* 405; *ϑ* 79 erwähnt. — Dass auch diese Orakel oft keine rechte Auskunft wissen, war natürlich nicht unbekannt; Hom. *h* 3₅₄₁ erklärt es damit, dass nur derjenige, der mit guten Vorzeichen zum Orakel kommt, d. h. wahrscheinlich, wer richtige Fragen stellt (Nägelsbach, Nachhom. Theol. 187), eine ihm nützliche Antwort erhält.

[10]) Z. B. Aisch. *Eum.* 615; *Choeph.* 559; *Pers.* 800 ff.; *fr.* 350₅; vgl. Eur. *Ion* 1544.

[11]) Klix, Thuk. u. die Volksrelig. 28.

[12]) Ebd. 10.

klassische Zeit beeinflusst hat und, soweit es sich um private Prophezeiungen handelt, den Aberglauben noch heute beeinflusst.

2. Die Blütezeit des ionischen Epos. Höhepunkt der Beeinflussung der Religion durch die Dichtkunst.

Die Zeit des ionischen Epos ist die erste griechische Periode, die wir aus gleichzeitigen Quellen kennen; aber es ist nicht möglich und auch nicht nötig, sie nur nach diesen zu beurteilen. Religiöse Ideen, die infolge der persönlichen Lebensansichten der Dichter der *Ilias* und *Odyssee* oder auch infolge eines blossen Zufalls in den beiden erhaltenen Gedichten sich nicht finden, können in anderen ausgesprochen gewesen sein, und da diese Epen nachweislich einen sehr tiefen Eindruck auf das griechische Leben gemacht haben, so werden vielleicht auch später Vorstellungen laut, die in der religiösen Vorstellung des Epos wurzeln und nur aus dieser zu verstehen sind. Sophokles z. B. steht nicht allein selbst in vielen Beziehungen auf dem Standpunkt des Epos, sondern er stellt viele seiner Helden auf diesen Standpunkt, für den er deshalb ein wichtiger Zeuge ist, zumal er, schon in einer Zeit gärender Zweifel lebend, gar manches ausspricht, was die alten Epiker als selbstverständlich voraussetzen. Aber auch bei Aischylos, bei den Lyrikern, ja selbst bei Euripides finden sich wertvolle Winke für das Verständnis der dem Epos zu Grunde liegenden Vorstellungen, obgleich bei diesen Schriftstellern, namentlich bei dem letzteren, daneben andere weit jüngeren Ursprunges stehen, die nur durch Kombination gesondert werden können. Es ist ein wesentlicher Mangel vieler Arbeiten über die religiösen Ansichten Homers, dass sie diese Beziehungen ignoriert und sogar Gegensätze angenommen haben, die nicht existieren.

Der grössere Teil der neueren Litteratur besteht aus Monographien über einzelne Gebiete der homerischen Götterlehre und ist daher bei der Besprechung dieser Gebiete aufzuführen. Von den älteren Gesamtdarstellungen ist höchstens Haupt, Hom. vom Standp. d. Entwickel. d. allgem. relig. Id. aus betrachtet und erklärt, Zeitschr. f. Altertumsw. III 1836 1161—1173 zu nennen; die übrigen sind durch die beiden grossen Hauptwerke C. F. Nägelsbachs [1) Homer. Theologie. Nürnb. 1840; 3. Aufl. bearbeitet von G. Autenrieth 1884; 2) Nachhomerische Theologie, Nürnb. 1857] veraltet. Beide Werke, namentlich das erstere, enthalten sorgfältige Sammlungen des Materials, aber in dessen Verwertung hat Nägelsbach einen der schlimmsten Fehler nicht vermieden, der in einem derartigen Werk gemacht werden konnte: er legt fortwährend den Massstab moderner religiöser Ideen an und überträgt so mittelbar, an manchen Stellen aber auch geradezu moderne Begriffe in die antiken, die er deshalb vielfach nicht nur nicht versteht, sondern bisweilen sogar fälscht. Dieser Fehler wurde früh erkannt und rief mehrere Gegenbearbeitungen hervor, unter denen Teuffel, Die homer. Theol. u. Eschatologie, Einladungsschr. d. Stuttg. Gymn. 1848 = Stud. u. Charakt. 1—44 relativ die beste ist; im allgemeinen haben auch diese Arbeiten die Frage nur wenig gefördert, weil die Forderung der Fernhaltung moderner Begriffe zwar theoretisch leicht aufzustellen, aber erst nach sehr umfangreichen Vorstudien zu erfüllen ist. Diese hat auch J. Girard, *Le sentiment rel. en Grèce d'Homère à Eschyle*, Par. 1869 nicht angestellt. Weit verdienstvoller sind mehrere der 'populären Aufsätze' von K. Lehrs, Leipzig 1856 und besonders viele einzelne Beobachtungen in Rohdes 'Psyche' (2. Aufl. 1898) und in desselben Forschers Rede 'Die Religion der Griechen', Heidelb. 1895. Seitdem erschienen zwei Schriften über Homers Religion im allgemeinen: Troost, Das sittliche Bewusstsein des homer. Zeitalters, Frankenst. i. Schl., Progr. 1896; H. Haas, Der Zug zum Monotheism. in den hom. Epen und in den Dichtungen des Hsd., Pind. und Aisch., Arch. f. Religionswissensch. III 1900 52 ff., die wenigstens an dieser Stelle erwähnt sein mögen.

α) Die Weltordnung. Moira.

281. Das politische Heldenlied hatte Göttergestalten gebildet, die unendlich viel schöner waren, als alle religiösen Gebilde der boiotisch-euboiischen Zeit. Freilich, geschaffen für die Grossen dieser Welt und nach ihnen, konnten diese Himmlischen auch nur von ihnen wahrhaft verehrt werden. Diese Götter verlangten Opfer, viele Opfer, wie sie nur der Begütertste darzubringen vermochte: nach dem Werte der dargebrachten Opfer richtete sich die himmlische Gnade; der Arme hatte wenig Hoffnung darauf, er hatte überhaupt kein Verhältnis zu den Göttern[1]). Auch inner-

[1]) Teuffel, Stud. u. Char. S. 16.

lich waren ihm diese fremd: sie entsprachen der Stimmung ihrer Nachkommen, denen sie in ungebrochener Genussfähigkeit und Willenskraft glichen; den Niedrigen konnten sie nicht aufrichten. Von religiösem Standpunkt aus ein Mangel, und nicht der einzige. Bei fröhlichem Becherklang und Waffenklirren wird sich das letzte Geheimnis, das einer Zeit zu ergründen bestimmt ist, nicht enthüllen, wer nie sein Brot in Thränen ass, die himmlischen Mächte nicht kennen. Die Griechen sind über diese Stufe hinausgekommen. An die Stelle des Adelsbundes, des Fürstenhauses ist die politische Gemeinde getreten: die Kunst hat das Vaterland im Heros und in der Gottheit idealisiert. Athena ist dem Athener des fünften Jahrhunderts unter manchem anderem auch der Ausdruck von alle dem gewesen, was Athen gross gemacht hat.

Unterdessen aber hatte in Ionien die Kunst und die von ihr bestimmte Religion einen anderen Schritt gethan, der beiden eine weitere Aussicht erschloss. Die Vaterlandsliebe kann ein Mittel sein zur Erreichung eines hohen Zieles, aber, als Ziel aufgefasst, ist sie nicht das Höchste, am wenigsten in der Kunst und in der Religion. Hier steht über dem Vaterland und dem Volkstum die Menschheit. Die griechische Dichtung erklomm die höchste ihr beschiedene Stufe, als sie ihre Aufgabe darin fand, im Individuellen das allgemein Menschliche darzustellen. Dies Ziel haben bereits die Dichter der beiden grossen Epen nicht allein sich gesteckt, sondern auch erreicht. Die Heroen, die Gottheiten sind universelle Menschheitsideale geworden, der Ausdruck für das Unerfüllbare, das der Mensch ersehnt, für das Unbegreifliche, das er verstehen will.

Der künstlerisch empfindende Mensch sucht in der natürlichen und sittlichen Welt Ordnung; aber nicht überall findet er sie, die klügste menschliche Berechnung kann fehlschlagen, und Schuld und Sühne entsprechen sich in der Welt nicht immer so, wie es das sittliche Bewusstsein verlangt. In diese Lücken des physischen und ethischen Kausalitätszusammenhanges hat die Dichtkunst die Gottheit gestellt. Die wunderbare Regelmässigkeit der siderischen Bewegungen und des Lebens auf der Erde, das noch wunderbarere Eintreten von Naturerscheinungen, die diese Regelmässigkeit durchbrechen, findet in der Gottheit nicht weniger seine Erklärung wie das Bestehen des Sittengesetzes und die Nichterfüllung der aus dem moralischen Bewusstsein sich ergebenden Forderungen. Die Gottheit segnet die Erde, indem sie den Sonnenwagen heraufführt, und zerstört den Segen, indem sie die Erde erbeben lässt; sie lehrt die Menschen nach der Tugend streben und lässt doch den edlen Hektor untergehen. Uns sind diese aus den griechischen Dichtungen sich ohne weiteres ergebenden Vorstellungen so geläufig geworden, dass manche Neuere diese Entwickelung als die naturgemässe, ja notwendige angesehen haben. Ganz werden sie freilich nirgends fehlen, weil es vollkommen unkünstlerische Menschen nicht gibt; ausgebildet aber haben sie sich nur bei dem Griechen, und zwar nur bei dem Griechen der mit dem ionischen Epos beginnenden Blütezeit. Ihm, aber auch nur ihm, ist die Gottheit das wechselnde Unbekannte, das zu jedem *φαινόμενον* hinzugethan werden muss, damit die reale Welt der idealen, die in dem Gemüt des Künstlers vorhanden ist,

gleich werde. Die griechische Gottheit ist nicht in der Natur, wie man gesagt hat; im Gegenteil, sie ist das, was der Natur fehlt, um Kunst zu sein. Die griechische Gottheit während der Blütezeit ist auch nicht die idealisierte Natur oder die idealisierte Menschheit; aber sie macht beide zu Idealen. Sie ist der Überschuss der Dichterseele über die Natur.

Die ideale und die reale Welt, zu einer höheren Einheit verbunden, sind den Griechen, für die die ionischen Epen gedichtet sind, ein grosses Kunstwerk. Sie sind als Ganzes vollkommen: das wird zwar begreiflicherweise nirgends gesagt, aber es ist der Ausgangspunkt und die Voraussetzung von alle dem, was im folgenden darzustellen ist. In alter und neuer Zeit ist behauptet worden, Homer habe sich zum Begriff des Absoluten nicht erhoben: das ist ein folgenschwerer Irrtum. Natürlich ist es nicht die Aufgabe des Dichters, Begriffe zu entwickeln, am wenigsten den des Unendlichen, da nur das Beschränkte Objekt der künstlerischen Darstellung sein kann; aber etwas in sich Vollkommenes kennen die Aoiden; nur liegt es nicht da, wo man es fälschlich sucht, in der Gottheit. Das Absolute bei Homer ist die Welt. Seine Welt ist durch sich selbst, und sie ist so beschaffen, dass sie, obwohl in ewiger Veränderung begriffen, nie in einen Zustand kommen kann, in dem sie aufhören müsste, zu sein. In jedem Augenblick herrscht physische und sittliche Ordnung im ganzen, so sehr auch die einzelnen Teile davon abweichen mögen[1]), so sehr selbst die Ordnung im ganzen bedroht sein oder wenigstens erscheinen mag: ihrem innersten Wesen nach muss sie immer und ewig triumphieren. Diese Gesetzmässigkeit in der unendlichen Fülle der Erscheinungen, die Regelmässigkeit in der Mannichfaltigkeit, die zwar Geschöpfe und Schicksale in ewiger Abwechselung bildet, immer aber das Ähnliche aus dem Ähnlichen, Geziemendes aus Geziemendem hervorgehen lässt, ist dem Griechen dieser Zeit das Merkwürdigste an der Welt: immer wieder heben die Theogonien es hervor und suchen es in ihrer primitiven Weise zu erklären (o. S. 425 f.). Die Dichter der Ilias und Odyssee haben Hesiod nicht gelesen; wenn sie trotzdem völlig in dieser Weltanschauung mit ihm übereinstimmen, so ist diese nicht die eines einzelnen Mannes, sondern die gemeinsame Überzeugung der Gebildeten dieser ganzen Zeit.

Die Ordnung des Schicksals ist die *Μοῖρα* oder *Αἶσα*. Schon im Kult des überwiegenden Dämonenglaubens hatte diese Macht eine bedeutende Rolle gespielt[2]), die damals entstandenen mythischen Formen wirken in unserer Zeit noch nach. Aber daneben gibt es jetzt eine Auffassung der Moira, die in ihr die Summe des Weltgetriebes findet[3]). Frei-

---

[1]) Dieser im V. Jh. oft ausgesprochene (vgl. z. B. Hdt. 8_{109}; Xenoph. *mem.* I 4_6; vgl. II 3_{15}) Gedanke liegt unausgesprochen zwar, aber gewiss nicht unbewusst der Weltanschauung Homers zu Grunde.

[2]) S. o. *[880 f.]*.

[3]) Ueber Moira vgl. z. B. K. O. Müller, Proll. 247; Bumke, *De fato Homerico*, Braunsb. 1828; Schmalfeld, *De fato Homerico*, Eisleben 1836; Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[2] 116—141 (vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 143); Teuffel, Stud. u. Char. 26 ff.; Haentjes, Ueb. die Schicksalsidee bei Homer und den Tragikern, Progr., Köln 1848; Welcker, Gr. Götterl. I 182 ff.; A. Christ, Schicks. und Gotth. bei Hom., Innsbr. 1877; Cerrato, *Del fato nelle poesie Omeriche*, Tur. 1879. Weitaus die meisten dieser und der übrigen (teils von Nägelsbach-Autenrieth a. a. O. S. 426; Cerrato a. a. O. 123—125 aufgeführten, teils unten *[§ 291]* aufzuführenden) Untersuchungen, bekämpfen den von mir im fol-

lich kann diese Vorstellung nicht streng festgehalten werden: erstens wird die Moira, die ihrem Wesen nach unpersönlich und abstrakt sein sollte, in dieser Zeit, die sich selbst den Chronos als persönlich und materiell vorstellt, doch zugleich als Substanz und Person aufgefasst[1]), zweitens werden Begriffsumfang und Inhalt noch nicht streng geschieden. Wie etwas später *κόσμος* einerseits die Summe, den Inhalt der Welt, andererseits aber auch den sie umfangenden Himmel bezeichnet, so ist die Moira, die nichts als die Welt, von einer einzelnen Seite her, als Getriebe, aufgefasst, bedeutet, zugleich die Macht, die dieses Getriebe begrenzt. Wie der Kosmos als Himmel nach der späteren Auffassung durch seinen Umschwung Ursache aller Bewegung wird, so verursacht die *Μοῖρα* als Schicksalsmacht das gesamte Weltgetriebe. In beiden Fällen ist aber die Verursachung mittelbar. Das Eintreten des Schicksals wird durch die Götter vermittelt und verbürgt[2]). Im allgemeinen zwar ist diese Vermittlung nicht zu merken und nicht einmal notwendig[3]): was geschehen muss, vollzieht sich von selbst. Aber wie die Welt so ist auch ihre Moira, obschon zum ewigen Bestand und Sieg[4]) bestimmt, doch fortwährend bedroht. Öfters heisst es bei Homer, dass leicht etwas *ὑπέρμορον*, *ὑπὲρ μοῖραν*, *ὑπὲρ αἶσαν* hätte geschehen können[5]), ja vorübergehend kommt sogar die Schicksalsmacht wirklich ins Wanken: *ὑπὲρ αἶσαν* sind die Achaier eine kurze Zeit im Vorteil[6]), und Aigisthos hat *ὑπὲρ μόρον* des Agamemnon Gattin gefreit[7]); dann eben tritt das Walten der Götter und, wenn wie im letzteren Fall der Thäter gewarnt ist, das göttliche Strafgericht ein[8]).

---

genden verteidigten Standpunkt, zu dem Nägelsbach in den späteren Auflagen seiner homerischen Theologie gelangt war; so insbesondere auch die neueste gründliche Arbeit von Bohse, Die Moira bei Hom., Berl. 1893, Progr., die eine ausführlichere Widerlegung verdiente, als sie an dieser Stelle gegeben werden kann.

[1]) Moira z. B. *T* 87 *ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς*; 410 *θεός τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή*; vgl. auch *Π* 849; *Φ* 82. Ueb. *Αἶσα* vgl. *Υ* 127 *Αἶσα ... ἐπένησε λίνῳ*, s. auch *θ* 197, wo sie mit den *Κλῶθες* zusammensteht. Den Griechen liegen diese Personifikationen so nahe, dass sogar die *Πεπρωμένη* (z. B. Isokr. 1_{43}) persönlich gefasst werden konnte.

[2]) Dass die Menschen Werkzeuge in der Hand der Götter sind, wird im V. Jh. oft hervorgehoben (z. B. von Aisch. *Ag.* 525; *Eum.* 457; Eur. *hik.* 593 f.): der Mensch handelt *μετὰ τοὺς θεούς* (Hdt. 7_{139}), d. h. er ist der unmittelbare, die Gottheit aber der mittelbare, der eigentliche Thäter. Unausgesprochen liegt diese Vorstellung bereits im homerischen Epos vor.

[3]) Lys. 6_{23} setzt in diesem Sinne das *αὐτόματον* den Göttern gegenüber. Die spätere Zeit, die sich mit Uebergehung der Götter direkt an die Schicksalsmacht wendet, hat daher einen Kult der *Αὐτοματία*. Nach Plut. *Timol.* 36 hat ihr Timoleon in seinem Haus ein Heiligtum errichtet.

[4]) *Z* 486 f. Vgl. Pind. *P* 12_{30} *τὸ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν*; *fr.* 232 *τὸ πεπρωμένον οὐ πῦρ οὐ σιδάριον σχήσει τεῖχος*; Theogn. 817. Anderes bei Nägelsbach, Nachhom. Theol. 145.

[5]) *B* 155; *Υ* 30; 336; *Φ* 517; *ε* 436; Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Th.[3] 131 ff. Nach Bumke a. a. O. S. 7 ist *ὑπὲρ μόρον* ein hyperbolischer Ausdruck, wie *faire l'impossible*; nach Bohse a. a. O. S. 9 kommt hier die Vorstellung einer allmächtigen *Μοῖρα* gar nicht in Frage; alle Stellen sollen sich auf das dem Menschen verhängte Schicksal beziehen. — Vgl. auch Cerrato a. a. O. 93—103. In ähnlichem Sinne wie *ὑπὲρ μόρον* heisst es *P* 327 *ὑπὲρ θεόν* (= *ὑπὲρ Διὸς αἶσαν* ebd. 321). Die Entstehung dieses Ausdrucks erklärt sich aus Stellen wie *α* 33 f.

[6]) *Π* 780. Bohse a. a. O. S. 8 muss diese Stelle einem gedankenlosen Compilator zuschreiben und überdies *αἶσα* auf das der Thetis von Zeus gegebene Versprechen beziehen.

[7]) *α* 35. Hermes hatte ihm den Willen des Schicksals verkündet.

[8]) Dies wird *T* 788 ausdrücklich gesagt und *α* 43 wenigstens angedeutet; es ist daher schwer verständlich, wie Teuffel a. a. O. 26 aus diesen Stellen folgern konnte, dass ihr Dichter sich überhaupt keinen wesent-

Denn die Götter haben zwar das Schicksal so wenig gemacht wie die Welt — das würde der Konsequenz dieser ganzen Weltauffassung widersprechen und wird auch ausdrücklich in Abrede gestellt[1]) —; aber ihr Rat stimmt mehr oder minder mit dem Verhängnis überein. Je mächtiger ein Gott, desto mehr ist er in Einklang mit dem Verhängnis. Darin gerade beruht vornehmlich Zeus' Grösse, dass seine Gedanken und sein Wille beinahe immer dem Schicksal gemäss sind. Daher ist für den Menschen der Götter und besonders Zeus' Wille gleichbedeutend mit Schicksal[2]), das daher auch *Διὸς αἶσα* genannt wird[3]). Es tritt daher an zahlreichen Stellen Zeus und die Gottheit überhaupt geradezu für Schicksal ein[4]); der von Achilleus ergriffene Lykaon nennt in einem Atem die

---

lichen Zusammenhang zwischen Gottheit und Schicksal vorgestellt habe.

[1]) Z. B. *γ* 237; *ι* 532. Vgl. Hdt. 1_{91} *τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδυνατὰ φεύγειν καὶ θεῷ* (s. dazu Hoffmeister, Sittl. relig. Lebensans. d. Hdt. S. 12; die Stelle ist nicht als rhetorische Uebertreibung [Welcker, Griech. Götterl. II 188_{51}] zu fassen; s. Kitt, *Quae ac quanta sit inter Aesch. et Herodotum sim.* 43_{63}); Eur. *IT* 1454 *τὸ γὰρ χρεὼν σοῦ τε καὶ θεῶν κρατεῖ.* Dass die Gottheit das Schicksal nicht wenden kann, sondern unter ihm steht, gibt Anlass zu tragischen Situationen: *Σ* 433 klagt Thetis *ἔτλην ἀνέρος εὐνὴν | πολλὰ μάλ' οὐκ ἐθέλουσα.*

[2]) *Διὸς δ'ἐτελείετο βουλή,* d. h. 'das Schicksal vollendete sich', sagt ein alter epischer V. (*A* 5; *λ* 297; *Kypr. fr.* 1_7). *Ζηνὸς πυκινόφρονα βουλὴν* nennt Hom. *h* 3_{538} das Schicksal, das nur Apollon kenne. — Zwei Fässer stehen nach *Ω* 527 ff. in Zeus' Palast, aus denen er nach Willkür Gaben sendet.

[3]) *P* 321; Pind. *O* 9_{42}. Vgl. *Διόθεν αἶσα* *N* 6_{13}; *θεοῦ μοῖρα* *O* 2_{21}; *τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον ἔκφερεν,* *N* 4_{61}. — Aus den hier u. o. *[A. 2]* angeführten Stellen folgt keineswegs, dass der Dichter sich die Moira als dem Zeus untergeordnet vorstellte. Teuffel, Stud. u. Char. 29 fand diese Anschauung besonders in der *Odyssee* und in den letzten jüngsten Teilen der *Ilias* und betrachtete sie als eine Spur der Entwickelung zum Monotheismus. Das ist ganz trügerisch.

[4]) Z. B. *δ* 236 *ἀτὰρ θεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ | Ζεὺς ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ· δύναται γὰρ ἅπαντα.* *T* 90 *θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.* Eur. *Androm.* 1240 *τὸ γὰρ πεπρωμένον | δεῖ σ'ἐκκομίζειν. Ζηνὶ γὰρ δοκεῖ τάδε.* — Es wird daher das *ἐπικλώθειν* von der Moira auf die Götter übertragen, *Ω* 525; *α* 17; *δ* 208; *θ* 579; *λ* 139; *π* 64; *υ* 196 (vgl. *Κλώσματα θεῖα* auf einer Versinschrift aus Amorgos *bull. corr. hell.* VIII 1884 448), natürlich nicht im eigentlichen Sinne des Wortes. Wahrscheinlich aus dieser Vertauschung der Begriffe Gott und Schicksal erklärt sich der Sprachgebrauch von *δαίμων*. Es ist allerdings etymologisch möglich, diesen N., über den Pott, Etym. Forsch. II² 1 947; Ukert, Abh. SGW I 1850 139—219; Welcker, Götterl. I 138 ff.; Lehrs, Pop. Aufs. 1856 166—174; Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.³ 74; Krejci, Zs. f. Völkerpsych. 1887 161—175; Regnaud, *Rev. de l'hist. des rel.* XV 156; C. Fries, Rh. M. LV 1900 28 ausführlich gehandelt haben, als *Nomen agentis* im Sinne von 'Zuteiler' zu fassen, wie ich selbst (gr. Kulte u. Myth. I 120_3) gethan habe. Hierfür scheint zu sprechen, dass *δαίμων* im Sinne von 'Schicksal' im Epos (Kröcher, Der homer. Dämon, Staatsrealgymn. Stettin 1876) nur *Θ* 166, wo es von Aristarch und Zenodot als unhomerisch verworfen wurde, auch in der Lyrik nur selten (z. B. Pind. *I* 7_{41}) und erst im Drama, namentlich bei Sophokles (Reichenberger, Die Entw. d. metonym. Gebr. v. Göttern, Karlsruhe 1891 S. 67) häufig verwendet wird. Letzteren Gebrauch könnte man mit Reichenberger 49 für metonymisch halten, was sich sogar empfehlen würde, wenn Lehrs, Pop. Aufs ¹ 168 m. R. behauptete, dass *δαίμων* 'Schicksal' nur als thätige Macht anzusehen sei. Aber dies ist falsch. Thatsächlich weisen sämtliche Komposita, *Λακεδαίμων [161₆]*, *ὀλβιοδαίμων* (*Γ* 182; von Lehrs 166* fälschlich als 'götterbeseligt' gedeutet) *εὐδαίμων*, *βαρυδαίμων*, *δυσδαίμων* (vgl. *δύσμορος*, *δύσμοιρος*), *κακοδαίμων* (= *κακόμοιρος*) eher auf die Bedeutung 'Schicksal' im passiven Sinn hin. Es müsste daher mindestens angenommen werden, dass *δαίμων* neben der aktiven Bedeutung 'Zuteiler', 'Gott' auch die passive 'Schicksal' von Haus aus gehabt habe. Unmöglich ist dies nicht, aber der Umstand, dass alle Komposita aus der zweiten Bedeutung sich mindestens weit leichter erklären lassen, legt die Frage nahe, ob diese nicht als die ursprünglich alleinige zu betrachten sei, aus der sich die erste sekundär so entwickelt hat, wie es Lübker, Die sophokl. Theol u. Eth. I 16 für Sophokles als begrifflich möglich gezeigt hat und wie es auch für andere Schriftsteller gezeigt werden kann. Wenn Herakleitos in seinem berühmten Ausspruch den Charakter

Μοῖρ' ὀλοή und Zeus' Hass Schuld an seinem Unglück[1]). Und weil die Götter das, was sie in Übereinstimmung mit dem Schicksal wollen, auch ausführen, sind sie Vollstrecker des Schicksals[2]), Schützer der heiligen Ordnung. In zahlreichen mythischen Formen hat die Dichtung es ausgesprochen, dass Zeus' und des Schicksals Wille im allgemeinen gleich sind[3]). Freilich ist diese Gleichheit nur relativ[4]). Nicht allein bei den grossen Weltkatastrophen, sondern selbst bei kleineren Begebenheiten, wo das Urteil der Gottheit durch persönliche Affekte getrübt ist, versagt der Ratschluss sogar des Zeus. Er ist entweder selbst unsicher über das, was geschehen muss, und holt sich dann beim Orakel Rat[5]), wie die

---

des Menschen *δαίμων* (ZELLER, Gr. Phil. I^3 726_{1}) nennt, so ist ihm letzteres natürlich zunächst 'Schicksal', aber es wird dies zugleich als eine im Menschen wirkende, menschlich empfindende Macht *[s. u.]* gedacht. Vgl. auch Xenoph. *Kyrup.* VII 5_{81} *ὁ δαίμων ἡμῖν ταῦτα συμπαρεσκεύασεν*, ferner Isokr. 9_{25}; Eur. *Alk.* 578; *IA* 1137; NÄGELSBACH, Nachhom. Theol. 411 ff. — Wie von der individuellen *μοῖρα*, so spricht man auch von dem *δαίμων* eines einzelnen Menschen (Pind. *O* 13_{28}; Eur. *Andr.* 98; *hik.* 592; *Ion* 1377; vgl. L. SCHMIDT, Eth. d. alt. Gr. I 153 ff.) oder eines ganzen Geschlechtes (Aisch. *Ag.* 1477), woraus sich dann später, als man den Zusammenhang zwischen dem Schicksal und dem inneren Wesen des Menschen erkannt hatte, der Sprachgebrauch entwickelte, auch dies letztere oder die des Schicksals dunkle Knäuel flechtende, dem Menschen selbst unerforschliche Macht in seinem Herzen als *δαίμων*, *δαιμόνιον* (Lat. *genius*) und schliesslich die Seele als den *συγγενὴς δαίμων* (SCHMEKEL, Philos. d. mittl. Stoa 256) zu bezeichnen. — Wie *μοῖρα* hat auch *δαίμων* die Neigung, sich zum Ausdruck für die böse über dem Menschen waltende Schicksalsmacht zu spezialisieren (z. B. Θ 166; Aisch. *Ag.* 1174; Soph. *Aias* 504; 534); daher spricht man, wo dies nicht gemeint ist, vom *Ἀγαθὸς δαίμων* (vgl. GERHARD, Abh. BAW 1847 416 ff.; s. u. *[§ 290]*).

1) *Φ* 82. Auch sonst wird oft Zeus einträchtig neben Moira genannt, z. B. *T* 87; Aisch. *Eum.* 1045. Die Künstler geben öfters Zeus die Moiren auf die Hand; STEPHANI, *Compte rendu* 1881 T. v $_{13}$ S. 118 f.

2) So erscheinen als Schicksalsvollstrecker in den beiden erhaltenen Epen Zeus (*Υ* 30; *ε* 41 f.), Athena (*O* 613; *ε* 436), Hera (*B* 155) und besonders Apollon (*Π* 698; *P* 322; *Φ* 516; 544), der Kenner und Ausführer von Zeus' Ratschluss. — Man hat immer wieder die klar bezeugte Vollstreckung des Schicksals durch die Gottheit weginterpretieren wollen, weil sie der Konsequenz der übrigen Anschauung zu widersprechen schien. BOHSE findet (a. a. O. S. 11) einen Widerspruch darin, dass die Götter deren Eingreifen nur persönliche Ziele verfolgt, deren Willen kein 'zielsetzlicher' sei, 'im Sinne einer göttlichen Vorsehung, die das Schicksal der Menschen nach einem festen Plan geordnet hat', wirken sollen, und da er diesen Widerspruch nicht ganz wegzuleugnen vermag, so meint er S. 19 ff., dass da, wo die Moiren selbständig erscheinen, Reste einer älteren volkstümlichen Vorstellung erscheinen, die nicht wie Homer die Götter, sondern die Moira das menschliche Los bestimmen liess: die vorstehenden Ausführungen werden, wie ich hoffe, dargethan haben, dass die Konsequenz der homerischen Auffassung diesen vermeintlichen Widerspruch vielmehr geradezu fordert. — Die homerische Auffassung beherrscht Aisch. (z. B. *Ag.* 365), Sophokles (z. B. *Phil.* 197 ff.) und überhaupt alle Späteren, sofern sie sich nicht bewusst von der überlieferten Religion entfernen oder unfähig sind, diese ganz zu verstehen. Es sind allerdings auch hier zahlreiche Versuche gemacht, diese nur scheinbar anstössige Vorstellung wegzuinterpretieren (z. B. von MEUSS, Neid d. Gött. 7 bei Hdt.), jedoch m. E. nicht mit Erfolg.

3) Vgl. Zeus Moiragetes *[426_{3}]*, Morios *[879_{7}]*, Enaisimos (Hsch. *s v*: in Koroneia). Bisweilen steht neben Zeus und den Moiren Apollon, z. B. in Delphoi *[426_{3}]*; vgl. das Orakel von Telmessos *IBrM* IV 196_{7}. Anderes bei ULRICHS, Reisen I 89_{38}. Neben Zeus nennt auch Pind. die Moiren, wenn er durch diese Themis (*Διὸς πάρεδρος*, *O* 8_{22}) dem Götterv. zugeführt werden lässt (*fr.* 30_{1}). Vgl. o. *[A. 1]*.

4) Dies haben die älteren Forscher richtig erkannt; die meisten Neueren behaupten die absolute Gleichheit von Zeus' Willen und der Moira.

5) So sagen Uranos und Gaia dem Zeus, dass ihm von Metis der neue Weltherrscher geboren werden würde, Hsd. Θ 891 ff. Hierher gehören auch die vielumstrittenen *Διὸς ἱρὰ τάλαντα* (*Π* 658, bei Sarpedons Tod), oder *χρύσεια τάλ.* (Θ 69, vor der Wendung des Kampfes zu Ungunsten der Achaier; *X* 209, vor Hektors Tod; vgl. o. *[681_{6}]*; Nachahmung bei Triphiod. 506, vor Ilions Eroberung) nach der wahrscheinlichsten, z. B. von WELCKER, Gr.

Menschen, oder er bäumt sich gegen das Verhängnis auf, freilich nur, um sich sofort seiner Schranken bewusst zu werden[1]).

β) Die Götter.

282. Die Schranken des göttlichen Wesens. Die Götter des ionischen Epos sind beschränkt. Wie sollte es auch anders sein, da die Darstellung des Unendlichen und Absoluten nicht Gegenstand der Kunst sein kann? Alle Schönheit beruht auf dem richtigen Verhältnis und der wechselweisen Bedingtheit aller Teile; das Unendliche aber steht in keinem Verhältnis zum Endlichen, und das Absolute kann zwar anderes bedingen, nicht aber selbst bedingt werden. Die griechische Dichtung hat bedingte und beschränkte Götter vorgefunden und diese nach ihren Gesetzen folgerichtig verwendet; wäre ihr aber auch eine über der Endlichkeit und der Bedingtheit des Seins stehende Gottheit gegeben gewesen, so hätte sie diese entweder in die Welt zurückführen müssen, wie es die christlichen Dichter thun, die sich des antiken epischen Stiles bedienen, oder sie hätte den transscendenten Gott nur an die äusserste Peripherie stellen können, wie sie es thatsächlich mit der über und hinter den Göttern stehenden Moira gethan hat. Eine Ausnahme von der Beschränktheit der Götter scheint es allerdings zu sein, dass sie häufig *αἰὲν ἐόντες, ἀειγενέται, ἀθάνατοι, ἀγήραοι* genannt werden: es ist dies zugleich der einzige absolute Unterschied zwischen Menschen und Göttern, die daher einander unzählige Mal als Sterbliche und Unsterbliche entgegengestellt werden. Ewig sind aber auch die Götter nicht. Sie sind zunächst nicht von Ewigkeit her, auch nicht einmal so alt, wie das All; vielmehr sind sie in dem bereits fertigen All geboren. Von Alter und Tod zwar sind sie befreit, aber auch dies nicht kraft ihrer Natur, sondern weil sie Nektar und Ambrosia geniessen[2]): auch der sterblich Geborene kann durch den Genuss der Götternahrung unsterblich werden, wie es Odysseus[3]), wenn er gewollt, und Tydeus[4]), wenn er nicht durch seine Wildheit den Lohn verwirkt hätte, geworden wären und wie es Herakles[5]), Leukothea[6]), Glaukos[7]) u. aa.

Götterl. I 190 aufgestellten Erklärung. Andere Deutungsvorschläge, z. B. der von Bumke, *Fat. Hom.* S. 6; Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[3] 125; Bohse a. a. O. u. aa. gebilligte, dass Zeus den Göttern ein Zeichen hinsichtlich des bevorstehenden Entscheidungsmomentes geben wolle, lassen sich mit der Situation kaum vereinigen, noch weniger der von Haentjes, Schicksalsidee S. 8 u. aa. vorgetragene, dass Zeus selbst nach gerechter Abwägung den Menschen ihr Schicksal zuteile.

[1]) Z. B. bei Sarpedons Tod, *Π* 434, bei Hektors Tod, *Χ* 167 ff. (vgl auch 178; *Π* 440). M. R. sagt A. Christ, Schicks. u. Gotth. bei Hom. S. 58: 'Zeus ist allmächtig als Weltordner und Schicksalspender, insofern er eben das will, was zur Aufrechterhaltung der Weltordnung nötig ist; insofern er aber auch seinen persönlichen Willen hat, der jenem widerspricht, hört seine Allmacht auf.'

[2]) Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[3] 46 ff.; 391$_{37}$, deren Ansicht Roscher, Nekt. u. Ambr. 51 ff. m. R. gegen Bergk, Phil. Jbb. LXXXI 1860 377 ff. verteidigt. Anders Comparetti, Philol. XXXII 1873 249. Durch den Genuss der Ambrosia findet eine Veränderung der körperlichen Substanz statt: wer Brot und Wein zu sich nimmt, hat Blut, wer von Ambrosia lebt, *ἰχώρ*, *E* 340. Tithonos geniesst *σῖτος* und *ἀμβροσίη*, Hom. *h* 4$_{232}$; danach scheint es fast, als ob diese letztere Unsterblichkeit, Nektar aber ewige Jugend gibt. — Vgl. üb. Nektar u. Ambr. o. *[397$_7$]*. — Dass der Gott, der bei der Styx falsch schwört, der Unterwelt verfallen sei, nehmen Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[3] 43 an; doch ist dies zw.

[3]) *ε* 135; vgl. 209.

[4]) S. o. *[534 f.]*.

[5]) S. o. *[472]*.

[6]) *ε* 334; vgl. u. *[§ 300]*.

[7]) S. o. *[S. 69$_4$]*. Vgl. Bergk, Philol. Jbb.

thatsächlich geworden sind. Noch weniger als ewig sind die Götter ihrer Natur nach allgegenwärtig, obgleich sie freilich auch nicht in dem Sinn wie die Menschen an die Schranken des Raumes gebunden sind, vielmehr mit ihren Wahrnehmungen [1]) sowohl als auch mit ihren Wirkungen [2]) bis zu einem gewissen Grad Entfernungen überspringen und sich auch selbst mit zauberhafter Schnelligkeit fortbewegen [3]). Hieraus ergibt sich, dass im ionischen Epos auch das Wissen und die Macht der Götter zwar sehr gross, aber doch nicht absolut ist. Zwar heissen an zahlreichen Stellen die Götter allwissend [4]), aber das widerspricht nicht allein der Grundauffassung der Sänger, die in unbewusstem, aber konsequentem Empirismus das Wissen von der sinnlichen Wahrnehmung abhängen lassen, sondern es steht auch in Widerspruch mit vielen einzelnen Zügen der Sage [5]). Ähnlich verhält es sich mit der Macht der Götter: sie reicht soweit, als ihre Kraft, den Raum zu überschreiten. Es wird allerdings vielleicht an einigen Stellen den Göttern Allmacht zugeschrieben [6]); aber wenn es der

---

LXXXI 1860 385 f.

[1]) So hört z. B. Thetis Achilleus' Klage, *Σ* 35, Hera die Hoffnung, die Hektor ausspricht, *Θ* 198, Poseidon das Prahlen des Aias, *δ* 505, ebenso, *ε* 536, das Gebet des Polyphemos, von dessen Blendung er aber vorher so wenig etwas weiss als Ares, *N* 521, von dem Tode seines Sohnes Askalaphos. Absolut ist also die Wahrnehmung der Gottheit nicht; das von Hephaistos gefertigte Netz sieht keiner der Götter (*ϑ* 280), Ares erblickt Athena in der Hadeskappe nicht (*E* 845), von Koronis' Untreue erfährt Apollon erst durch den Raben (Hsd. *fr.* 148), selbst der allsehende Helios vermag die Wolke des Zeus nicht zu durchdringen (*Ξ* 344), wie er ja auch den Rinderraub nicht sieht, vielmehr erst durch Lampetie benachrichtigt werden muss, *μ* 374. Uebertreibend heisst es also *Π* 515 von Apollon: *δύνασαι δὲ σὺ πάντοσ' ἀκούειν.*

[2]) Athena, die *E* 132 die Schlacht verlassen, lenkt doch 290 Diomedes' Geschoss; Apollon soll *Π* 515 selbst von Lykien dem verwundeten Glaukos helfen; vgl. *γ* 231 *ῥεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσαι.* Auch Aisch. *Eum.* 64 f. kennt die Hilfe des abwesenden Apollon. Namentlich aber wirkt Zeus, der höchst selten persönlich in die epische Handlung eingreift, oft in die Ferne, z. B. *O* 242 (bei der Erweckung des Hektor) = *ω* 164 (bei Odysseus' Erregung zum Freiermord); *O* 463 (beim Zerreissen v. Teukros' Bogensehne); *ξ* 310 (er gibt dem Od. den Mast).

[3]) So heisst es z. B. *E* 770 *ὅσσον δ' ἠεροειδὲς ἀνὴρ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν | ἥμενος ἐν σκοπιῇ, λεύσσων ἐπὶ οἴνοπα πόντον, τόσσον ἐπιθρῴσκουσι θεῶν ὑψηχέες ἵπποι.* — Die Schnelligkeit der Götter ergibt sich schon aus ihrer Grösse (Lessing, Laokoon XII S. 239c Blümn.[2]; Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[3] 20): Ares bedeckt 7 Plethren, *Φ* 407, unter Heras und Hypnos' Tritten erzittert der Wald, *Ξ* 285. Vgl. das *E* 744 über Athenas Helm, *N* 20 über Poseidons Schritte und das *Σ* 519 über Ares u. Athena Bemerkte. Auf ausserordentliche Grösse lässt es auch schliessen, dass Ares (*E* 860) und Poseidon (*Ξ* 148) so laut schreien wie 9000—10 000 Männer, wogegen freilich die Gottheiten oft auch in menschlicher Grösse erscheinen und (*E* 837) Athena mit Diomedes auf demselben Wagen fährt.

[4]) Z. B. *δ* 379; 468 *θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν*; *ξ* 119 heisst es von etwas gänzlich Unbekanntem *Ζεὺς γάρ που τόγε οἶδε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.* Auch hier tritt Zeus stark hervor; vgl. *N* 355 *ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδη* (als Poseidon); *ἔ κ ἡ* 267 *πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας*; *υ* 74 *ὁ γάρ τ' εὖ οἶδεν ἅπαντα*; Theogn. 375 *ἀνθρώπων εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἑκάστου*, wo freilich schon jüngere Vorstellungen einwirken können. Denn später nahm man allerdings wirkliche Allwissenheit an (z. B. Sokr. bei Xenoph. *mem.* I 1_{19}) und suchte sich die homerische Vorstellung, wenn man sie nicht ganz verwarf, aus dem paraenetischen Zweck der Dichtung (Isokr. 13_2) zu erklären.

[5]) Selbst die prophetischen Götter werden überlistet, wie Nereus von Menelaos, *δ* 450 ff., Apollon von Kassandra *[§ 296]* und mehrmals sogar der Göttervater (z. B. durch seine Gattin auf dem Ida, *Ξ* 143—351, und bei der Sendung der Iris, *Σ* 185).

[6]) Jedoch besagen die Stellen des Epos, die dafür angeführt zu werden pflegen, grossenteils (z. B. *δ* 237; *ξ* 445) nur, dass der Mensch gegenüber den Göttern, d. h. dem von ihnen verwalteten Schicksal machtlos sei, während andere ebenso wie viele jüngere Stellen (Pind. *P* 10_{48} ff.; Soph. *Ai.* 86; Eur. *fr.* 397), eigentlich nichts weiter behaupten, als dass jedes Naturgesetz durch die Gottheit zeitweilig ausser Kraft gesetzt werden

Fall sein sollte, so ist es wenigstens für das ionische Epos nicht wörtlich zu verstehen. Die Götter sind zwar ausserordentlich mächtig, und daher ist ihre Hilfe dem Menschen unentbehrlich[1]); aber diese Macht ist doch durch verschiedene Schranken eng begrenzt. Zunächst steht, wie wir gesehen haben, hinter der gesamten Götterwelt die Moira. Zweitens beschränken die Götter sich gegenseitig; sie bilden zusammen, wie wir sehen werden, einen gemeinsamen Staat, in welchem die Olympier eine Art Senat bilden. In diesem Staat hat jeder, sei es durchs Los[2]), sei es infolge eines Streites[3]) durch den Willen des Zeus[4]), sei es durch Schiedsrichterspruch[5]) oder durch freiwillige Übereinkunft[6]), sein bestimmtes Machtgebiet, das die anderen Gottheiten nicht überschreiten dürfen. Eine dritte Beschränkung der göttlichen Wirksamkeit ergibt sich daraus, dass diese, wie wir gesehen haben, nicht völlig unabhängig von dem Aufenthaltsort der Gottheit ist. Dagegen weiss das Epos allerdings von der Umgrenzung der Göttermacht durch das Naturgesetz nichts. Im Gegenteil ist die Durchbrechung der natürlichen Regel, das Wunder, das eigentliche Wirkungsgebiet der Gottheit. Freilich macht das Epos von ihm einen weisen und sparsamen Gebrauch. Die Wunder der Ilias und Odyssee sind fast alle von der Art, wie sie das Künstlerauge in der Welt findet: wo etwas dem gewöhnlichen Verstande Unbegreifliches geschieht, da schaut das Auge des Sängers das Walten der Gottheit. So übersieht der Mensch oft, was vor ihm steht: der Sänger

---

könne, was, wie wir sehen werden, zu allen Zeiten griechischer Glauben gewesen *[995 f.]* ist. Deutlicher sind freilich andere Stellen der Tragiker — *fr.* Aisch. 464 ist jedoch gefälscht —; aber hier werden Ansichten laut, die nicht mehr vollkommen auf dem Boden Homers stehen. Eher könnte an *κ* 306; Semon. 1_1 erinnert werden. Wunderbar wäre es keinesfalls, wenn das Epos zeitweilig die Schranken, die auch der göttlichen Macht gesetzt sind, ignorierte: ein derartiger Widerspruch ist eben hinsichtlich der göttlichen Allwissenheit konstatiert worden und könnte leicht auch in vielen anderen Beziehungen nachgewiesen werden. — Dass die die Allmacht der Götter hervorhebenden Stellen sich etwas zahlreicher in der *Odyssee* finden, kann leicht Zufall sein; schwerlich ist daraus mit Teuffel, Stud. u. Char. S. 10 zu folgern, dass die *Ilias* auf einem anderen Standpunkt stehe, insofern als sie überall dieSchranken, die Diesseitigkeit der Götter mehr betone.

[1]) Z. B. *γ* 48; Eur. *fr.* 1025_1; Isokr. 11_{42}. Die Götter, bes. Zeus, erhöhen und erniedrigen die Menschen, *ἐ κ ή* 5; Archil. 56; Pind. *P* 2_{51}.

[2]) Lyk. *Leokr.* 26.

[3]) Gewöhnlich unterliegt Poseidon, z. B. in Aigina dem Zeus, in Naxos dem Dionysos; vgl. Plut. *qu. conv.* IX 6, wo auch andere derartige Geschichten gesammelt sind.

[4]) Hsd. *Θ* 74; 885; Aisch. *Prom.* 229 f. Vgl. Hsd. *Θ* 348 von den Okeaniden *ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι.*

[5]) So sollen der Streit der Athena und des Poseidon um Athen (Hdt. 8_{55}; Eur. *fr.* 360_{46} N.[2]; Xenoph. *memor.* III 5_{10}; Kallim. *fr.* 384; Hegesias bei Str. IX 1_{17} S. 396; Apd. 3_{178}; Plut. *Them.* 19; *quaest. conv.* 9_6; *frat. am.* 18; Paus. I 26_5; 27_2; Luk. *salt.* 39; Nonn. *D* 43_{125}; Prokl. *h* 6_{23} ff.; Hsch. *Διὸς θᾶκοι*; Suid. *Διὸς ψῆφος* Apostol. *prov.* 6_{20}; Varro bei Aug. *c d* 18_9; Ov. *M* 6_{71} ff.; Plin. *n h* 16_{240}; Lact. Stat. *Th.* 7_{185}; 12_{632} [irrtümlich von Theb.]; Hyg. *f.* 164; Serv. V *A* 8_{128}; *G* 1_{12}; Intp. Serv. V *A* 4_{377}; *G* 1_{18}; Myth. Vat. I 2; II 119; III 5_4; 10_6; Geopon. 9_1; andere litterarische Zeugnisse bei Stephani, *Compte rendu* 1872 64; in der älteren Kunst fehlend, was nach J. Harrison, *Myths and mon.* XXVI kein Zufall ist; später nicht selten; über Gemmen s. Babelon, *Cat. cam.* 18_{27}), mit dem die Schaffung des Oelbaumes und des Rosses oder des Salzquells auf der Burg *[25_{11}]* in Verbindung gebracht wurde, durch Kekrops und Kranaos oder durch Erysichthon oder durch die 12 Götter, der Streit des Poseidon mit Helios um Korinth durch Briareos *[132_{10}]*, der mit Hera um Argos durch Phoroneus (Paus. II 15_5) entschieden sein. Zeus bestimmt, dass Poseidon und Athena Troizen gemeinschaftlich besitzen sollen (Paus. II 30_6; vgl. o. *[193_4]*).

[6]) So tauscht z. B. Apollon mit Poseidon Kalaureia gegen Delphoi *[o. 191_2]*; Apollon und Hermes vereinigen sich (Hom. *h* 3_{463} ff.), dass ersterer die Gabe des Saitenspiels, letzterer die Viehzucht empfängt.

führt das auf einen Gott zurück, der die Augen verdunkelt oder das, was nicht gesehen wird, mit einer Wolke umkleidet hat[1]). Steine haben oft die charakteristischen Formen anderer natürlicher oder künstlicher Gegenstände; Homer trägt kein Bedenken, das Schiff der Phaiaken durch Poseidon[2]) und die Schlange in Aulis durch Zeus[3]) versteinert werden zu lassen. Oft machen Menschen und Dinge einen anderen Eindruck als zuvor; der Sänger sagt uns den Grund: ein Gott hat sie verwandelt[4]). Der Zornige beherrscht sich: die Göttin der Klugheit ist ihm erschienen[5]). Ein von vielen Geschossen bedrängter Held kommt unversehrt davon: sein göttlicher Ahnherr hat ihn gerettet[6]). Des geschleiften Hektor Leiche wird nicht entstellt: Apollon hat ihn mit der Aigis umhüllt[7]). Das Meer wogt gegen die Zelte der Griechen: das ist ein Zeichen, dass Poseidon den Griechen hilft[8]). Wer eben noch verzagte, wird plötzlich kühn: ein Gott hat ihm Mut eingeflösst[9]). Solcher Art sind weitaus die meisten Wunder in der Ilias und in den Teilen der Odyssee, die in der realen Welt spielen: nicht Unbegreiflichkeiten, die immer dem Kunstwerk schaden, sondern gerade umgekehrt Erklärungen, freilich poetische Erklärungen, des Unbegreiflichen. Allegorisch sind die Wunderwirkungen bei Homer durchaus nicht zu deuten; so aufgeklärt die Dichter der beiden grossen Epen sich sonst zeigen, so sind sie doch zu sehr Dichter, um nicht dem Wunder einen breiten Spielraum zu gewähren. Lediglich künstlerische Bedenken sind es, die sie im allgemeinen abhalten, das Wunder, wie es theoretisch möglich wäre, anders als in dem angegebenen Umfang in die Begebenheiten einzuführen: sie wollen nur auf dem Boden der Wirklichkeit stehen, und wenn sie einmal das eine Bein erheben, so treten sie immer mit dem andern um so fester auf. Daher tragen sie auch kein Bedenken, das schlechthin der Natur widersprechende Wunder für ferne, vor der epischen Handlung liegende Zeiten[10]) und für entlegene Gegenden zuzulassen und auch die Götter in den mythischen Zeiten und Ländern[11]) mit den Menschen von Angesicht zu Angesicht verkehren zu lassen. In der realen

---

[1]) Z. B. verdunkelt Poseidon die Augen des Achilleus, *Υ* 321, derselbe rettet die Molioniden in der Wolke, *Λ* 751; Aphrodite birgt Paris *ἠέρι πολλῇ*. *Γ* 381, und trägt den von Diomedes verwundeten Aineias in ihren Armen, mit dem Gewand ihn bergend, aus der Schlacht, *E* 312 u. s. w. Vgl. Lessing, Laok. XII S. 240 ff. Blümn.[2] u. unt. *[§ 295]*.

[2]) *ν* 163.

[3]) *B* 319 (ähnlich wird der Schiffer Pompilos durch Apollon versteinert, Ap. Rhod. *κτίσ*. *FHG* IV 313b). — Versteinert werden auch Niobe, *Ω* 617, und bei Späteren Battos (durch Hermes mit dem Stab, Anton. Lib. 23), Phineus, Polydektes (durch Medusenhaupt, Apd. 2_{45}; Ov. *M* 5_{180} ff.; $_{249}$ f.), Daphnis *[965 zu 964_{12}]* u. s. w.

[4]) Vgl. über die Verwandlungen bei Homer Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol. 52 f.

[5]) Athena dem Achilleus, *Α* 198.

[6]) Poseidon den Antilochos, *N* 554 f.

[7]) *Ω* 18 ff. Aphrodite wehrt die Hunde von Hektors Leiche und salbt ihn mit ambrosischem Oel, *Ψ* 185.

[8]) *Ξ* 392. — Poseidon soll nach dem Krieg die Schiffsmauer zerstören, *M* 27; wahrscheinlich hat der Dichter oder sein Vorgänger Reste einer solchen vom Meer zerstörten Mauer wirklich gesehen.

[9]) Z. B. Poseidon den Achaiern, *Ξ* 151, Zeus dem Hektor, *O* 695.

[10]) Von einer solchen scheint auch Hsd. *fr.* 216 zu sprechen *ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι | ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις*.

[11]) Z. B. bei den Phaiaken, *η* 201 ff., und wohl auch bei den Aithiopen, *α* 21 ff., wogegen es *π* 161 heisst *οὐ γάρ πω πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς*. *γ* 435 denkt sich der Dichter Athene wohl unsichtbar beim Opfer anwesend. — Die Formen, in denen die Götter in die Handlung eingreifen, werden sorgfältig nach Ort und Zeit ausgewählt. Benno Diederich, *Quomodo dei in Homeri*

Welt dagegen, welche die Dichter schildern, fehlt es zwar auch an solchen Wundern, an dem sichtbaren Eingreifen der Gottheit nicht ganz, aber fast ausnahmslos tritt diese Unterbrechung der natürlichen Wahrscheinlichkeit wie bei Shakespeare vor den grössten Katastrophen, in den Momenten der höchsten seelischen Erregung ein, wo der Mensch empfänglicher für den Wunderglauben zu sein pflegt[1]). Mit wenigen Ausnahmen, in denen besondere Verhältnisse bestimmend sind[2]), treten die Götter im Epos verwandelt[3]) und nur dem geschärften Auge kenntlich[4]) auf; hinsichtlich der Gestalten, die sie ihren Göttern leihen, folgen die Dichter oft älteren Überlieferungen[5]), weil mehr Glauben findet, wer an anderes anknüpft. Wo sie einmal frei erfinden[6]), zeigen sie eine ausserordentliche Kraft, Illusionen zu schaffen. Ihr Ziel ist, Wunder wahr erscheinen zu lassen.

Aus alledem ergibt sich, dass die Gottheit nicht prinzipiell durch das Naturgesetz beschränkt ist, dass dieses also kein konstitutives Element der homerischen Weltordnung bildet, dass es aber trotzdem nur in ziemlich engen Grenzen zu Ausnahmen kommt. Die Götter sind sogar für ihre Person bis zu einem gewissen Grade dem Naturgesetz unter-

---

Odyssea cum hominibus commercium faciant, Kiel 1894, will nachweisen, dass erst in den jüngeren(?) Teilen der Dichtung (z. B. ο 1—43 Athena vor Telemach.; σ 190—197 vor Penelope) die Götter unverwandelt auftreten.

[1]) Bei V Α 2_{603} ff. nimmt Aphrodite bei der Zerstörung Troias, in wahrer Gestalt erscheinend, dem Aineias die sterbliche Schwachheit von den Augen, und nun gewahrt er statt der menschlichen Vorgänge göttliche: Poseidon erschüttert mit dem Dreizack die Mauern, Hera hat das skaiische Thor besetzt, Athena die Burg, und Zeus selbst haucht den Danaern Mut ein. Die Anschauung entspricht der des ionischen Epos; freilich würde ein solches sein Kunstprinzip schwerlich so deutlich verraten haben.

[2]) In höchster Aufregung sieht Achilleus, und nur er, Athena, wahrscheinlich in göttlicher Gestalt, Α 198; einem Weibe gleichend *καλῇ τε μεγάλῃ τε καὶ ἀγλαὰ ἔργα ἰδυίῃ* (ν 289; vgl. π 157), also wohl in ihrer wahren Gestalt erscheint Athena dem verzweifelnden Odysseus, aber dieser klagt, seit der Fahrt von Troia habe er sie nicht mehr gesehen (ν 319; ähnlich beschwert sich Aineias, V Α 1_{408} *quid natum totiens crudelis tu quoque falsis | ludis imaginibus? cur dextrae iungere dextram | non datur ac veras audire et reddere voces?*).

[3]) Gewöhnlich erscheinen die Gottheiten als Menschen, z. B. als Helden Poseidon und Athena dem von Skamandros bedrohten Achilleus, Φ 285; Poseidon auch dem Agamemnon, Ξ 136, wie er auch ebd. 384 ff. den Griechen mit blitzgleichem Schwert voraufzieht und in Andraimons Gestalt den Idomeneus zum Kampf mahnt, Ν 215 ff. Auch Athena erscheint oft als Mann, in der *Odyssee* gewöhnlich als Ithakesier Mentor (β 267; 401 ff.; χ 206; ω 503; 548; s. u. *[§ 295]*), aber auch als unbekannter Jüngling (ν 222), in der *Ilias* nimmt sie u. a. Phoinix' (Ρ 555) Laodokos' (Δ 87 ff.), Deiphobos' (Χ 227; s. o. *[678]*) Gestalt an. Seltener erscheint sie als Frau, z. B. der Nausikaa als T. des Dymas, ζ 20; als Jungfrau mit dem Kruge dem Odysseus, η 20. Apollon rettet die Troer, indem er in Agenors Gestalt den Achilleus hinter sich herlockt, Φ 545, in Phainops' Gestalt ermahnt er Hektor, Ρ 583, als Herold Periphas den Aineias, Ρ 324, als Thraker Akamas ermutigt Ares die Troer, Ε 461, dem Stentor gleich ruft Hera, Ε 785. Triton erscheint in Eurypylos' Gestalt *[577_{10}]*, als alte Frau Aphrodite vor Helena (Γ 390), Demeter in Eleusis (Hom. *h* 5_{101}), Hera vor Iason (Ap. Rh. 3_{72}).

[4]) Nur Achilleus sieht Athena, Α 198.

[5]) Das ist gewiss weit öfter der Fall, als wir nachweisen können. Ρ 73 erscheint Apollon Hektor als Kikonenführer Mentes; α 105; 180 Athena dem Telemachos als Taphier Mentes: schwerlich ist das Zusammentreffen zufällig; beide Dichter ahmen vermutlich dieselbe Vorlage nach, deren Sinn wir aber nicht ahnen. Oft scheinen ältere, aus dem Kult stammende Vorstellungen benutzt zu sein, z. B. wenn Apollon falkengleich fortgeht, Ο 237, Leukothea als Möve *[844_{8}]* erscheint, Athena als Vogel verschwindet (α 320) und mit Hera Tauben gleich durch die Lüfte fliegt, Ε 778.

[6]) Sehr schön ist z. B. erfunden, dass Achilleus in dem aus dem Meer emporwallenden Nebel die Mutter zu erkennen glaubt, Α 359. Und doch folgt der Dichter auch hier der Ueberlieferung wenigstens insofern, als die Meeresgöttin passend aus dem Meer aufsteigt. Aehnlich hat er sich in dem ergreifenden Bild der tosend beim Griechen-

worfen. Die so oft hervorgehobene[1]) Leichtigkeit des Lebens und Wirkens der Götter ist nur im Verhältnis zu den Menschen gemeint; auch die Götter ermüden[2]) und werden von anderen Beschwerden des Lebens geplagt[3]). Überhaupt sind die Götter, wenn ihnen auch das höchste Leiden, der Tod, erspart ist, darum keineswegs von allem Leiden befreit; und zwar müssen sie nicht nur ertragen, was ihnen andere Götter[4]), sondern sogar, was Menschen ihnen zufügen[5]); sie sind unter Umständen verpflichtet oder freiwillig erbötig, Menschen zu dienen[6]). Sind die Götter ihren Thaten nach weit mehr als Menschen, so sind sie dagegen im Leiden nichts als Menschen. Trotzdem sind Homers Götter vollständig frei von dem Fluche, der auf dem Menschen lastet, wenn er, aus seiner Sphäre hinausgehoben, nur noch durch das Schmerzgefühl an seine Menschlichkeit erinnert wird. Sie sind wohl gesteigerte Menschen, aber in all ihrem Empfinden durchaus Menschen; alles Menschliche umfassen sie mit menschlicher Teilnahme. Sie leiden, weil Schmerz zum vollsten Lebensgenuss gehört; aus dieser Fülle des Lebens quillt ihnen ein unerschöpflicher Glücksborn. Glückseligkeit ist die eigenste von allen Eigenschaften der griechischen Götter: unzähligemal heissen sie *μάκαρες*; wenn gesagt worden ist, dass die Menschen durch Tugend den Göttern am nächsten kommen, so können wir mit einem antiken Schriftsteller dem Gedanken des Epos noch näher kommen, indem wir an die Stelle der Tugend die *εὐδαιμονία* einsetzen[7]). Und nun werden wir eine andere Seite der homerischen Götterwelt begreifen, an der wir gewohnt sind, ihren grössten Mangel zu finden; so weit die Gottheiten des Epos von den tückischen Dämonen der früheren Zeit entfernt sind, so liegt doch die Liebe als solche durchaus nicht in ihrem Wesen. Sie sind geboren in Stunden, wo

---

heer vorüberziehenden Wolke, in der er Apollon mit den rasselnden Pfeilen erkennt, *Α* 47, gewiss an einen Volksglauben angeschlossen, wonach solche Wolken Pestilenz verbreiten.

[1]) Z. B. *ξ* 348; 357; *π* 198 (= *ψ* 185); 211. Von Zeus *ε κ η* 5; von Apollon *Ο* 356; Υ 444; von Poseidon *Ν* 90; von Kirke *κ* 573.

[2]) Z. B. Hermes auf dem Wege zu Kalypso, *ε* 100 ff. Die Eumeniden (Aisch. *Eum.* 68) und selbst der Göttervater (*Ξ* 253; 353) sinken in Schlaf.

[3]) *Ξ* 170 erscheint Hera beschmutzt. *Δ* 27 spricht sie von dem Schweiss, den sie vergeblich vergossen. *Ἀργαλέον δὲ πάντων ἀνθρώπων ῥῦσθαι γενεήν τε τόκον τε* sagt (*Θ* 140) Athena zu Ares, und dieser selbst beschwert sich (*E* 873 f.), dass die Götter das Schlimmste leiden, wenn sie den Menschen helfen wollen.

[4]) So wird z. B. Hephaistos von Zeus nach Lemnos (*Α* 590), von Hera ins Meer (*Σ* 394 ff.) geworfen, Zeus zürnt *ῥιπτάζων κατὰ δῶμα θεούς*, *Ο* 257; Hera *[unt. § 292; 298]* sowie Ares und Aphrodite (*ϑ* 296) werden durch Hephaistos gefesselt Hera ist von Zeus mit zwei Ambosen an den Füssen aufgehängt worden, *Ο* 18. Zeus selbst wird durch Thetis von den Fesseln, die ihm Poseidon, Athena und Hera anlegen wollen, befreit, *Α* 397 ff. Athena schlägt Aphrodite vor die Brust, dass sie taumelt, *Φ* 424 f. Hera ohrfeigt Artemis, *Φ* 488 ff.

[5]) Ares ist z. B. durch Otos und Ephialtes gefesselt, *E* 385 ff. Aphrodite leidet Schmerz wegen der Wunde, die ihr der sterbliche Diomedes geschlagen, *E* 361. Lykurgos jagt Dionysos ins Meer, *Z* 135; Idas erhebt gegen Apollon den Bogen, *Il.* 9_{559}, Herakles kämpft gegen Poseidon und Hades *[475_6]*, gegen Thanatos *[488_4]*, den Sisyphos fesselt *[u. 1021_1]*, gegen Apollon *[475_6; 486_2]*, Helios (s. o. *[468_6]*; vgl. Savignoni, *Journ. Hell. stud.* XIX 1899 265 ff. T. IX: rf. Vb.) u. Halios Geron *[471_1]*. Diomedes verwundet, freilich mit Athenas Hilfe, den Kriegsgott selbst (*E* 853 ff.). Vgl. die Aufzählung bei Panyas. *fr.* 16 *τλῆ μὲν Δημήτηρ, τλῆ δὲ κλυτὸς Ἀμφιγυήεις, τλῆ δὲ Ποσειδάων, τλῆ δ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ* (dem Laomedon; *μισθῷ ἐπὶ ῥητῷ*, *Φ* 442 ff., Apollon auch dem Admetos, s. o. *[119_2; 488_4]*, Hermes dem Dryops [? Hom. *h* 19_{33}]) *θητευέμεν εἰς ἐνιαυτόν, τλῆ δὲ καὶ ὀβριμόθυμος Ἄρης ὑπὸ πατρὸς ἀνάγκης.*

[6]) *Φ* 442. Vgl. o. *[A. 5]*.

[7]) Str. X 3_9 S. 467. Vgl. Plut. *stoic. rep.*

dem Menschen der stärkste Wille zur kraftvollen That und damit zum höchsten Genuss wird: die Empfindung solcher Stunden intensiver Lebensbejahung halten sie fest und überliefern sie minder kraftvollen, minder glücklichen Geschlechtern. Aber man erwarte von einer Stunde nicht alles! Es gibt im Leben des Menschen andere nicht minder fruchtbare Momente, wo ihn des Lebens ganzer Jammer anfasst, wo der Widerspruch zwischen Sollen und Können ihn erbeben macht, wo er bereit ist, das Leben nicht etwa als wertvollstes Opfer für eine hohe persönliche Aufgabe einzusetzen, sondern es hinzugeben in hoffnungsloser, entsagender, unpersönlicher Liebe. Nur in einer solchen Stunde konnte der Gott der Liebe ganz empfunden werden.

283. Die Sittlichkeit der Götter. Als die Auffassung des ionischen Epos nicht mehr die Gemüter der Besten erfüllte, hat man diesem zum Vorwurf gemacht, dass es falsche sittliche Ideale aufstelle; noch später, als die griechische Welt bescheidener geworden war und ihre Ideale herabgespannt hatte, haben die Apologeten der bestehenden Religion Homer gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit in Schutz genommen. Beide Auffassungen legen an die Dichtungen einen fremden Massstab. Wohl steigert jeder wahre Künstler, indem er uns auf eine höhere Stufe der Weltbetrachtung erhebt, zugleich unser sittliches Empfinden; auch der Lichtpfad, auf dem die Schöpfer der herrlichen ionischen Dichtungen wandeln, mündet in die Sonnenbahn der Sittlichkeit. Aber noch niemals ist die moralische Erhebung Zweck der höchsten Kunst gewesen. Auch die Aoiden wollen keine Tugendprediger sein: sie bessern die Menschen, aber unwillkürlich und unmerkbar. Wird auch der Hörer in dem Zustand der ästhetischen Erhebung, die sie ihm schenken, sich neue Pflichten klar machen, sich neue sittliche Ideale bilden, die Dichter selbst thun direkt nichts dazu; sie stellen weder Gesetze auf noch führen sie ihm reine Tugendbilder vor Augen. Auch die homerischen Götter sind sittlich nicht frei von Flecken; wie dem Leiden, so sind sie auch den Leidenschaften unterworfen. Ihr Herz wird von Affekten bewegt, und diese Affekte entspringen, auch wenn sie an sich nicht tadelnswert sind, nicht immer aus sittlichen Motiven. So kennen die Götter, wenn auch nicht immer[1]), Erbarmen[2]), aber sie haben es nicht mit dem Unglücklichen als solchem, sondern nur im einzelnen Fall; wir wissen schon, dass sie der Liebe an sich nicht fähig sind, sie lieben nicht die Menschheit, sondern den Menschen[3]). Ihre Liebe entspringt nicht aus ihrem Wesen, sondern aus einem Affekt; sie beruht auf einer parteiischen Auswahl, sie ist im Grunde sinnlich, nicht sittlich. Das ist natürlich nicht aus dem vermeint-

---

40 *ἡ τῶν θεῶν ἔννοια περιέχεται τὸ εὔδαιμον καὶ μακάριον καὶ αὐτοτελές.*

[1]) Vgl. γ 147 *οὐ γάρ τ' αἶψα θεῶν τρέπεται νόος αἰὲν ἐόντων.* Namentlich bei Soph. wird die Erbarmungslosigkeit der Götter oft betont, Lübker, Sophokl. Theol. I 12.

[2]) Vgl. Soph. *OK* 1267 *ἀλλ' ἔστι γὰρ καὶ Ζηνὶ σύνθακος θρόνων αἰδώς* (d. h. Rücksicht gegen den hilfesuchenden Bedrohten) *ἐπ' ἔργοις πᾶσι.*

[3]) Vgl. z. B. Pind. *P* 5_{122} *Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.* Ganz nach Belieben verteilen die Götter ihre Gaben, z. B. die Weissagekunst, Xenoph. *Kyru p.* I 6_{46}; *memor.* I 1_{9}; *Hipp.* 9_{9}. Was hier ausdrücklich ausgesprochen wird, entspricht genau der den Epen überall zu Grunde liegenden Auffassung.

lich niedrigen Standpunkt der homerischen Ethik zu erklären[1]); vielmehr besteht ein grosser und ohne Frage den Dichtern selbst deutlich bewusster Abstand zwischen dem ihnen vorschwebenden Sittlichkeitsideal und der Sittlichkeit der Götter. Auch geradezu verwerflichen Affekten unterliegen die Götter, z. B. der Rachbegier[2]), der Furcht[3]) und vor allem dem Neide[4]). So sehr sie aber auch hinter dem von den Griechen dieser Zeit vorausgesetzten ewigen Sittengesetz zurückbleiben, so hoch stehen sie andererseits auch in moralischer Beziehung über dem Menschen. Ja, mehrere der eben hervorgehobenen selbstsüchtigen Triebe werden sogar selbst in eigentümlicher Weise insofern in das sittliche Gebiet emporgehoben, als eine der wichtigsten ethischen Aufgaben des Menschen darin gefunden wird, sich den Göttern unterzuordnen. Dadurch werden selbst an sich so hässliche Neigungen wie der Neid und die Rachsucht geheiligt: sie erscheinen als die Gefühle gerechten Zornes über die Übertretung der sittlichen Ordnung[5]), deren Schützer und Verwalter die Götter ebenso sind, wie wir sie auf dem physischen Gebiete als Verteidiger und Vollstrecker der Moira gefunden haben. Denn diese, die physische Ordnung, wird ganz ebenso aufgefasst, wie die sittliche[6]); ja, beide sind nur verschiedene

---

[1]) Es ist daher falsch, wenn TEUFFEL, Stud. u. Charakteristik. 13 ff. selbst Ehebruch, Betrug und Tücke (wie *Ψ* 383; 774) nicht als sittliche Verschuldungen der Götter gelten lässt.

[2]) So sagt Zeus, *Δ* 34, zu Hera *ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον Πριάμοιό τε παῖδας | ἄλλους τε Τρῶας, τότε κεν χόλον ἐξακέσαιο.*

[3]) Dionysos fürchtet sich vor Lykurgos, *Z* 136, alle Götter vor Aigaion, *Α* 406.

[4]) Diese aus dem alten Dämonenglauben stammende und deshalb sehr weit verbreitete (TUCHMANN, *Mélus.* IV 1898 103 ff.) Vorstellung findet sich nicht allein in der *Ilias* (*O* 473 *θεὸς Δαναοῖσι μεγήρας*; vgl. *H* 446 ff. Poseidons Zorn über die Mauer der Achaier) und *Odyssee* (Poseidon zürnt den Phaiaken ob ihrer Schiffahrtskunde, *θ* 565; *ν* 162, die er ihnen doch selbst gegeben, *η* 35), sondern auch bei vielen Späteren; z. B. Pind. *I* 7_{39}; *P* 10_{19}; Aisch. *Pers.* 362; *Ag.* 947; Eur. *Alk.* 1138; Hdt. 1_{32}; 3_{40}; Xenoph. *Kyru p.* V 1_{28} (*δαίμονος ἐπιβουλῇ*), Demosth. 18_{305}; (Demosth.) 61_{33}. Es bezieht sich auf diese Vorstellung der Ausdruck *προσκυνεῖν τὸν φθόνον* (*τὴν Νέμεσιν, τὴν Ἀδράστειαν*) z. B. Soph. *Phil.* 776 ([Demosth.] 25_{37}); vgl. Eur. *Rh.* 330; 457 *σὺν τ' Ἀδραστείᾳ λέγω*); O. JAHN, Ber. SGW 1855 84; NÄGELSBACH, Nachhom. Theol. 47 f.; LÜBKER, Sophokl. Theol. I 58. S. auch u. *[1001 zu 1000₆]*. Aber allerdings empfand man den Widerspruch zwischen diesem Neide und der geläuterten Gottesvorstellung, zu der man gelangt war: Plat. (*Phaidr.* XXVI 247 a; *Tim.* VI 29 e), Arsttl. (*met.* I 2 S. 982 b 32) u. aa. (vgl. EICHHOFF *[s. u.]* S. 14) verwerfen daher den Glauben an den Neid der Götter; andere — vielleicht schon ionische Epiker — suchten ihn ethisch umzudeuten. Der *φθόνος θεῶν* wurde die Nemesis für den über seine Sphäre hinausstrebenden Menschen (ROHDE, Rel. d. Griech. 20; für Hdt. bes. JÄGER, *Disp. Herodoteae duae,* Gött. 1828 S. 43 f.; MEUSS S. 19); der Mensch soll nicht sagen: 'dies wird nicht geschehen', *θεοὶ γάρ τοι νεμεσῶσ', οἷσιν ἔπεστι τέλος* (Theogn. 659). Vgl. Hdt. VII 10_{4} *φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν*; Paus. IX 17_{6} *ἐπίφθονοι δὲ ἀεί πως παρὰ θεῶν αἱ ὑπερβολαὶ τῶν τιμωριῶν εἰσι* (sehr ähnlich schon Hdt. 4_{205}). Ungemischtes Glück ward als eine Krankheit betrachtet, von der man sich läutern müsse: das bewahrt den Menschen vor der *ὕβρις* im Glück und vor der Verzweiflung im Unglück (HOFFMEISTER, Sittl. rel. Lebensans. d. Hdt. 44). — Vgl. im allgem. DÜNTZER, Zs. f. Altertumsw. 1836 1052; EICHHOFF, Ueber einige religiössittl. Vorstell. im klass. Altert., Progr. Duisb. 1846 [glaubt drei Vorstellungsstufen unterscheiden zu können: I. Neid als Eifersucht der menschlich gesinnten Götter; II. Neid als Bewachung der dem Menschen gesetzten Grenzen; III. Neid als wahrhaft sittliche Macht, als Ahndung der Ueberhebung]; NÄGELSBACH, Hom. Theol.[3] 36; nachh. Theol. 50 ff.; LEHRS, Pop. Aufs. 35—50; HOFFMANN, Aesch. u. Hdt. über den *φθόνος θεῶν*, Philol. XV 1860 224—266; TOURNIER, *Némésis et la jalousie des dieux*, Par. 1863; KEKULÉ, *Strenna festosa offerta a* G. HENZEN, Rom 1867 S. 9 ff.; L. SCHMIDT, Eth. d. alt. Gr. I 79 ff.; H. MEUSS, Der sogen. Neid der Götter bei Hdt., Liegn., Progr. 1888; DAV. HALPERT, Der Neid d. griech. Gött., eine psychol. Stud., Bresl. 1888.

[5]) Vgl. o. *[A. 4]*.

[6]) Daher können auch dieselben Mächte als Schützerinnen beider gedacht werden.

Seiten der allgemeinen Weltordnung. Wie mit der Moira, so fliesst die Gottheit oder ihr Wille auch mit der Sittlichkeit zusammen: der Frevler ist, gegen wen er sich auch vergangen haben möge, zugleich *ἄθεος*[1]) oder *δύσθεος*[2]). Wie die Götter die ***Μοῖρα*** schützen, indem sie das *ὑπέρμορον* verhindern, so beseitigen sie die Übertretung der sittlichen Schranken, die *ὕβρις*[3]): *ὕβρις* und *ὑπέρμορον* sind wiederum nur zwei Seiten der Gefahr, welche die Weltordnung beständig bedrohen, ohne doch sich je zu verwirklichen. Denn wenn man die Welt als ein grosses Kunstwerk fasst, dessen Schönheit, ja, dessen Bestand von dem richtigen Verhältnis aller Teile abhängt, so gibt es nur eine Gefahr und deshalb auf sittlichem Gebiet nur eine Verschuldung: die Verschiebung dieses fest bestimmten Verhältnisses[4]). Die *ὕβρις* kann gegen den Bestand der menschlichen Gesellschaft gerichtet sein, deren Ordnung nur ein Teil der allgemeinen Weltordnung ist[5]): übermässige Grausamkeit[6]), ja selbst die rücksichtslose Ausnützung eines an sich rechtmässigen Vorteils, überhaupt jede für die Gesellschaft schädliche Einseitigkeit, z. B. die Vernachlässigung der ehelichen Pflichten, auch jede widernatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes[7]), kann in diesem Sinne als *ὕβρις* erscheinen. Die Übertretung

---

Vgl. Plut. *exil.* 11 *ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος. εἰ δὲ μή, Ἐρινύες* (über die Varianten s. ZELLER, Phil. d. Gr. I[5] 667_2) *μιν, Δίκης ἐπίκουροι, ἐξευρήσουσιν.* Ueber die Erin. als Schützerinnen des Gleichgewichtes in der Ordnung der Welt vgl. TOURNIER, *Némésis et la jalousie des dieux* 93 u. o. *[764_5]*. — Der Erinys steht, wie vielleicht ursprünglich *[764_8]*, so auch in der Ausbildung dieser Seite der Gottesvorstellung Nemesis nahe; vgl. z. B. Pind. (*O* 8_{86});) *P* 10_{44}; Eur. *fr.* 1040_4; Hdt. 1_{34}; Kallim. *h* 6_{56}; s. auch o. *[S. 1000_4]*. Auch Adrasteia, die später mit Nemesis zusammengeschmolzen ist, wird von Aisch. *Prom.* 936; Eur. *Rh.* 330 ff.; Dem. 25_{37} als Rächerin der Selbstüberhebung bezeichnet. Auch diese Göttin sorgt zugleich für die Innehaltung der physischen Gesetze.

[1]) Z. B. Aisch. *Eum.* 151; Soph. *OT* 1360; *ἄθεα φρονήματα*, Aisch. *Pers.* 808.

[2]) Z. B. Aisch. *Choeph.* 525 f.

[3]) Vgl. z. B. ρ 487 (die Götter gehen durch die Städte *ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες*; vgl. ω 351); ξ 262 = ρ 431 *ὕβρει εἴξαντες, ἐπισπόμενοι μένεϊ σφῷ* (vgl. ω 183). In demselben Sinn heisst es ν 143 = σ 139 *βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκων.* Einen verwandten Begriff enthält ξ 83 *οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων.* Vgl. χ 413 und über *ὕβρις* LEHRS, Popul. Aufs. 51—66.

[4]) Oft wird der Frevel der Selbstüberhebung erwähnt, der Schein dieser Verschuldung abgewehrt. Vgl. z. B. Theogn. 659; Aisch. *hik.* 80; Soph. *Ai.* 133; *Antig.* 127; Eur. *Rh.* 330; 444; Hdt. 8_{109}; Thuk. 7_{77}; Demosth. 19_{305}.

[5]) Alles Gesetz ist deshalb ein *εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν* (Demosth.) 25_{16}; Zeus hat es den Menschen verliehen und sie damit vor allen übrigen Wesen ausgezeichnet, *ἔ κ ή* 279. Vgl. auch Eur. *Hipp.* 97; *Ion* 454. Es gilt dies unmittelbar von den allgemein gültigen (*κοινοί*) und daher nicht gesetzlich fixierten Satzungen den *νόμοι ἄγραφοι* (z. B. Xenoph. *mem.* IV 4_{19}; NÄGELSBACH, Nachhom. Th. 81; LÜBKER, Soph. Theol. I 49 und bes. HIRZEL *ἄγραφος νόμος*, Leipz. Abh. SGW XX 1900; vgl. auch u. *[1004_7]*), mittelbar aber auch von der gesamten Gesetzgebung.

[6]) Als *ὕβρις* konnte z. B. auch Achilleus' Grausamkeit gegen den toten Hektor, die deshalb Zeus zu strafen droht, Ω 112, erscheinen. — ENGEL, Zum Rechte der Schutzflehenden bei Homer, Passau 1899 will nachweisen, dass der *ἱκέτης* den Anzuflehenden gewissermassen überrumpeln müsse, da er, wenn dieser ihn einmal gefangen genommen oder auch nur die Feindseligkeit eröffnet habe, den religiösen Schutz verliere, den er sonst selbst in der Schlacht beanspruchen dürfe. Die Praxis, die der Dichter schildert, mag bisweilen mit solchen Unterscheidungen begründet und entschuldigt worden sein; die Ansicht der Dichter selbst aber ist ohne Frage auch hier weit aufgeklärter gewesen.

[7]) Wenn Platon *Phaidr.* 31 S. 251a den *παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων* als einen *ὕβρει προσομιλῶν* bezeichnet (vgl. auch TOURNIER, *Jalousie des dieux* S. 72_1), so entfernt er sich nicht von der homerischen Vorstellung. Oft ist daher von der Nemesis in der Liebe die Rede; vgl. z. B. *AP* V 273_7; XII 140_3; 141_6; Alkiphr. *ep.* 1_{37}. Vgl. O. JAHN, Arch. Beitr. 150 f. Ueb. Nemesis' Verhältnis zu Aphrodite s. KEKULÉ, Weibl. Gewandst. a. d. Werkst. d. Parthenongiebelfig. 14, üb. Urania Nemesis u. *[§ 290; 300]*.

kann aber zweitens auch direkt gegen die Weltordnung im ganzen gerichtet sein, indem der Mensch die ihm durch diese gesteckte Grenze überschreitet und sich anmasst, was der Gottheit vorbehalten ist. Denn diese Religion, welche die ihr ohnehin nur relativ verschiedenen Welten der Götter und Menschen durch zahlreiche Zwischenglieder noch näher verknüpft und theoretisch den Unterschied beider nahezu aufhebt, hält praktisch diesen Abstand rigoros aufrecht: wer ihn vergisst, begeht in den Augen des Griechen, der unter dem Einfluss des Epos denkt, den schwersten Frevel[1]. — Beide Übertretungen, sowohl die gegen die menschliche Ordnung wie die gegen die Götter gerichtete, werden von den Göttern geahndet; ja es ist dies neben der Abwehr des *ὑπέρμορον* die eigentliche Aufgabe der Götter in der homerischen Weltordnung[2]. Während aber das *ὑπέρμορον* meistens verhindert wird, bevor es eintritt, wird die *ὕβρις* gewöhnlich bestraft[3], nachdem sie in die Erscheinung getreten ist. Die Übertretung der in der Weltordnung festgesetzten Schranken zu ahnden, ist die höchste sittliche Pflicht der homerischen Götter[4], ja fast ihre einzige. Denn, wie in primitiver Rechtsordnung meistens, erscheint es auch in der Ordnung, die diesen Dichtern vorschwebt, weit wünschenswerter, dass kein Schuldiger unbestraft bleibt, als dass kein Unschuldiger bestraft wird; und da die Postulate der herrschenden Sittlichkeit als in der Welt erfüllt vorausgesetzt werden, so ergibt sich von selbst, dass für die Dichter der ionischen Epen und überhaupt für die Griechen der Blüte-

---

[1]) Besonders ist es strafbar, mit den Göttern wetteifern zu wollen wie Kaineus mit Apollon (Sch. Argon. 1_{57}), Kassiepeia mit den Nereiden *[§ 300]*, Stentor mit Hermes (Sch. *E* 785 AL), Misenos mit Triton (V *A* 6_{172}). Viele andere Beispiele von Strafen, die deswegen verhängt wurden, sammelt L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. II 11 ff.

[2]) Auch später herrscht diese Anschauung, und zwar in solchem Masse, dass die Bestrafung der Schuldigen oft als Beweis für die Existenz der Götter hingestellt wird, z. B. Eur. *Bakch.* 1315.

[3]) S. u. *[1004 f.]*. Für die Art dieser Bestrafung bestehen (Tournier, *Jalousie des dieux* 71_1) gewisse Typen. Wenn nicht getötet, wird der *ὑβριστής* gewöhnlich geblendet, wie Thamyris (*B* 599) durch die Musen, Lykurgos (*Z* 139) durch Zeus, Rhoikos (Char. von Lamps. *FHG* I 35_{12}) und Daphnis *[964_{12}]* durch Nymphen, die sich ihnen hingegeben, Stesichoros durch Helena, Phineus (Ap. Rh. 2_{178} ff.) und viele andere (vgl. z. B. Hdt. 1_{174}; 2_{111}; 7_{17} f.; Suid. *ἐπὶ σαυτῷ τὴν σελήνην καθέλκεις*. S. auch Fries, Rh. M. LVII 1902 265—277). Bestimmte Bedeutung hat das schwerlich: rätselhaftes, plötzliches Erblinden legte den Glauben an einen unmittelbaren Eingriff der göttlichen Strafgewalt nahe; auch kann eine berühmte Form dieses Typus (z. B. die auf einen siderischen Vorgang bezügliche Lykurgossage) eine gewisse Attraktion ausgeübt haben, wie dies in solchen Fällen fast immer geschehen ist. Vgl. auch o. *[952 f.]* aber auch u. *[1006_5]*.

[4]) Neben den olympischen Göttern gibt es noch besondere Schützer der sittlichen Ordnung. Die 'vor Zeus gültige, allen Satzungen vorausgehende uranfängliche Naturordnung' (Nägelsbach, Nachhom. Theol. 348) vertreten die Erinyen *[vgl. o. 767 f.]*. Sie sind später ein symbolischer Ausdruck einerseits der gerechten Weltnotwendigkeit, daher Eur. *fr.* 1022 sie der Tyche, Nemesis, Moira und Ananke gleichsetzt, andererseits der Gewissensangst (Eur. *Or.* 388; vgl. 284 f; Cic. *Rosc.* 24_{67}); aber im Epos und noch bei Aischylos werden sie als objektiv vorhandene göttliche Wesen aufgefasst, deren Wirkung sich freilich u. a. auch in Gewissensbissen äussern kann. Aisch. *Eum.* 778 stellt sie als Vertreter der uranfänglichen Sittlichkeit den jüngeren Göttern gegenüber (die nach den evolutionistischen Ansichten des Dichters offenbar für eine höhere Ethik kämpfen). — Sie bilden gewissermassen die letzte Reserve im Kampf für die gefährdete sittliche Ordnung, wenn alle anderen göttlichen und auch die menschlichen Strafmittel versagen; so treten sie insbesondere bei Verwandtenmord (vgl. noch Eur. *Ἡρ. μαιν.* 1063), wenn ein Bluträcher nicht erstehen kann, ein und rächen den Aelteren an dem Jüngeren, dem eigentlich selbst die Rache zukäme (*O* 204 *πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται*), und im Notfall überhaupt jeden Frevel, wenn eine *ἀρά*

zeit die Sühne einer Übertretung, wenn auch bisweilen spät[1]), so doch unfehlbar[2]) eintritt. Wenn es nicht anders möglich ist, müssen Unschuldige mit dem Schuldigen büssen[3]) oder es wird, wenn diese selbst nicht getroffen werden können, die Strafe an den unschuldigen Nachkommen vollzogen[4]). Von einer Belohnung der Frommen vollends ist vor dem grossen Umschwung im VI. Jahrhundert nur selten die Rede[5]), und dann

---

eintritt (*I* 453; 566; *β* 135). Vgl. auch *ρ* 475 *ἀλλ' εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ Ἐρινύες εἰσίν*, und im allgem. Nägelsbach, Hom. Theol. 240; Klausen, *Theol. Aesch.* 48—56; Haym, *Rer. div. ap. Aesch. cond.*, Halle 1843 26 ff.; 56 f.; Dronke, Phil. Jbb., Suppl. IV 1861 45 ff.; L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 150 ff.; E. Rohde, Rh. M. L 1895 6—22.

[1]) Vgl. bes. die erhaltene Schrift Plutarchs *περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων.* Den berühmten V. *ὀψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτά* überliefern Sext. Empir. *adv. math.* 1_{287}; Orig. *Cels.* 8_{46} (Mi. XI S. 1575) u. aa.; vgl. auch Leutsch-Schneidew. zu *Paroem.* I 444_{48}; Zenob. 4_{11}; L. Schmidt, Eth. d. alt. Griech. I 69. — Wie man sich die Langsamkeit der Strafe erklärte, zeigt z. B. Caes. *b. G.* I 14_5 *consuesse enim deos immortales, quo gravius homines ex commutatione rerum doleant, quos pro scelere eorum ulcisci velint, his secundiores interdum res et diuturniorem impunitatem concedere.* — Selten ist von der schnellen Bestrafung, wie man sie im Leben bisweilen zu beobachten glaubte, die Rede; s. z. B. Soph. *Ant.* 1104; Arstph. *Thesm.* 686.

[2]) Wie manche Fundamentalsätze der homerischen Weltordnung wird auch dieser ausdrücklich erst von Späteren ausgesprochen; vgl. das Orakel, Hdt. 5_{56}, *οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτείσει*; s. auch ebd. 2_{120} (Bötticher, *De θείῳ Herodoteo* S. 12); Aisch. *Ag.* 1563; Soph. *El.* 249; *fr.* 209 (vgl. Aisch. *fr.* 456). — Das Schweigen der beiden Epen ist hier nicht etwa daraus zu erklären, dass der Satz den Dichtern noch nicht zum Bewusstsein gekommen sei; eher könnte man sagen, dass sie die Möglichkeit des Gegenteils nicht begriffen haben.

[3]) So kommen die Achaier auf der Rückfahrt um (*γ* 133), *ἐπεὶ οὔτι νοήμονες οὔτε δίκαιοι πάντες ἔσαν. τῶ σφεων πολέες κακὸν οἶτον ἐπέσπον.* Vgl. *ἔ κ ἡ* 240 *πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα.* Nach diesem Grundsatz verfährt die göttliche Strafjustiz im Mythos durchaus; so sendet z. B. Zeus Regenströme zur Bestrafung der ungerechten Menschen (*Π* 384 ff.), Apollon die Pest wegen der Verletzung des Chryses (*A* 10 f.). Theben wird wegen der unwissentlichen Verschuldung des Oidipus mit Misswachs und Seuche (Soph. *OK* 25 ff.), Thera wegen der Nichtbeachtung eines Orakels mit Regenlosigkeit bestraft (Hdt. 4_{151}). Anderes anzuführen, erscheint nicht als nötig. Anschauungen, wie sie uns aus *Genes.* 18_{23-33} entgegentreten, wird man in der älteren griechischen Litteratur vergeblich suchen. — Vgl. im allgem. L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 67.

[4]) Poseidon droht (*Φ* 460), die Troer sollten untergehen *πρόχνυ κακῶς, σὺν παισὶ καὶ αἰδοίῃς ἀλόχοισι.* Vgl. *Δ* 160 ff.; *ἔ κ ἡ* 282 (für Meineid; ähnlich das Orakel, Hdt. VI 86_3); Solon 19_{29}; Theogn. 205; Aisch. *hik.* 434 ff.; *Eumen.* 934; Soph. *Antig.* 585; Eur. *Hipp.* 1371; *fr.* 980; (Lys.) 6_{20}; Lykurg. *L* 79; Isokr. 11_{25} (Meineid). Kroisos, den fünften Abkömmling des Gyges, trifft die Strafe für die Schuld seines Ahnherrn, Hdt. 1_{13}; $_{91}$. S. auch Nägelsbach, Nachhom. Theol. 34 ff.; Dümmler, Delph. 7; Rohde, Ps. II^2 228_1.

[5]) Vgl. u. *[1006 zu 1005₅]*. *ξ* 83 heisst es von den Göttern *δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων*: von einer Vergeltung wird hier jedoch wenigstens nicht ausdrücklich gesprochen. *ἔ κ ἡ* 225—237 wird der Lohn der Gerechtigkeit geschildert, aber nicht eines einzelnen, sondern einer ganzen Stadt. *Δ* 249 tadelt Agamemnon, dass sich die Griechen auf die Hilfe der Götter verlassen. Deutlicher kommt der Gedanke, dass dem Gerechten Gott hilft, bisweilen bei den Tragikern zum Ausdruck (z. B. Aisch. *hik.* 403; *Eumen.* 725; Soph. *OK* 279 ff.), doch sind die meisten dieser Stellen aus dem Zusammenhang, nicht als Ansicht des Dichters zu verstehen. Im allgemeinen wurde der Lohn der Tugend auch später als zw. betrachtet: Nägelsbach, Nachh. Th. 43; Leop. Schmidt I 47 hat in diesem Punkte die Ansichten der Dichter nicht richtig erfasst. Freilich muss man sich bei der Beurteilung dieser wie vieler anderer Ansichten, die uns in den Dichtungen entgegentreten, immer vor Augen halten, dass die Dichter möglicherweise weniger ihre persönliche Auffassung als das aussprechen, was für ihre Dichtung am wirksamsten ist: Mitleiden ohne Abscheu, Teilnahme mit dem untergehenden Helden und zugleich Befriedigung über seinen Untergang zu erwecken, ist eine weit schwierigere und weit lohnendere Aufgabe als darzustellen, wie sich die Tugend zu Tisch setzt und das Laster sich erbricht. Aber hier kommt viel weniger in Betracht, was die Dichter persönlich gedacht: alles, was sie einst auch als sterbliche Menschen gewirkt haben mögen, verschwindet doch neben dem Einfluss, den sie als Künstler ausgeübt haben.

erscheint sie mehr als eine freiwillige persönliche Gnade der Gottheit, denn als ein Anspruch, den der Tugendhafte erheben könnte: von dem Wahne, dass das buhlende Glück sich dem Edeln vereinigen werde, ist der Grieche der homerischen und überhaupt der ganzen Blütezeit freigeblieben[1]). Ganz im Gegenteil ist es nach der Anschauung dieser Dichter das Los des Schönen auf der Erde, früh untergehen zu müssen. Die Tugend trägt nicht allein ihren Lohn in sich selbst, sondern es ist geradezu ein Glück, gut sein zu dürfen: dass es für dies Glück noch einen Lohn geben müsse, erscheint als so wenig notwendig, dass gerade umgekehrt die vorangegangene Tüchtigkeit als Entschädigung für den folgenden Sturz betrachtet wird[2]).

γ) Der Mensch.

284. Die Verschuldung und ihre Sühne; die menschliche Hilflosigkeit. Haben die Götter die Aufgabe, die verletzte sittliche Ordnung zu rächen, so befassen sie sich dagegen ebenso wenig wie im allgemeinen die antiken Gesetzgebungen damit, der Verletzung dieser Ordnung vorzubeugen[3]). Diese Aufgabe erfüllt vielmehr eine im Innern des Menschen selbst thätige Macht, die *αἰδώς*[4]). Dieser deutsch nicht wiederzugebende Ausdruck bezeichnet, wie es scheint, die im Innern des Menschen sich regende Stimme, die ihm sagt, was recht ist[5]), also das Gewissen; dann aber auch die Scheu vor Göttern[6]) und Menschen. Indirekt geht freilich auch diese Macht auf die Götter zurück, die später sogar als die Urheber der dem Menschen ins Herz geschriebenen Pflichtgebote gelten[7]); direkt haben jedoch die Götter so wenig mit der Verhütung ihrer Überschreitung, der *ὕβρις*, zu thun, dass sie vielmehr zu dieser, die ohnehin im Wesen des Menschen begründet ist[8]), noch an-

[1]) Es steht damit natürlich nicht im Widerspruch, dass ungewöhnliches Unglück die Vermutung nahe legte, dass der davon Betroffene gottverhasst, frevelhaft sei (κ 73; τ 363 ff.) und dass unter Umständen, jedoch keineswegs so allgemein, wie L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 73 glaubt, der Erfolg auch in moralischer Beziehung als ein wichtiger Wertmesser für die Beurteilung der menschlichen Handlungen gelten konnte.

[2]) So sagt Zeus, P 206, von Hektor *ἀτάρ τοι νῦν γε μέγα κράτος ἐγγυαλίξω, τῶν ποινὴν ὅ τοι οὔτι μάχης ἐκ νοστήσαντι δέξεται Ἀνδρομάχη κλυτὰ τεύχεα Πηλείωνος.*

[3]) Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass bisweilen die göttliche Weltregierung in sittlicher Beziehung prophylaktisch wirkt. So hat z. B. der Neid der Götter, indem durch ihn allzugrosses Glück zerstört und damit die aus ihm oft hervorgehende *ὕβρις* unmöglich gemacht wird, thatsächlich unter Umständen die Folge, eine Uebertretung der sittlichen Ordnung zu verhüten. Vgl. Teuffel, St. u. Char. 15. Aber ein Mittel des Weltregimentes ist das nicht.

[4]) Vgl. z. B. O 561; Ω 44 und über ihre Personifikation u. *[§ 290]*. Unter anderen Namen werden die im folgenden unterschiedenen drei Quellen des Pflichtbewusstseins β 64 ff. aufgeführt: *νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί, ἄλλους δ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους, οἳ περιναιετάουσι· θεῶν δ' ὑποδείσατε μῆνιν.*

[5]) Auf diese Stimme horchend, scheut man sich (*ἀλεείνει*, Z 167), etwas Böses zu thun. — Die Bettler, Hilfesuchenden, Heimatlosen, deren wichtigster Schutz diese im Herzen ihres Wirtes sich erhebende Stimme ist, heissen von der *αἰδώς αἰδοῖοι*; vgl. ο 373; Nägelsbach, Nachhom. Theol. 271 ff.

[6]) Ω 503.

[7]) Der Chor Soph. *OT* 865 ff. spricht von der *ἁγνεία λόγων ἔργων τε πάντων, ὧν νόμοι πρόκεινται ὑψίποδες, οὐρανίαν δι' αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὄλυμπος πατὴρ μόνος, οὐδέ νιν θνατὰ φύσις ἀνέρων ἔτικτεν οὐδὲ μή ποτε λάθα κατακοιμάσῃ.* — So stehen insbesondere die Schwachen und (Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[3] 228) Alten, an denen sich die *αἰδώς* besonders bethätigt, zugleich unter dem Schutze der Götter; ja die Götter verleihen, wie alle guten Gaben, auch die *αἰδώς*, Pind. *O* 13_{115} (und die Frömmigkeit, Aisch. *hik.* 704; anderes bei Nägelsbach, Nachhom. Theol. 213). Vgl. auch o. *[1001 3]*.

[8]) Hom. *h* 2_{363} *ὕβρις δ' ἢ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων.* Vgl. Soph. *Antig.*

stacheln. Wie sie die Menschen überhaupt täuschen, um sie unglücklich zu machen[1]), so verblenden sie sie bisweilen[2]), dass ihnen das sittlich Schlechte als gut erscheint[3]). Diese sittliche Bethörung, die als ἄτη[4]) dem zwar eigentlich normalen, thatsächlich aber nur selten eintretenden Zustand der σωφροσύνη entgegengestellt wird, ist die Ursache aller Verschuldung[5]). Man mag diese Herleitung der Schuld aus einer Verführung

---

1024; anderes bei Nägelsbach, Nachhom. Theol. 323 f.

[1]) Z. B. Athene den Hektor in Deiphobos' Gestalt, *X* 226—299. Vgl. den Betrug des Apollon, *Ψ* 384, der Athena, *Ψ* 774; s. auch *π* 194 f.

[2]) Ja nicht etwa immer. Nur diejenigen Verschuldungen werden auf die Götter zurückgeführt, die der Mensch in scheinbar unbegreiflichem Widerspruch mit seinem sonstigen Wesen begeht. Das Abhängigkeitsgefühl tritt, wie Teuffel, Stud. u. Char. 18 m. R. bemerkt, in die Lücken des Freiheitsbewusstseins ein.

[3]) Die Götter verleiten Achilleus zur Starrheit (*I* 636), Helena zum Ehebruch, *δ* 261; *ψ* 222 *[1006 2]*; Athena soll *Δ* 66 f. die Troer zum Meineid anstiften; die *ἔρις* ist ein von den Göttern verordnetes Leiden, Hsd. *ἐ κ ἡ* 14. — Als Verführer wird besonders Zeus genannt (*Z* 234; *I* 377; *P* 176; *T* 95; 137; 270; *φ* 102); *θεὰ δασπλῆτις Ἐρινύς* *o* 234; vgl. *T* 88; Athene noch *Σ* 311; öfter wird der Verführer unbestimmt ein Gott genannt (z. B. *M* 234; *P* 469; *λ* 61; *ξ* 178; 488; *ψ* 11 f.; 222). — Von homerischen Stellen lassen sich noch *H* 69 (*ὅρκια μὲν Κρονίδης ὑψίζυγος οὐκ ἐτέλεσσεν*); *λ* 276 (Oidipus herrscht *θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς*); *τ* 396 (Hermes hat Autolykos Diebstahl und Meineid gelehrt) vergleichen, bei denen allerdings andere Vorstellungen mitspielen. Oft findet sich die Bethörung durch die Götter bei den Tragikern; vgl. z. B. Aisch. *fr.* 156 (trotz Dronke, Phil. Jbb., Suppl. IV 1861 36 wohl die Ansicht des Dichters selbst wiedergebend); Soph. *El.* 199 f.; *TGF*[2] 927 455; üb. die *Oresteia* s. u. *[1008 u. 1055]*. Nach dem delphischen Orakel hat Demeter als ihre Priesterin Timo den Miltiades ins Unglück verlockt, Hdt. 6 135 (andere Fälle der *θεοβλάβεια*: Hdt. 1 127; 7 12—18). — Die Auffassung von der Verführung durch die Gottheit widerspricht der modernen Denkweise so sehr, dass man sie wenigstens aus den Tragödien des frommen Sophokles zu bannen gesucht hat. Lübker, Sophokl. Theol. I 9 folgert aus *Ai.* 53 ff.; 118 ff., dass die Verblendung durch die Gottheit erst eintrete, wenn der Sinn der Menschen schon durch Leidenschaft geblendet und von der Achtsamkeit auf göttliche Winke hinweggewendet ist, wobei dann freilich die Mitwirkung der Götter ganz überflüssig wäre; Märker, Prinz. d. Bös. 267 liest gar aus *Antig.* 135 heraus, dass bei Sophokl. nur noch der Mensch Urheber alles Bösen sei. Thatsächlich hält Sophokl. auch in dieser Beziehung treu am alten Glauben fest, wie zahlreiche, vergebens weginterpretierte Stellen zeigen; so spricht z. B. der Chor in den Worten *οἷς γὰρ ἂν σεισθῇ θεόθεν δόμος, ἄτας οὐδὲν ἐλλείπει γενεᾶς ἐπὶ πλῆθος ἕρπον* (*Antig.* 584 f.; vgl. 621 nach Theogn. 404; *OK* 371) ohne Frage die Ansicht des Dichters aus. Eher wäre an den berühmten Anfang der solonischen Elegie an die Athener (*fr.* 4 1 ff.) zu erinnern, in welcher der Dichter seinen Mitbürgern vorwirft, dass die Stadt durch ihre eigene Unvernunft, nicht *κατὰ Διὸς αἶσαν* zu Grunde gehe. Hier ist freilich zwischen dem Willen der Gottheit und der Verblendung der Menschheit die Kausalität aufgehoben, aber doch auch nur für einen einzelnen Ausnahmefall, der als solcher die Regel bestätigt.

[4]) *Α* 412; *Z* 356; *I* 115; *Π* 274; *δ* 261; *ψ* 223; Soph. *Antig.* 624; 1097; *OT* 1284 u. s. w. Nicht immer von dieser Bedeutung zu sondern ist die verwandte 'Schuld'. *T* 270 ist wohl schon die auf die Schuld folgende Sühne, die ebenfalls *ἄτη* heisst (*I* 512; *Ω* 480) mitgemeint. Aus der Bedeutung der Strafe hat sich dann weiter die Bedeutung 'Unglück', auch 'unheilvoller Gegenstand' entwickelt, die sich besonders bei Sophokles, jedoch stets 'mit dem Nebenbegriff irgend einer Verschuldung' (Lübker, Soph. Theol. I 55) findet. Ate ist auch als Göttin personifiziert; bes. *T* 91 ff. *Πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἣ πάντας ἀᾶται οὐλομένη· τῇ μέν θ' ἁπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει πίλναται, ἀλλ' ἄρα ἥ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει* [...] *καὶ γὰρ δή νύ ποτε Ζεὺς ἄσατο.* (es folgt die Bethörung durch Hera bei Herakles' Geburt). Vgl. üb. Ate de Maury, *Hist.* I 282 f.; F. A. Märker, Das Prinzip des Bösen nach den Begr. des Altert. 1842 S. 73 u. o.; Eichhoff, Ueber einige rel.-sittl. Vorst. des klass. Altert., Duisb., Progr. 1846 15—26; Lehrs, Rh. M. I 1842 593—600 = pop. Aufs. 1856 223—230; Nitzsch, Sagenpoesie 511 ff.; F. J. Scherer, *De Graecorum ἄτης notione atque indole* I (über Hom. u. Hsd.) Diss., Münst. 1858; II (über Soph.) Progr., Münst. 1866. Ueber Ate bei Aischylos s. Dronke, Phil. Jbb., Suppl. IV 1861 37.

[5]) Diese Vorstellung, die bekanntlich auch die wissenschaftliche Ethik stark beeinflusst hat, findet sich in den homerischen Epen (Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[3] 290) oft. Der so Bethörte heisst *ἄφρων* (*E* 761) oder *ἀφραδής* (*β* 281), die Bethörung

durch die Götter befremdlich finden, sollte aber nicht vergessen, dass sie nach der Konsequenz dieser ganzen Anschauung notwendig war: wie alle anderen unbegreiflichen Vorgänge des Lebens musste auch das dämonische Aufblitzen des sündhaften Gedankens auf eine unmittelbare Einwirkung der Götter zurückgeführt werden. Nun ergab sich freilich aus dieser Ansicht scheinbar ein schwerer Widerspruch. Die Menschen handeln gut aus Furcht vor den Göttern und böse auf Veranlassung der Götter; sie denken von den letzteren besser, als diese thatsächlich sind[1]). Die Götter ahnden eben die Schuld, zu der sie selbst angestiftet haben, sie lassen den Menschen erst schuldig werden und überlassen ihn dann der Pein. So bestimmt Helena ihren Ehebruch als eine Verführung durch Aphrodite hinstellt, so empfindet sie doch darüber bittere Reue[2]). Dieser Widerspruch wird keineswegs vollständig dadurch gehoben, dass die Verblendung selbst wiederum als Strafe für eine voraufgegangene Schuld erscheint. Das ist freilich nicht nur im Mythos oft der Fall, sondern man erklärte sich danach auch die Vorgänge des wirklichen Lebens[3]); ja, wie wir gesehen haben, dass dem Dichter Tugend und Lohn zusammenfallen, so vereinigt er in demselben Wort *ἄτη* die Begriffe der Schuld und der Sühne. Neues Unrecht begehen zu müssen, ist die Strafe für altes Unrecht; dass es der bösen That schlimmster Fluch sei, fortzeugend immer Böses zu gebären[4]), das ist ein Satz, den der Einblick in die Tiefen des Lebens die griechischen Dichter eben so gelehrt hat, wie die grossen Dichter aller Zeiten. So bestimmt wie Shakespeare und Grillparzer sprechen es freilich die Griechen nicht aus, aber es liegt doch vielen ihrer Dichtungen die Beobachtung zu Grunde, dass die Erinnerung an begangenen Frevel die moralische Widerstandskraft zu zernagen, den Menschen langsam von seinem besseren Ich zu trennen pflegt. So aufgefasst, kann nun allerdings die Verblendung durch die Götter als verdiente Strafe, als gerechter Betrug[5]) erscheinen. So wichtig aber auch die Vorstellung von der Bethörung als des Beginnes der hereinbrechenden Strafe ohne Frage ist, für die Entstehung dieser merkwürdigen Anschauung von der Verführung der Menschen durch die

---

ἀφραδίῃ (χ 287), *ἀφροσύναι* (ω 761) oder *ἄτη [s. o.]*, bei den Tragikern auch *ἀμαθία* (Eur. *Bakch.* 479; *El.* 970; *Ἡρ. μ.* 1241), *μάτη* (Aisch. *Ch.* 918; *hik.* 820), *μάταιον* (Aisch. *Eum.* 337; *hik.* 229). Vgl. auch Eur. *Or.* 815 *ἀσέβεια μαινόλις κακοφρόνων τ' ἀνδρῶν παράνοια.* Umgekehrt ist der Verständige (*νοήμων*, β 281) zugleich gerecht und fromm (ξ 421), denn Frömmigkeit bringt Vorteil (z. B. Ω 425; Eur. *fr.* 256; vgl. o. *[1003₅]*) oder bewahrt wenigstens vor Schaden.

1) Agam. erwartet Δ 166 von demselben Zeus, der den Eidbruch veranlasst hat (Δ 70), dessen Bestrafung. Vgl. Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.³ 41.

2) Γ 137; 180; 404; Ζ 345; δ 145.

3) So geben nach dem Glauben der Alten die Götter irreführende, zum sittlich Verwerflichen ratende Orakel, wenn die Frage selbst einen Frevel enthält, wie der delphische Apollon Glaukos, dem S. des Epikydes, Hdt. VI 86₃.

4) Aisch. *Ag.* 757 ff.

5) Aisch. *fr.* 301 *ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός.* Vgl. Rohde, Ps. II² 230₂. — Auch der Wahnsinn, der früher als Besessenheit aufgefasst wurde, gilt jetzt sehr häufig als Strafe; in diesem Sinne wird nicht allein in der Heldensage von Athamas, Aias, den Proitiden u. s. w. erzählt, sondern auch innerhalb der Geschichte von Kleomenes (Hdt. 6₇₅₋₈₄), Kambyses (Hdt. 3₃₀ u. aa.); vgl. auch den Fluch Arstph. *Θεσμ.* 680 und im allgemeinen L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 64. Hier kann aber auch die namentlich bei der Ausmalung der Unterweltsstrafen bemerkbare *[1018 ff.]* Neigung der griechischen Dichter hineinspielen, die Strafe als Enthüllung des schon vorher latent vorhandenen Zustandes zu betrachten. Aehnlich mag es sich mit der Blendung als Strafe für Verblendung *[1002₃]* verhalten.

Götter ist sie nicht entscheidend gewesen, auch hat man nicht später durch sie, wie dies von Neueren vielfach angenommen wird[1]), die überkommene Anschauung annehmbar zu machen gesucht. Zunächst sind auch von den sicher später erdichteten Fällen einer Bethörung durch die Gottheit keineswegs alle als Strafe zu fassen[2]). Zweitens verfehlt aber die Ate, wenn sie als Sühne für frühere Missethat betrachtet wird, ihren Zweck in der Weltregierung. Sie ist nicht erforderlich als Grund für die Strafe, wenn sie regelmässig nur da eintritt, wo die Bestrafung schon durch den vorher verübten Frevel unabwendbar geworden ist; sie ist aber auch überflüssig und unvernünftig als Strafe, weil diese ja doch ausserdem noch vollzogen wird. Wie der Tugendhafte den Lohn nur in seiner Tugend findet, so müsste folgerichtiger Weise für den Bösen seine Bosheit zugleich die Strafe sein. Vielmehr hat sowohl das Epos als die Tragödie das Problem, das in der That in der Annahme einer Verführung durch die Gottheit liegt, in ganz anderer Weise zu lösen und so jene Annahme von ihrem Anstoss zu reinigen gesucht. Vollständig wird sich uns erst allmählich dieser eigenartige Gedankenkreis erschliessen, wir müssen aber schon jetzt versuchen, uns wenigstens einen Punkt klar zu machen. Dem hellenischen Dichter hebt die Mitwirkung der Götter und überhaupt jede von aussen kommende Beschränkung oder Beeinflussung des menschlichen Willens, sie sei so stark, wie sie wolle, die Verpflichtung des Menschen nicht auf, die Folgen seines Thuns zu tragen[3]). Odysseus leidet für das Öffnen des Schlauches mit den Winden und für die Antastung der Heliosherden, obgleich er, während die That geschah, dem Naturzwang des Schlafes erlegen ist; er büsst für die Blendung des Polyphemos, obgleich er im Zwange der Notwehr gehandelt hat. Durch die ganze Scala der dem Menschen auferlegten Nötigungen lässt sich verfolgen, dass der Grieche Leiden für unfreie That nicht als ungerecht oder doch nicht als unvernünftig ansah. Hier sei nur noch auf die Willensbeschränkung durch den Erbfluch hingewiesen[4]). Wer aus einem verfluchten Hause stammt, steht entweder unter dem übermächtigen

---

1) Vgl. z. B. für Hdt. Meuss, Neid der Götter S. 12 f., für Aischylos Kitt, *Quae et quanta sit inter Aesch. et Herodotum simil.* S. 52; Eichhoff a. a. O. 21; Dronke, Phil. Jbb., Suppl. IV 1861 S. 48. Selbst Rohde, Rel. d. Griech. 13 ist in diesen Irrtum gefallen.

2) Dass z. B. für Miltiades *[s. o. 1005₃]* eine Schuld nicht nachzuweisen ist, muss Meuss a a. O. selbst zugestehen.

3) Dass dies in der That homerische Anschauung war, ergibt sich aus den o. *[1006₂]* über Helena angeführten Stellen mit Sicherheit und wird natürlich dadurch nicht widerlegt, dass um Verzeihung für eine unbesonnene, in der Aufregung begangene Handlung mit der Motivierung gebeten wird, die Götter hätten es so gewollt (z. B. *T* 86 Agamemnon: *ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, | ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς*. Vgl. Teuffel, St. u. Ch. 33).

4) Aufzählung der griechischen Sagen von Geschlechtern, auf denen ein Fluch der Gottheit lastet, bei Nitzsch, Sagenpoesie 486 ff.; 514. Wenn Nitzsch S. 467 ff. behauptet, dass diese Sagen dem Epos fremd seien, und in ihnen einen Hauptunterschied zwischen diesem und dem Drama findet, so ist dies nicht haltbar; die Tragiker haben die meisten der in Betracht kommenden Stoffe aus Epen geschöpft. Dass die Dichter der *Ilias* und *Odyssee*, denen diese Lieder z. T. schon vorlagen, selbst das Motiv nicht verwenden, ist teils durch ihren Stoff bedingt, teils aber — das kann immerhin zugegeben werden — durch die Scheu, den Hörer durch ein so billiges Mittel aufzuregen. Eine abweichende religiöse Auffassung ist daraus nicht zu konstruieren. Als man später entdeckte, welche Gegensätze sich zwischen dem Charakter des Helden und dem auf diesem lastenden Erbfluch ergeben können, eröffnete sich hier eine neue Quelle poetischer Probleme: darum hat das Drama Stoffe dieser Art wieder hervorgesucht.

Drange, böse zu handeln, oder, wenn sein Eigenwille sich gegen den Fluch aufbäumt, verschärft er nur den Zwang des Schicksals: in beiden Fällen leidet er darum nicht minder für die unheilige That, als wenn er sie gewollt hätte. In einer Zwangslage haben sich weitaus die meisten Helden befunden, die wir im griechischen Mythos leiden sehen; was sie bestimmte, war weniger der innere Drang der Persönlichkeit als eine äussere Nötigung: das physische Bedürfnis, das bürgerliche Gesetz oder der herrschende Pflicht- und Ehrbegriff. Das Eingreifen der Gottheit zeigt in solchen Fällen oft auch äusserlich die Bindung der Persönlichkeit an[1]). Es wird erst der Wille des Menschen zertrümmert und dann er selbst: für die griechische Tragödie ist dies, seit Goethe es im zweiten der Aufsätze 'Shakspeare und kein Ende' gezeigt hat, allgemein anerkannt: es tritt in ihr auch wirklich deutlicher hervor als im Epos, weil sie schärfer als dieses den Grund für das Leiden ihres Helden aufzudecken pflegt. Aber es ist die Gebundenheit des Helden nicht etwa eine Eigentümlichkeit des griechischen Dramas, weitaus in den meisten Fällen liegt sie vielmehr schon in dem vom Epos geschaffenen Stoff. Gerade umgekehrt finden wir in der Tragödie die niederschmetternde Anschauung von der unfreiwilligen Verschuldung bisweilen fast schon überwunden. Weniger ist dies bei Sophokles der Fall; auch Antigone handelt unter dem Zwange der religiösen Pflicht, der freilich als Zwang nur von einer so grossen und rücksichtslosen Persönlichkeit wie sie empfunden wird, der aber doch nicht aus ihrer Persönlichkeit rein und unmittelbar hervorgeht. Aber Aischylos, auch in dieser Beziehung der modernste der griechischen Tragiker, ist der Vorstellung von dem selbstgeschaffenen Schicksal wenigstens nahe gekommen. Seine Klytaimestra ist blind, wie Oidipus und wie alle Helden und Heldinnen in den ergreifendsten Tragödien: während aber der thebanische König sich frei wähnt und schliesslich belehrt wird, dass er gezwungen gehandelt habe, lernt Klytaimestra am Schluss, dass sie, wenn auch nicht ganz frei, doch viel freier war, als sie geglaubt hat[2]). Orest, der den Muttermord im Innern verabscheut, wird dieser durch die herrschende Sitte der Blutrache und durch den verschärfend hinzutretenden Befehl des Gottes aufgezwungen; aber sein äusserlich gebrochener Wille triumphiert schliesslich doch; die subjektive Rechtsidee, der subjektive Wille behält Recht gegen den Zwang des herrschenden Rechtszustandes und gegen den Befehl des Gottes. — Das sind bemerkenswerte Ansätze, die zu den modernen Vorstellungen hinüberführen; aber im ganzen hat die griechische Kunstreligion den Menschen als unfreien Urheber seiner Leiden betrachtet. Der Held der griechischen Dichtung leidet im allgemeinen für

[1]) Nicht richtig stellt Teuffel, Stud. u. Char. S. 14 als allgemeine Regel auf, dass die Götter, die die Menschen verführen, auf sie keinen Zwang ausgeübt, ihre Freiheit nicht beeinträchtigt haben und dass sie daher auch keine Verantwortung trifft. Weit eher liesse sich im Gegenteil annehmen, dass im allgemeinen die Einwirkung der Götter als unwiderstehlich gilt.

[2]) Deutlich sagt dies der Chor, als Klytaimestra ihre That damit entschuldigt, dass nicht sie, sondern der Rachegeist der Atreiden den Agamemnon erschlagen: 1505 *ὡς μὲν ἀναίτιος εἶ τοῦδε φόνου τίς ὁ μαρτυρήσων; πῶς πῶς; πατρόθεν δὲ συλλήπτωρ γένοιτ' ἂν ἀλάστωρ.* Ueber die Bedeutung dieser von Nägelsbach missverstandenen Stelle s. bes. Dronke, Phil. Jbb., Suppl. IV 1861 45_{15}.

etwas, was er nicht konnte oder nicht durfte, was er nicht wollte und doch musste. Das erscheint nun freilich als schroffe Ungerechtigkeit, und zwar um so mehr, da auch das Nichtkönnen und das Nichtdürfen gewöhnlich nicht sittlicher Natur sind. Die Unmöglichkeit des Thuns ist fast immer äusserlich: höchst selten türmen sich im Innern des Helden Schranken auf: die Oresteia steht auch darin dem modernen Empfinden von allen griechischen Dichtungen am nächsten, dass Aigisthos wie Hamlet, Macbeth, Brutus etwas seiner Natur Widersprechendes und deshalb für ihn Unmögliches plant, dass er seinen Willen überspannt. Damit ist aber das Geleise der die griechische Heldensage durchziehenden Vorstellungen verlassen: gewöhnlich rennt der griechische Held nicht gegen eine Mauer, sondern wird willenlos von den Rädern des Schicksals ergriffen. Aber auch da, wo der Held gethan hat, was er nicht durfte, wo er sich den Göttern widersetzte, wird das Notwendige gewöhnlich nicht in dem Sinne, wie wir es erwarten, zum Sittlichen erhoben; gar oft erscheint das verletzte Gebot und das wegen seiner Verletzung verhängte Leiden als eine Laune der Gottheit. Man hat in den Tragödien des Sophokles das Tragische vermisst, da dieses einen solchen Untergang des Menschlichen bedinge, in welchem sich eine volle Rechtfertigung des Göttlichen offenbart, ein höchstes Gesetz oberster Weltführung, das aber die menschliche Vernunft auch als das ihrige begreift und erkennt[1]). Auch diesen Vorwurf, wenn es einer wäre, müssten wir auf die griechische Dichtung im ganzen ausdehnen, deren innerste Gedanken Sophokles auch hier am reinsten ausspricht. Indessen lässt sich die Sache auch anders betrachten. Steht der Glaube an die Gerechtigkeit der Weltordnung im ganzen so fest, wie dies in der griechischen Kunstreligion der Fall war, so braucht nicht in jedem einzelnen Fall ihre Gültigkeit hervorgehoben zu werden: die einzelnen Abweichungen von ihr verstärken die poetische Wirkung, nicht allein, weil das Irrationale dem natürlichen Weltgetriebe näher steht, also eine höhere Illusion erweckt, sondern auch, weil es der Phantasie grösseren Spielraum lässt. Was dem Glauben überlassen bleibt, stört hier nicht die poetische Wirkung, sondern es steigert sie; der Hörer wird auf ein mystisches Gebiet gezwungen, wo er die Ordnung des Weltgetriebes als sittlich zwar noch ahnt und voraussetzt, aber nicht mehr begreift. Und von dieser Voraussetzung der ewig gerechten Weltordnung aus werden wir auch begreifen, dass diese Kunstreligion Unfreiheit und Verantwortlichkeit oder wenigstens die Zustände, die wir mit diesen Namen bezeichnen würden, für nicht unvereinbar halten konnte. Denn dass der Mensch für gezwungenes Handeln leidet, erscheint nur so lange als der sittlichen Ordnung widersprechend, als das Leiden für eine Strafe angesehen wird. Fasst man es dagegen als Schutz für eine unabänderliche Ordnung auf, so kann man es nicht ungerecht nennen: die niedere Zweckmässigkeit unterliegt der höheren; der niedergeworfene Einzelwille verstärkt die Macht der Ordnung und somit die durch sie bedingte Glücksmöglichkeit der künftigen Geschlechter. Die griechischen Dichter sind hier nicht inkonse-

[1]) Klein, Gesch. des Dramas I 326.

quenter als die Deterministen, die an der Strafjustiz festhalten. Zugleich ermöglicht diese Auffassung die tiefsten poetischen Wirkungen. Denn offenbar müssen diese da zustande kommen, wo die Verschuldung durch ein Zusammenwirken des verantwortlichen Menschen und einer über ihm stehenden Macht zu entstehen scheint. Bis in die neuere Zeit haben sich die grossen Dichter auf diesen von den Griechen schon im VII. Jahrhundert erreichten Standpunkt zurückversetzt, von dem aus sowohl das Schicksal als verschuldet und deshalb als gerecht und vernünftig erscheint als auch die Sympathie mit dem Helden auf die höchste mögliche Stufe erhoben wird.

Fasst man dies alles zusammen, so wird man nicht sagen können, dass die Dichter unserer Epen die Stellung des Menschen in der Welt optimistisch betrachteten; im Gegenteil, wie alle wahrhaften Künstler, sind sie von dem Ernst des Lebens tief durchdrungen. Hilflos ist der Mensch der Verführung der Götter preisgegeben; erliegt er, der Schwache, der übermächtigen Gewalt, so erwartet ihn erbarmungslos die verdiente Strafe, wogegen er, wenn er sich frei von Schuld hält, höchstens eine unbestimmte Hoffnung auf Lohn hat. Dies sein Schicksal setzt sich auch nach dem Tode fort[1]). Die Dichter der beiden erhaltenen Epen haben die alte Vorstellung von dem Hades beibehalten, ihn jedoch durch eine tiefe Kluft von dem Leben der Wirklichkeit geschieden. Alle die Institutionen, durch welche die boiotisch-euboiische Periode das Schicksal der Toten im Hades zu beeinflussen vermeint hatte und von denen doch später noch manche grosse Bedeutung hatten, sind für Homer, dessen Ansichten hier allerdings wahrscheinlich nur von dem aufgeklärtesten Teil seiner Zeitgenossen geteilt wurden, wie verschwunden. Es gibt für ihn ein Elysion, aber der Mensch kann nicht nur nicht durch Zauberei, sondern auch durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit nicht hineingelangen; nur die freie Gnade der Götter beruft deren Lieblinge zur Glückseligkeit. So verlängert sich im Hades zwar die strafende Gerechtigkeit — denn auch diese Vorstellung haben die Sänger aus einer älteren Kulturschicht beibehalten —, dagegen findet die Tugend keineswegs nach dem Tode den ihr im Leben versagten Lohn. Die Toten haben Bewusstsein, nur um ihr Leiden zu empfinden, daher auch die Verdammten in höherem Masse als die anderen[2]), von denen aber doch z. B. Achilleus seines Zustandes sich soweit bewusst ist, um aussprechen zu können, dass das Los der Gestorbenen schlimmer sei als das des unglücklichsten Theten[3]). So sieht der homerische Grieche hinter dem Elend, in dem er zu leben meint, ein noch grösseres ewiges

---

[1]) Die früheren Arbeiten über die homerischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (z. B. Teuffel, Hom. Eschatologie, Stud. u. Charakterist. 36—44; Hammer, *Quid Homerus de rebus infernis censuerit*, Zerbst, Progr. 1867; F. Spielmann, Unsterblichk. u. künftiges Leben nach Homers Epen, Pr. Brixen 1878; selbst Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Th.[3] 351—379) sind durch E. Rohdes Psyche veraltet. Was seitdem erschienen ist (z. B. Iwanowitsch, *Opin. Homer. et trag. Graec. de infer. per comparat. excussae*, Berl. Stud. XVI 1894 I 25), hat Rohdes Ergebnisse in keinem wesentlichen Punkt erschüttert.

[2]) Die Annahme der Zusammenschweissung mehrerer von verschiedenen Vorstellungen ausgehender Lieder in der Nekyia ist daher auch aus dem verschiedenen Grade des Bewusstseins der Toten nicht zu erweisen.

[3]) λ 489.

in der Zukunft drohend[1]), dem er höchstens durch eine äusserst ausnahmsweise Gnade der Götter, nicht aber durch Tugend und Frömmigkeit zu entgehen hoffen darf. Wie man auch sonst über diese Religion der Kunst urteilen möge, die Höhe der sittlichen Auffassung erregt Bewunderung, die fordert, dass das Gute nicht in Erwartung eines Vorteils, sondern nur um seiner selbst willen gethan werde. Fasst man nur das Schicksal des menschlichen Individuums ins Auge, so lehrt diese Religion der Kunst freilich einen tiefen Pessimismus. Von Homer an, der den glückseligen (S. 998) Göttern die *δειλοὶ βροτοί* gegenüberstellt[2]), tönt uns immer wieder in der Litteratur der Gedanke entgegen, dass das Menschenleben beklagenswert[3]), ein Schatten[4]) sei, dass es das Beste von allem für den Menschen sei, nicht geboren zu werden, demnächst aber, möglichst bald zu sterben[5]). Diesen Gedanken spricht der gefangene Silenos[6]) aus; er liegt auch der Sage von Kleobis und Biton[7]) zu Grunde. In der That kann man vom Standpunkt der homerischen Dichtung, wenn man konsequent weiter denkt — was aber natürlich nicht immer geschehen ist — zu einer anderen Auffassung nicht gelangen. Der Mensch erliegt einer Verantwortung, die er nicht tragen kann; er büsst für eine Schuld, die er nicht allein begangen, und darf doch den Göttern nicht zürnen, die ihn haben fallen lassen, um ihn bestrafen zu können. Er darf es nicht einmal ungerecht finden, wenn die Götter ihn, wie Kreon sagt[8]), auf das Haupt geschlagen[9]). Auf dem Haupte der Menschen schmiedet die Gottheit die ewige Gerechtigkeit.

285. Die Auflösung des menschlichen Leidens. Natürlich hat diese Religion der Kunst versucht, die geschilderten Widersprüche in einer höheren Einheit zusammenzufassen. Die nächste Lösung wäre gewesen, den Segen, der dem Einzelnen versagt blieb, sich wie einen aufgespeicherten Schatz auf die Nachkommen vererben zu lassen. Diesen Weg — freilich nicht nur diesen — hat das Judentum eingeschlagen, das, da es den Aus-

---

[1]) Es haben daher die homerischen Helden ein oft (z. B. *Γ* 173; 454; *I* 159; 312 = *ξ* 156; *Π* 47; anderes bei Teuffel, St. u. Char. 34) ausgesprochenes Grauen vor dem Tode, das sie freilich nicht abhielt, im allgemeinen mutig ihre Pflicht zu thun und selbst bisweilen in der Bitterkeit des Lebens sich nach dem Tode zu sehnen (*Σ* 34; 98; *α* 59; *κ* 50; 497 u. ö.), wie dies *υ* 61 auch Penelope thut.

[2]) Nach *Ω* 526 gaben die Götter den Menschen zum Los *ζώειν ἀχνυμένοις, αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσίν*. Vgl. Simon. *fr.* 39; Pind. *N* 6_3.

[3]) Semon. *fr.* 1 u. 3; Mimn. *fr.* 2; Aisch. *fr.* 399; Eur. *fr.* 444; 449 u. viele andere. Nach Pind. *P* 3_{81} f. mischen die Götter dem Guten immer zwei Uebel bei; nach Diphil. 106 (II 574_{107} Ko.) giesst das Schicksal in einem Schöpfkrug drei Uebel mit einem Guten zusammen. Vgl. auch Eur. *hik.* 198; L. Schmidt, Eth. I 79.

[4]) Pind. *P* 8_{99}; Soph. *Ai.* 126 u. aa.

[5]) Z. B. Soph. *OK* 1225; *cert. Hom. et Hesiodi* 72 Rz. (über die LA. *ἀρχήν*, nicht *πάντων* s. Nietzsche, Rh. M. XXVIII 1873 212 ff.). Vgl. Bakchyl. 5_{160}; Eur. *fr.* 285; 908 und die von Cic. *Tusc.* I 48_{114} ff.; Plut. *cons. ad Apoll.* 27 zitierten Schriftsteller. Bei Aisch. *fr.* 401 wird der Satz auf die Unglücklichen eingeschränkt. — Tod als Erlösung z. B. Aisch. *fr.* 353; Soph. *fr.* 636.

[6]) Max. Tyr. XI 1 S. 182. Anderes o. *[213_6; 910_4]*. Theopomp verlegte die Sage vielleicht nach Makedonien; vgl. Rohde, Griech. Rom. 204_1.

[7]) Hdt. 1_{31}.

[8]) Soph. *Antig.* 1272.

[9]) Weise und gerecht ist es auch, im Unglück *μὴ τεθυμῶσθαι θεοῖς*, Eur. *fr.* 1078. Fromme Menschen zeigt uns daher der Dichter voll Resignation gegenüber den Göttern, Hom. *h* 5_{147} *θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκῃ τέτλαμεν ἄνθρωποι· δὴ γὰρ πολὺ φέρτεροί εἰσιν*.

gleich im Jenseits leugnete, vor demselben Problem gestanden hat, wie das Griechentum. Auch finden sich bei diesem Ansätze zu der Vorstellung, dass nicht allein der Fluch, wie wir bereits gesehen haben (S. 1003; 1007), sondern auch der Segen im Geschlecht forterbt[1]); allein die Lösung des Problems ist auf diesem Wege, soweit wir wissen, nicht versucht worden. Einen zweiten Ausgleich findet das Judentum in dem Segen, der auf dem auserwählten Volke ruht. Mag der Gerechte leiden, sein Trost ist, dass der Samen Abrahams triumphieren soll über alle Völker. Zu einem solchen Glauben fehlte es in Griechenland an einer nationalreligiösen Gemeinschaft, aber der Stadtpatriotismus konnte in der Blüte der Gemeinde den schönsten Lohn für die unbelohnt gebliebenen Grossthaten der Vorfahren sehen oder erhoffen. Auch dies ist geschehen, aber die Dissonanz des Lebens hat man auch auf diesem Wege nicht zu lösen versucht. Dies geschieht vielmehr, wie angedeutet, durch den Glauben, dass der Mensch ungerecht leidet, damit eine höhere Gerechtigkeit zum Siege geführt werde. Diese oberste Justiz zu enthüllen, ist die heilige Aufgabe des Sängers: er zeigt, dass der Held leiden müsse, damit ein höherer Gedanke triumphiere. Schiller bezeichnet als den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen die uns vom Dichter vermittelte Einsicht, dass das Leiden des Helden um einer höheren Zweckmässigkeit willen nötig sei: bei den Griechen ist dies nicht allein in der Tragödie, sondern schon im ionischen Epos der letzte Zweck der Dichtung. Ja, es verschmilzt geradezu in der Vorstellung das Lied mit dem in ihm entwickelten weisen Weltplan: der Mensch scheint zu leben und zu leiden, *ἵνα ᾖσι καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδή*[2]). Die Dichtung wird hier fast geradezu als Weltzweck gesetzt. — Die Zweckmässigkeiten, deren Sieg uns das Epos enthüllt, können sehr mannichfacher Art sein. Bisweilen dient das Leiden dem Leidenden zur Besserung: der christliche Gedanke, dass Gott die Menschen durch Unglück erziehe, ist dem Griechen wenigstens nicht vollständig fremd geblieben[3]). Aber viel häufiger ist es die göttliche Ordnung, deren Unverletzlichkeit aus dem Leiden des Helden hervorstrahlt. Weitaus die meisten in der Blütezeit entstandenen Sagenstoffe sprechen diesen Gedanken aus. Bisweilen ist es nur die physische Ordnung, zu deren Aufrechterhaltung die Helden leiden. Die Zahl der Menschen hatte sich so vermehrt, dass die Erde sie nicht mehr tragen konnte, da beschloss Zeus einen grossen Krieg zu erregen: so begründen die Kyprien den troischen Krieg[4]). Gewöhnlich aber ist es eine Verletzung der ethischen Ordnung, um derenwillen der Held erliegt. Laios soll, weil er sich gegen die Gebote der Ehegöttin vergangen, keine Nachkommen haben[5]); trotzdem wird Oidipus geboren, der nun dem Untergang geweiht ist. Er frevelt nicht; aber dass er lebt, ist ein Frevel. Den schönsten griechischen Sagen liegt fast ausnahmslos die Sühne für eine sittliche Verschuldung zu Grunde, die freilich, wie bemerkt, nicht

---

[1]) So heisst es *ἔργα* 285, nachdem die Ausrottung des Geschlechtes eines Meineidigen in Aussicht gestellt ist, *ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.*

[2]) *θ* 580. Vgl. *Z* 358; *ω* 197.

[3]) Vgl. z. B. Aisch. *Ag.* 176 ff. (*πάθει μάθος*) u. 250; L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 78.

[4]) *fr.* 1.

[5]) S. o. *[S. 520]*.

immer von dem begangen ist, der büsst. Nur sprechen freilich die grossen Dichter, eben weil sie dies und nicht Moralprediger sind, die Moral ihrer Dichtung gewöhnlich nicht aus. Das sittliche Urteil setzen sie oft voraus, und den moralischen Zusammenhang zeigen sie uns gleichsam nur zwischen den Maschen eines gewöhnlichen Zusammenhanges, wie ihn uns das Leben bietet. Achilleus hat gefleht, dass die Troer alle Achaier um die Schiffe zusammendrängen[1]). Der Wunsch enthält, obwohl der Dichter nicht für nötig hält, es auszusprechen, einen Frevel, und wegen dieses Frevels muss der Held bitter leiden: Patroklos zieht in den Tod, nur weil Zeus den Willen des Peleiden erfüllt hat. Geht auch nicht unmittelbar der Schuldige unter, dessen Tod ja freilich durch die Rache für Patroklos, durch Hektors Untergang indirekt ebenfalls herbeigeführt wird[2]), so ist der innere Zusammenhang doch evident, denn eben durch die Gewährung der frevelhaften Bitte vollzieht sich das furchtbare Strafgericht; trotzdem bildet diese moralische Kausalität nur den Hintergrund für das Drama der Ilias. Unvergleichlich schön zeigt uns der Dichter der Antigone hinter dem irdischen Zusammenhang die göttliche Gerechtigkeit: eben der äussere Konflikt, in dem die edle Tochter des Oidipus zu Grunde geht, ergibt sich mit Notwendigkeit aus ihrer gegen die göttliche Weltordnung verstossenden Erzeugung. Weil sie aus dem gottverfluchten Hause stammt, muss selbst ihre Frömmigkeit Frevel werden. Schon Aristoteles war diese Vorstellungsweise fremd geworden, und die Dichtung ist ja so unerschöpflich tief, dass man ihr auch von anderen Seiten Schönheiten abgewinnen kann; aber des Dichters letzter Zweck war, zu zeigen, dass seine Heldin schuldlos und doch gerecht untergehe, ebenso wie Oidipus und Patroklos und so viele andere Helden und Heldinnen. Die Harmonie des Kosmos ist hier alles: der einzelne Mensch ist vor dem Richtstuhl der göttlichen Vorsehung nicht ein Subjekt, ja kaum ein Objekt des Rechtes, und das Mitleiden, auf das er rechnen darf, ist nicht das praktische des Richters, der Gnade für Recht ergehen lässt, sondern das ästhetische des Zuschauers im Theater, der zugleich mit dem Helden durch dessen zermalmendes Schicksal gehoben wird.

Es drängt sich hier die Frage auf, ob eine Religion mit einer solchen Lösung die Fähigkeit besessen habe, das zu leisten, was gewöhnlich als Hauptaufgabe der Religion bezeichnet wird: ihre Anhänger besser und glücklicher zu machen oder wenigstens den Schein davon zu erwecken. Bei der Beurteilung dieser Frage muss man sich immer der schon öfter hervorgehobenen Thatsache erinnern, dass diese Religion der Kunst nie zur ausschliesslichen oder stark überwiegenden Macht gelangte. Der Grad von Aufklärung, den die homerische Idealwelt zeigt, hat in der Wirklichkeit wohl nirgends bestanden: abergläubische Riten, die aus älteren Schichten stammten, dauerten fort und erschienen, obgleich sie thatsächlich den neuerworbenen Vorstellungen widersprachen, doch mit den letzteren, weil diese allmählich, ohne entscheidenden äusseren Kampf emporgekommen waren, vereinbar. Man verehrte die neuen Götter und übertrug

---

[1]) Α 409 f. [2]) Σ 96.

auf sie die Vorstellungen, die man von den alten Dämonen gehabt hatte. Ein grosser Teil der Erlösung und der Hoffnung, die die klassische Religion bot, stammt aus jenen überwundenen Religionsstufen; auf diesem Gebiete hat die Religion der Kunst, wie dies bei der Art ihres Ursprungs sich leicht begreift, am wenigsten Eigenes geschaffen. Man konnte zwar zu den Göttern um Vermeidung der Verfehlung und ihrer Folgen beten, eine Gewährung dieser Bitte stellte aber die Religion nicht in Aussicht. — Gleichwohl leben die homerischen Helden gewiss nicht im Zustand der sittlichen Verwahrlosung, Gebrochenheit und Verzweiflung, und, im ganzen genommen, bietet der Glaube an die Götterordnung Homers dazu auch keinen Anlass: es ist psychologisch und historisch gleich falsch, zu meinen, dass diese fehlenden und büssenden Gottheiten den Menschen nicht reinigen, erlösen, trösten konnten. Zunächst wird von dem Menschen nichts Übernatürliches verlangt. Lebt auch, wie wir gesehen haben (S. 989), das Göttliche in dieser Religion nicht in der Natur, so steht es doch noch weniger mit ihr in Widerspruch. Wie die Gottheit die Erfüllung der Natur ist, so dient ihr am besten, wer die in ihrer Gesamtheit als gut vorausgesetzten natürlichen Triebe in sich ausreifen lässt. Keinen in dem Menschen liegenden Trieb will die Gottheit verkümmert sehen, auch nicht die auf Sinnenglück zielenden. Auch sie sind für das Kunstwerk des Kosmos unentbehrlich, sie haben ihre eigenen Gottheiten: wer den Freuden der Liebe entsagt, verletzt Aphrodite. Wenn nun auch die vollkommen gleichmässige Ausbildung aller Triebe natürlich ebenso unerreichbar ist wie ein Zustand absoluter physischer Gesundheit, so steht doch dies sittliche Ideal dem Menschen unendlich viel näher als ein solches, das erst nach Unterdrückung starker Triebe erreicht werden kann. Der Mensch stand nicht hoffnungslos vor des Gesetzes Grösse. War aber die Verfehlung trotzdem geschehen, so bot die Religion dem Thäter, wie wir gesehen haben, zwar keinerlei sichere Aussicht, ihren Folgen zu entgehen, aber andererseits verschärfte sie diese Folgen auch nicht durch künstliche Erweckung von Gewissensqualen. Im Gegenteil, indem sie die Verschuldung als die Folge einer Krankheit, einer *παράνοια*, hinstellt, thut sie, was sie kann, die Qual, die aus der zu späten und deshalb unfruchtbaren Einsicht in das Unrechtmässige einer Handlung stammt, zu lindern. Hier kommt auch die praktische Bedeutung der Vorstellung von der moralischen Unvollkommenheit der Götter in Betracht. Man sucht zwar seit den Kirchenvätern die praktischen Folgen dieser Ansicht in einer ganz anderen Richtung: da die Götter sittliche Ideale seien[1]), sollten sie den Abscheu gegen das Laster abstumpfen. Es wird ja natürlich vorgekommen sein, dass eine Buhlerin ihre Sünden mit dem Ehebruch Aphrodites entschuldigte; aber das liegt in der Konsequenz der homerischen Gottesvorstellung, der das Absolute nicht in dem Göttlichen, sondern über dem Göttlichen liegt, die also auch sittliche Forderungen über die Sittlichkeit der Götter hinaus erhebt. Aus demselben Grunde ist freilich auch die umgekehrte Ansicht zu verwerfen, dass die Fehlbarkeit der Götter insofern zur Tugend angespornt habe, als

[1]) Es wird dies natürlich immer nur für einzelne Tugenden — an vielen Stellen gesagt, z. B. für die Versöhnlichkeit, *Il.* 9 498.

sie erreichbare, mögliche Ideale aufstellte. Für die Sittlichkeit selbst fällt diese moralische Schwäche der Götter im ganzen weder befördernd noch verringernd ins Gewicht. Aber desto grösser ist ihre Bedeutung für das Schuldgefühl nach der Verfehlung. Die Beschämung, die der Thäter nach der unrechten That empfindet, verliert z. T. wenigstens ihre lähmende Wirkung, wenn er sich erinnert, dass die Götter selbst in Schuld gefallen sind. Das ist auch ein Trost für den Bedrängten, freilich ein ganz anderer, als ihn das Christentum seinen Gläubigen bietet. Dieses erlöst durch die Reue, die griechischen Götter, wie Goethes Iphigenie, von der Reue. — Wie in der Gewissensangst, so trösten die Götter den Sterblichen aber auch in jedem anderen Leiden. Jeder menschliche Schmerz fand in der idealen Götterwelt sein verklärtes Abbild. Diese Unsterblichen müssen über geliebte Tote trauern, Lieblingswünsche werden ihnen versagt, selbst für das, was sie besitzen, müssen sie sorgen. Kein wahrhaft grosses Leid konnte den Menschen treffen, das nicht auch ein Olympier getragen: immer wieder wird in der Dichtung das Götterleiden dem Menschen zum Troste hingestellt. Der Gläubige weiss nicht nur, dass sein Schmerz, und wäre es der grösste, nur ein kleiner Teil des grossen Leids ist, das keinem Wesen, auch den Göttern nicht, erspart bleibt, sondern er darf auch hoffen, dass diese Götter, da sie demselben Schicksal unterworfen sind, Mitleiden mit ihm haben. Apollon fühlt mit dem Verbannten, hat er doch selbst das Los des Elends getragen[1]). Ist auch die Hoffnung auf das Erbarmen der Götter, wie wir gesehen haben, oft trügerisch, weil sie nach unverbrüchlichem Gesetze zu regieren haben und auch bisweilen statt durch Sympathie durch Antipathie geleitet werden, so darf doch der Grieche zu ihnen das Vertrauen haben, dass sie weit eher Liebe und Erbarmen als Hass gegen den Unglücklichen empfinden und ihm die Wohlthat des ewigen Gesetzes, wo es möglich ist, nicht vorenthalten. Die Götter sind den Menschen vertraute Freunde, sie machen ihm auch die Natur, hinter der sie stehen, vertraut und freundlich; diese Wirkung hat keine andere Religion erreicht, weil nur die Kunst, die Schöpferin der griechischen Götterwelt, diese Zauberkraft besitzt, ein geistiges Band zwischen dem dargestellten Objekt und dem betrachtenden Subjekt zu knüpfen. Daraus erklärt sich endlich auch die überaus grosse Innigkeit, mit der der Grieche der klassischen Zeit an seinen Göttern hängt. Wohl rächt er sich gelegentlich für die übertriebene Ehrfurcht, die sie ihm abnötigen, durch derbe Satiren, denn er hält sie für zwar mächtige, aber doch im Grunde gutmütige Herren, die über einen Witz lieber mitlachen, als ihn verderben. Aber Mangel an Frömmigkeit ist aus dergleichen Possen schon deshalb wenigstens nicht mit Notwendigkeit zu erschliessen, weil sie z. T. von Männern verfasst sind, über deren Gottesfurcht ein Zweifel nicht erlaubt ist. Noch im V. Jahrhundert, wo doch schon andere Richtungen sich geltend machen, steht, wie nicht allein zahlreiche Litteraturstellen, sondern auch Inschriften beweisen, der Grieche in einem zarten, innerlichen Verhältnis zu seinen Göttern.

---

[1]) Aisch. *hik.* 215. Vgl. u. *[§ 296]*.

3. Weltflucht und Mystizismus des VI. Jahrhunderts.

a) Delphische und thebanische Lieder aus dem Anfang des VI. Jahrhunderts. Abkehr von den Freuden der Welt.

286. Die Entwickelung des Heldenliedes war eine wesentlich griechische Bildung gewesen; allein die merkwürdigste Seite der in ihm niedergelegten Weltbetrachtung, die eigentümliche Hervorkehrung des Gegensatzes zwischen der Regelmässigkeit und Gerechtigkeit der Welt im ganzen und der Rechtlosigkeit des menschlichen Individuums innerhalb der Welt, scheint den Griechen von aussen gegeben gewesen zu sein. Was die Schönheit des Kosmos anbetrifft, so stimmen diejenigen griechischen theogonischen Mythen, die sie hervorheben und erklären, höchst auffällig mit den allerdings keineswegs unverfälscht überlieferten, aber gewiss nicht ganz gefälschten theogonischen Berichten überein, die Philon aus phoinikischen Theogonien zusammengestellt hat; und da es aus vielen Gründen unmöglich ist, dass erst Philon selbst oder ein hellenistischer Vorgänger von ihm alle diese übereinstimmenden Punkte interpoliert habe, so muss die griechische theogonische Litteratur in diesem Punkte mannichfache Anregungen aus dem Orient empfangen haben (o. S. 419 ff.). Dass auch die Ansicht von der Hilflosigkeit des Menschen nicht erst durch griechische Dichter des VIII. oder VII. Jahrhunderts aufgestellt ist, darf mit Sicherheit daraus erschlossen werden, dass diese Ansicht im VI. Jahrhundert in mehreren orientalischen Litteraturen ebenso wie in der griechischen eine vollständige Umwälzung des Denkens herbeiführte.

Denn auf die Dauer konnten natürlich die wenn auch in der Kunst zu einer höheren Einheit verbundenen Gegensätze nicht bestehen bleiben. Gelang es nicht, die Vollkommenheit des Makrokosmos auf den Mikrokosmos zu übertragen, so musste man notwendig dazu kommen, auch die Welt im ganzen unvollkommen zu finden. Sowie der Gedanke klar geworden war, dass die Unbeständigkeit des menschlichen Schicksals notwendig bedingt sei durch die unendliche Mannichfaltigkeit und ewige Veränderlichkeit der ganzen Welt, so musste der Schmerz, den das Gefühl jener erweckte, sich auch bei dem Gedanken an diese regen. Dass diese Mannichfaltigkeit aus einem einzigen, sich Gleichen hervorgegangen sei, hatten bereits die älteren Theogonien gelehrt: es war die Konsequenz der neuen Betrachtungsweise, dass dies Eine, in dem das All noch nicht differenziert gelegen hatte, jetzt als das allein Vollkommene betrachtet wurde. Wie der Mensch aus der gesonderten Welt heraus zu dem All-Einen gelangen, mit ihm eins werden könne, ist das Problem, das die Denker des VI. Jahrhunderts sich stellen (S. 427 f.). Es ist eine tiefgehende Bewegung, die den Orient, besonders das ferne Indien durchzittert. Griechenland, wo die Dichtung die ältere Anschauung in unvergänglichen Meisterwerken niedergelegt hatte, wurde zunächst weniger von der geistigen Bewegung berührt, und, wo es dieser folgte, zeigt es sich weit mehr als in der vorhergegangenen Periode vom Orient abhängig. Weil aber der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung in Griechenland ebenfalls vorhanden war, so tritt dieser fremde Ursprung äusserlich nicht hervor: so sehr die neuen Vorstellungen den alten widersprechen, so sind sie doch mit ihnen

zugleich nahe verbunden und lassen sich bis zu einem gewissen Grade begrifflich aus ihnen herleiten. Ja, so gross auch der Gegensatz war zwischen der älteren Weltanschauung, die eine nur ästhetische Lösung des Rätsels vom Leiden brachte, und der neuen, auf Grund deren eine Erlösung vom Leiden erstrebt wurde, so muss dieser Gegensatz den Anhängern der neuen Richtung nicht gerade erheblich erschienen sein: sie bedienen sich der Sprache und der Kunstform des Epos, und von den Mächtigsten unter ihnen, dem Hause des Peisistratos, steht fest, dass sie zugleich neben dem neuen auch das alte ionische Lied begünstigten.

Eben dieser enge Anschluss an die Bestrebungen der voraufgegangenen Periode hat zur Folge, dass die äussere Geschichte dieser geistigen Umwälzung weit weniger sich erschliessen lässt, als es trotz des fast vollständigen Verlustes der Originallitteratur für diese Zeit erwartet werden müsste. Ihre ersten Spuren finden wir im östlichen Hellas, das jetzt noch einmal die geistige Führung übernimmt. Freilich treten statt der einst so einflussreichen Gemeinden an der Euboia gegenüberliegenden Küste jetzt andere mehr südlich gelegene hervor: Delphoi und Theben. Die Anfänge der Bewegung lassen sich dort wenigstens bis in die ersten Dezennien des VI. Jahrhunderts hinauf verfolgen. Es handelt sich hier besonders um die Oidipodie und um eine oder mehrere Hadesbeschreibungen. Jene, wahrscheinlich in Theben, aber mit Beziehung auf das delphische Orakel gedichtet, enthält genau genommen nichts, was nicht auch in einem ionischen Epos hätte stehen können; der dargestellte Mythos ist ja ziemlich unverändert aus älteren Sagen herübergenommen, und sogar das Lied selbst scheint etwas älter als die Odyssee (o. S. 501 f.). Aber die einseitige Hervorhebung der menschlichen Gebrechlichkeit, die aus der Darstellung des Sophokles entgegentritt und wahrscheinlich schon aus dem Epos, wenn wir es besässen, entgegentreten würde, scheint dieses doch von den ionischen beträchtlich zu unterscheiden. Noch ist mit keinem Worte angedeutet, dass dem Dichter eine Erlösung des Menschen vom Leiden vorschwebte; aber es liegt auf der Hand, dass eine Zeit, die von der Grösse dieses Leidens so tief durchdrungen war und dabei diese Ansicht so einseitig aussprach, bald auch vermeintliche Mittel der Erlösung finden würde. — Erste Anklänge an die Weltfluchtsgedanken vernehmen wir ferner in den Resten einer vielleicht in Delphoi[1]) verfassten Beschreibung der Leiden, welche im Hades die Frevler gegen Leto, die Letoiden und die ihnen beigesellten Gottheiten erdulden. Es ist die Minyas, die von Amphion[2]), dem Verletzer der Leto, Orion[3]), dem Feinde der Artemis, Thamyras[4]), dem Frevler an den Musen, endlich von dem durch Apollon getöteten Meleagros[5]) erzählte. Aus diesen Mythen selbst ist allerdings kein Schluss zu ziehen, denn auch sie sind älteren Überlieferungen entlehnt, und die Vorstellung von den Büssern im Hades gehört sogar zu den ältesten, die wir in Griechenland nachweisen können (862 ff.); aber in den Kreis dieser Mythen gehört auch die Bestrafung des Tityos,

[1]) Dümmler, Delph. 19.
[2]) *fr.* 3.
[3]) *fr.* 6.
[4]) *fr.* 4.
[5]) *fr.* 5.

des Frevlers gegen Leto, die der Dichter der Odyssee[1]) entweder der Minyas selbst oder doch einem verwandten Gedicht entnommen hat. Zwei Geier nagen dem Tityos an der Leber, dem Sitze der Begierden, das weist schon bestimmt auf die Grundauffassung des späteren Mystizismus hin, dass die ewig sich erneuernde Begehrlichkeit die Ursache alles Leidens sei[2]): denn, wie wir es bei vielen Mythen dieser Art finden werden, besteht offenbar auch hier die Strafe darin, dass der Zustand, in dem der begehrende Mensch sich während seines endlichen Daseins, ohne es zu merken, befunden hat, sich in fühlbarerer Weise nach seinem Tode verewigt; was als Vergeltung erscheint, ist eigentlich nur die Enthüllung des Zustandes während des Frevels[3]). Zunächst wenigstens handelt es sich noch um eine Übertretung, *ὕβρις*, im homerischen Sinn, aber allerdings liegt im Mythos schon der Keim zu der Vorstellung, dass alles Begehren als solches verderblich sei. Nun findet sich freilich auch zu diesem Satze bei Homer die Vorstufe. Die Glückseligkeit der Götter besteht in dem Wissen des Weltgesetzes und in der Übereinstimmung mit demselben: der Affekt trübt dieses Wissen und stört daher vorübergehend den Glückszustand (o. S. 992). So nahe es nun auch lag, dies zu verallgemeinern, so ist dies doch in der Welt Homers noch nicht geschehen; und insofern beruht die unbegründete[4]) Athetese der Odysseestelle über die Büsser im Hades auf dem richtigen Gefühl, dass hier ein Geist spricht, der mit dem sonst im Epos herrschenden nicht mehr völlig im Einklang steht. Die Anfänge der Bewegung fallen eben schon in den Anfang des VI. Jahrhunderts, in die Zeit, da das delphische Heiligtum reorganisiert ward; die Sieger des heiligen Krieges haben ihre Gegner unter dem Bilde des Phlegyas(?)[5]),

---

[1]) λ 576 ff.; vgl. V*A* 6_{596}; *Cul.* 235; Prop. IV 4 (III 5)$_{42}$; Ov. *M* 4_{457}; *a* III 12_{25}; *Ib.* 179; Sen. *ep. mor.* 24 (= III 3)$_{18}$; *Herc. Oet.* 1070; Stat. *Th.* 4_{538}; 11_{12}; Claud. 35 (*rapt. Pros.* 2)$_{339}$; Lact. *inst.* 7_{21} u. viele aa. (Zingerle, Kl. phil. Abh. III 70). Dass Tityos schon ursprünglich ein Frevler war, könnte aus dem N. gefolgert werden, wenn dieser (mit Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 204; an *τίτοι, τιτίς* [nach Phot. = *γυναικεῖον μορίον*], wovon auch *Τιτάν [§ 302]* kommen soll, erinnert Kaibel, GGN 1901 490) als der 'von Geilheit Schwellende' zu deuten wäre; aber das ist zw.; Brugmann, Grundr. II_1 1892 S. 93 stellt *Τιτυός* zu altind. *tutumás* 'kräftig'. — Apollon u. Tityos (sf. u. rf. Vb.), Preller, *Mon. ed. ann.* 1856 40—44; Gerhard, Trinksch. u. Gef. T. C_1 S. 24.

[2]) So deuteten die Epikureer, die die Existenz der Seele nach dem Tode bestritten, die Tityossage, z. B. Lucr. 3_{992} *sed Tityos nobis hic est, in amore iacentem | quem volucres lacerant atque exest anxius angor | aut alia quavis scindunt cuppedine curae.* Vgl. Serv. V*A* 5_{596}. — Wir werden auch bei den übrigen Büssern mannichfache Spuren dieser auch ausserhalb der epikureischen Schule nachweisbaren, von August *gen.* 12_{33} (XXXIV S. 481 Mi.) bekämpften Anschauung finden, die, sei es durch Ueberlieferung, sei es durch glückliche Interpretation, die wahre Bedeutung dieser Mythen gibt.

[3]) Vgl. o. *[1006_5]* u. unt. *[1021_1]*.

[4]) S. u. *[651_{10} f.; 863_3]*.

[5]) Weil er sich gegen Apollon vergangen hat, liegt er *subter cava saxa* nüchtern, und die *torva Megaera | aeterno premit accubitu dapibusque profanis | instimulat, sed mixta famem vestigia vincunt.* Stat. *Th.* 1_{113} ff. Aehnlich Val. Fl. 1_{193} *inferni qualis sub nocte barathri | accubat attonitum Phlegyan et Thesea iuxta | Tisiphone saevasque dapes et pocula libat | tormenti genus et nigris amplectitur hydris.* Ausserdem ist Phlegyas vielleicht V*A* 6_{618} genannt, wo aber *Phlegyas* auch den Phlegyer bezeichnen und ausserdem mit Serv. gezweifelt werden kann, ob *Phlegyas* Nom. oder Acc. sei. Die von Val. Fl. u. Stat. genannte Strafe wird V*A* 6_{602} beschrieben mit der Anknüpfung *quo* (oder *quos*? Die Ueberlieferung ist nicht festzustellen) *super*, was ein Teil der antiken Ausleger auf die vorher genannten *Ixiona Pirithoumque* (s. Serv. zu v. 606 f.), andere, was O. Ribbeck, *Proleg.*[1] S. 62; Zingerle, Kl. philol. Abh. III 65 u. aa. billigen, auf Tantalos *[1022_4]*, wieder andere, was aus dem jetzigen Text nicht entnommen werden kann, was sich aber aus den o. angef. Versen des Val. Fl. und Stat. und noch deutlicher aus Myth.

Ixion[1]), Peirithoos[2]) in der Unterwelt leiden lassen. Von diesen Mythen enthält wenigstens der von Ixion offenbar denselben Gedanken, wie die Tityossage: denn stammen auch das Verhältnis zur Nephele und die Strafe auf dem feurigen Rade aus der Legende[3]), so sind sie doch hier sicher umgedeutet; jene soll das Nichtige alles irdischen Geniessens, diese die Qual der in der Sinnenlust herumgetriebenen menschlichen Seele darstellen, während die Schlange, die ein Bericht erwähnt[4]), wahrscheinlich die Reue versinnbildlicht, die der Lust schon während des Genusses beigesellt ist. Hiermit sind wenigstens die Keime der im Laufe des VI. Jahrhunderts mächtig aufschiessenden Lehren schon für die Zeit der Umgestaltung des delphischen Heiligtums wahrscheinlich gemacht. In gewissem Sinne kann man sogar den Kampf um Delphoi zu Anfang des VI. Jahrhunderts als ein Vorspiel des grossen geistigen Kampfes bezeichnen, der jenes ganze Jahrhundert erfüllt: die rein weltlichen Mächte, die bisher an dem Heiligtum dominiert hatten, wurden gebrochen, es wurde hier, wie ungefähr zur

---

Vat. III 6_{8} ergibt, auf Phlegyas bezogen. Hieraus folgert Havet, *Le supplice de Phlegyas. Rev. de phil.* XII 1888 145—172, dass v. $_{618-620}$ hinter $_{601}$ einzurücken sei; Belling, Stud. üb. die Kompositionskunst Vergils S. 6 schiebt einen Halbvers $_{601}{}^{a}$ *an memorem Phlegyan?* ein. Die Entscheidung ist um so schwieriger, da Ixion Phlegyas' S. (Eur. *fr.* 424; Sch. Pind. *P* 2_{39}; Sch. Ap. Rhod. 3_{62}) Peirithoos also Phlegyas' Enkel ist und deshalb allenfalls selbst als Phlegyas, d. h. als Phlegyer, bezeichnet werden konnte, übrigens vielleicht auch wirklich von V*A* 6_{618}, wo Phlegyas neben Theseus genannt wird, nach der Ansicht der ältesten Vergilkommentatoren genannt worden ist; von diesen können dann Val. Fl., der Phlegyas ebenfalls neben Theseus erwähnt, und auch Statius, der freilich den Phlegyer Peirithoos durch Phlegyas, den Frevler gegen Apollon, missverständlich oder auch in freier Mythenänderung ersetzt haben müsste, abhängen. In diesem Falle wird nun Phlegyas als Büsser im Hades zw., wenn die alten Kommentatoren Recht hatten; hat dagegen Vergil wirklich an den delphischen Frevler Phlegyas gedacht, was Belling, Wschr. f. kl. Phil. XVIII 1901 551 vertritt und was auch ohne Textänderung nicht unmöglich ist, so liegt kein Grund vor, diese mit anderen Angaben *[o. S. 106]* vereinbare Ueberlieferung zu bezweifeln, denn es ist sehr bedenklich mit Havet a. a. O. 168 anzunehmen, dass Vergil hier nur von einem Freskobild abhängt, und in dessen Vorlage mit Martha (*Rev. de phil.* XIII 1889 97—117) den N. *φλεγύας* als eigentlich auf den Geier des Tityos bezüglich aufzufassen. — Phlegyas ist eine nicht für diesen Mythos erfundene, sondern aus älteren Legenden stammende Gestalt. Der N. bedeutet nicht, wie oft erklärt wird, den 'in Sinnenlust oder Begierde Brennenden'; s. o. *[741_{4}]*.

[1]) Ixion *[830_{5}]* wird auf einem feurigen Rad herumgedreht (Pind. *P* 2_{21} ff.; Diod. 4_{69}; Luk. *deor. dial.* 6; Sch. Eur. *Phoin.* 1185; Sch. Ap. Rh. 3_{62}; Sch. *φ* 303; Stat. *Th.* 8_{50}; Sen. *Herc. Oet.* 946; 1069 u. aa.); seine Schuld, die in den gln. Tragödien des Aischylos (*TGF*² S. 29), Sophokles (? ebd. 194_{274}), Eurip. (ebd. 490; Vogel, Sc. eurip. Trag. 114 ff.), Timesitheos (Suid. *s v*) erzählt war, bestand darin, dass er erst Deioneus, den V. seiner Gattin Dia, tötete und dann, von Zeus als *ἱκέσιος* (vgl. Panofka, Abh. BAW 1853 S. 285 ff.) begnadet und zu den Göttermahlen zugelassen, Hera zu verführen trachtete und sogar wirklich der in ihre Gestalt verwandelten Wolke beiwohnte. Dass die Strafe im Hades erfolgte, ist nach dem Sinne des Mythos nicht notwendig und wird auch von den älteren Quellen (Pind. *P* 2_{22}; Soph. *Phil.* 678; Eur. *Ἡρ. μ.* 1285; *Phoin.* 1192) nicht gesagt; die Beflügelung des Rades bei Pind. (vgl. Sch. Eur. *Phoin.* 1185 u. Vb. bei Cec. Smith, *Class. rev.* IX 1895 277—280) scheint auf die Luft zu weisen, wohin auch Philostr. *v. Ap.* 6_{40} S. 128 = 251; vgl. 7_{12} S. 134 = 263 und Vbb. (Kluegmann, *Ann. d. i.* XLV 1873 93—98 [sf.]; vgl. *Mem. d. i.* II 1865 388—392) Ixions Strafe zu versetzen scheinen (mit Rücksicht auf das Sonnenrad; vgl. Stat. *silv.* V 1_{17}). Der erste sichere Zeuge für Ixions Strafe in der Unterwelt ist nicht, wie v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 203_{4} a. E. glaubt, Diod. 4_{69}, sondern (vgl. Ettig, *Acherunt.* 318 zu 317_{2}) Ap. Rh. 3_{62}; später ist diese Lokalisierung häufig (z. B. Tib. I 3_{73}; Prop. V [IV] 11_{23}; V*G* 3_{38}; V*A* 6_{601}; Ov. *M* 4_{461}), und da die übrigen Büsser der delphischen Lieder in der Unterwelt leiden, so ist sie vielleicht doch auch alt, obgleich jetzt allgemein das Gegenteil angenommen wird (vgl. noch Usener, Rh. M. LIII 1898 346).

[2]) S. o. *[S. 591; 608]*.

[3]) S. o. *[830_{5}]*.

[4]) V*G* 3_{38}.

selben Zeit in Lebadeia, der Versuch gemacht, ein grosses Heiligtum mit einer bloss geistigen Macht zu gründen. Wahrscheinlich hat Delphoi beträchtlichen Einfluss auf die Entwickelung der neuen Ideen ausgeübt[1]). Vorn an dem delphischen Tempel standen später und vielleicht auch schon während des VI. Jahrhunderts Lebenssprüche[2]), die der Tempelbesucher mit nach Haus nehmen sollte. Der erste Eintritt in den Tempel war hier gewissermassen als Eintritt in ein neues Leben gedacht[3]): eine Symbolik, verständlich in einer Zeit, da von dem Heiligtum aus sich eine eigentümliche Gedankenwelt verbreitete. — Als Urheber dieser Gedanken stellt man sich gewöhnlich die delphische Priesterschaft vor; aber Verbreitung religiöser Ideen ist in Griechenland nie Aufgabe des Priestertums gewesen, und man verkennt auch die ganze Bewegung, wenn man sie für hierarchisch hält. Im Gegenteil hat sie wesentlich dazu beigetragen, die noch vorhandenen Ansätze zu hierarchischen Bildungen, z. B. die privilegierten gentilicischen Kultgenossenschaften, teilweise durch freie religiöse Vereinigungen, die Verbindungen der Orgeones, die Thiasoi, zu ersetzen[4]). Viel wichtiger war jedenfalls in Delphoi der Einfluss der Dichter, welche in den von ihnen vorgetragenen Hymnen die neuen Gedanken aussprachen.

Nachdem sich herausgestellt hat, dass mehrere Mythen von Büssern im Hades beim ersten Auftreten der neuen Weltentsagungslehren ihre spätere Form erhalten haben, lohnt es sich, die anderen Mythen dieser Art nach Spuren derselben Tendenz zu durchforschen. Auszuscheiden ist hier zunächst die Sage von dem Frevler Salmoneus, der sich unterfing, Blitz und Donner

---

[1]) Ueb. delphischen Einfluss auf Eleusis s. Ziehen, Ber. d. deutsch. Hochstiftes 1899 212 ff. S. auch Plat. *νόμ.* VI 7 S. 259[c].

[2]) Göttling, Ber. SGW I 1848 298—321 = ges. Abh. I 221—250 hat die Sprüche, indem er metrische Fassung (s. dagegen F. Schultz, Philol. XXIV 1866 208) voraussetzte, folgendermassen rekonstruiert *εἶ* (vgl. Plut. *de Ei apud Delph.*). *θεῷ ἦρα* [*κόμιζε*]. *παραὶ τὸ νόμισμα χάραξον* (über den Sinn vgl. Percy Gardner, *Cl. rev.* VII 1893 436 ff.). *γνῶθι σεαυτόν. μηδὲν ἄγαν. ἐγγύα, παρὰ δ'ἄτη.* Roscher, Philol. LIX 1900 21 ff.; LX 1901 83 ff., der sich i. g. an Göttling anschliesst, ergänzt den ersten V. so: *εἶ. θεῷ ἦρα. νόμοις πείθευ φεῖδεν τε χρόνοιο.* Vgl. auch Schmidt, Eth. d. Griech. I 377. Die Sprüche werden später mit vielen Varianten oft zitiert (vier, denen ein fünfter später hinzugefügt ist, gibt eine theräische Inschr. des IV. Jh.'s *IGI* III 1020); sie galten gewöhnlich als Aussprüche der 7 Weisen (Brunco, *De dict. VII sap. a Demetrio Phalereo collectis. Acta sem. Erlang.* III 1884 299—397; vgl. bes. 383 ff.; von Jos. Mikolajczak's Untersuchung *de septem sapient. fab.* [Bresl. phil. Abh. IX 1902] ist mir der hierher gehörige Teil noch nicht zugänglich), doch wird auch ein Neokor Labys genannt (für den Spruch *γνῶθι σεαυτόν*, den aber Antisth. bei Diog. Laert. I 40 der Phemonoe zuschreibt; noch andere Vf. nennen Porph. bei Stob. *flor.* I S. 332 Mein. u. aa.), und Perdrizet, *Rev. ét. gr.* XI 1898 248 meint, dass die Sprüche bis zum Anfang des IV. Jh.'s auf Apollon selbst zurückgeführt wurden.

[3]) Dass dies in der That der Sinn war, scheint der erste Spruch (denn als solchen muss man ihn doch wohl trotz Robert, Herm. XXXVI 1901 490 anerkennen) zu erweisen: *εἶ* 'gehe' (= *ἴθι*; so namentlich Roscher a. a. O. und [gegen die Bedenken von O. Lagercrantz, Herm. XXXVI 1901 411—421] ebd. 470—489); denn man kann nach dem Ort, wo der Spruch stand, und nach dem Zusammenhang kaum anders ergänzen als: 'in den Tempel und in das Leben der Erkenntnis'. Der letzte Spruch, über dessen Sinn schon die Alten schwankten (Brunco S. 397), befremdet, vielleicht hat er eine uns unbekannte Beziehung. — Ein Verhältnis der Sprüche zu den Ideen, die in Delphoi zu Anfang des VI. Jh.'s ausgesprochen wurden, ist nicht nachweisbar, obwohl mehrere Sprüche (*γνῶθι σεαυτόν, μηδὲν ἄγαν* u. s. w.) sich mit ihnen leicht vereinbaren lassen.

[4]) Wahrscheinlich kamen sie schon in den solonischen Gesetzen vor (Suid. *ὀργ.*). — Vgl. über sie Foucart, *Assoc. relig.*, Par. 1873; v. Wilamowitz Möllendorff, Arist. u. Ath. II 266 ff.; Koerte, Ath. Mitt. XXI 1896 306 ff; Ziebarth, Das griech. Vereinswesen 1896, bes. S. 33—69. — Wenngleich die Orgeones z. T. die Einrichtung des öffentlichen

nachzuahmen, dafür aber dem Strahl des Zeus erlag[1]): die Schuld ist eine *ὕβρις* im Sinne des ionischen Epos; ja wahrscheinlich gehört der Mythos sogar einer noch älteren Schicht an, er ist vermutlich nach dem Untergang der mittelgriechischen Kolonisation in der westlichen Peloponnes entstanden; den Büssern im Hades scheint Salmoneus erst nachträglich zugesellt worden zu sein. Ähnlich verhielt es sich ursprünglich auch mit Tantalos und Sisyphos; die verschiedenen Mythen von ihrer Verschuldung[2]) liegen noch innerhalb der homerischen Weltanschauung. Aber die Strafe, die über sie nach der Nekyia der Odyssee im Hades verhängt wird, ist wie die Strafe des Tityos und Ixion nur verständlich als Bild der Qualen, denen der strebende und begehrende Mensch unterworfen ist. Sisyphos wälzt einen Berg hinauf einen Felsblock, der immer wieder, wenn er fast oben ist, herabrollt[3]): das ist der Mensch, der nutzlos nach dem ewig Unerreichbaren ringt. Auch Tantalos, der schmachtend vor den Früchten und im Wasser steht[4]), ist der begehrende Mensch, der in das

Kultus nachahmten, den sie für die von ihm Ausgeschlossenen ersetzen mussten, und obgleich die vornehmeren Thiasoi, wie die Mysterienklubs in den kleinasiatischen Gemeinden (Ziebarth 205), nachträglich fast als staatliche Veranstaltungen gelten konnten, so liegt doch der Ursprung der Institution unzweifelhaft in dem Gefühl der Nichtbefriedigung mit den offiziellen Kulten.

[1]) Aus dem mythologischen Handbuch (Bethe, *Quaest. Diod.* 56 f.) stammen Apd. 1$_{89}$; Diod. 6 *fr.* 9; Hyg. *f.* 61. Vgl. noch Val. Fl. 1$_{662}$ ff.; Max. Tyr. VI 2 S. 85 R; Nonn. Abb. *ad Greg. c. Iul.* 2$_{7}$ XXXVI S. 1037 Mi. In der Unterwelt erscheint Salm. V*A* 6$_{585-594}$. Die Stelle ist dunkel; namentlich *dum* $_{586}$ macht Schwierigkeit. Grammatisch liegt am nächsten die Annahme, dass S. noch in der Unterwelt Fackeln wirft und donnert; das müsste Bedingung, Mittel, Teil oder Schärfung seiner Strafe sein. Unmöglich ist das nicht; es hätte z. B. an anderen Sagen *[1018$_{2}$]* Parallelen, wenn Salmoneus auch noch in der Unterwelt donnern und Fackeln schleudern sollte, aber jetzt, was latent schon vorher der Fall war, zu seinem offenbaren Verderben, indem er etwa sich selbst verbrannte und zermalmte. Aber eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, so lange die Sage unbekannt ist. Den V. mit O. Ribbeck, Belling, Kompositionskunst Vergils S. 4 u. aa. zu streichen, liegt kein Grund vor. Vgl. üb. Salm. Heyne, *Exc.* 12 zu V*A* 6. Als Frevler kennt Salmoneus bereits Hsd. *fr.* 27$_{5}$; seine Schuld erinnert an einen Regenzauber *[o. 820$_{5}$]*.

[2]) Ueber die Schuld des Tantalos s. o. *[656$_{4}$]*. Sisyphos' Strafe wurde damit begründet, dass er die Pläne der Götter ausplauderte (Serv. V*A* 6$_{616}$; von Tantalos erzählt das Nonn. Abb. *ad Greg. Naz. c. Iul.* 2$_{37}$ XXXVI 1056 Mi.) oder dem Asopos die Entführung seiner T. Aigina durch Zeus mitteilte (Apd. 1$_{85}$; Paus. II 5$_{1}$; Sch. *A* 180 B) oder den Thanatos fesselte (Sch. Z 153 AD, *subscr.* Pherek. — Parallelen zu der Ueberlistung des Todes [in neueren Märchen meist mit der Vorstellung vom Lebenslicht *[848$_{10}$]* verbunden] bei G. Meyer, Ess. u. Stud. I 242—276), oder damit, dass er, auf die Oberwelt gesendet, nicht wieder in den Hades zurückkehren wollte und erst durch das Alter hinabgeführt werden musste (Eust. λ 592 1701$_{61}$ ff.). — Aus Stellen wie Diod. 7$_{8}$ lässt sich folgern, dass auch seine über das Mass des Menschlichen hinausgehende Kenntnis der Zukunft als Ursache seiner Busse betrachtet wurde; nicht unmöglich ist auch, dass ein Dichter, was Welcker, Gr. Götterl. I 819 für den eigentlichen Sinn des Mythos hält, in Sisyphos den vergeblich nach Erkenntnis ringenden Menschen darstellen wollte. Ob aber diese Weisheit schon im N. des Sis. (vgl. *σοφός*) ausgedrückt war, ist zw.; *σίσυς, σισύρα, σίσυρνον* u. s. w. (Hsch. *s. vv.*) sind Bezeichnungen des Ziegenfells; vielleicht stammt der N. S. = *Σισυ-φόρος* aus einem Zauber, bei dem Ziegenfelle verwendet wurden.

[3]) λ 593—600 (Sch.; Eust. 1701$_{50}$; Rohde, Ps. I[2] 63); Cic. *Tusc.* I 5$_{10}$ (nach Lucil.?); (Verg.) *cul.* 241; Prop. V (IV) 11$_{23}$; vgl. V*A* 6$_{616}$; Ov. *Ib.* 189; Stat. *Th.* 4$_{537}$ u. die aa. von Zingerle, Kl. phil. Abh. III 1882 74 ff. aufgezählten römischen Dichter; Sen. *ep. mor.* 24 (III 3)$_{18}$; Hyg. *f.* 60 u. s. w. — Wb. des Polygnot in der delphischen Lesche, Paus. X 31$_{10}$. Sf. u. rf. Vbb. zeigen den Sisyphos den Stein wälzend oder tragend (Inghirami, *Pitt. vas. Etr.* II cxxxv; Gerhard, Auserl. Vbb. II lxxxvi f.). Auf unteritalischen Unterweltsbildern treibt ihn bisweilen eine Erinys mit geschwungener Geissel an (Winkler, Darst. d. Unterw. 7; vgl. 17; 25). — Nach Th. Reinach, *Rev. de phil.* XIII 1889 78 ff., der Havets Umstellung *[1019 zu 1018$_{5}$]* billigt, hat Verg. das Steinwälzen auf Peirithoos übertragen.

[4]) Diese Version hält Comparetti, Philol.

Nichts greift, wenn er die Hand nach den lockenden Genüssen ausstreckt. In diesem vielleicht thebanischen[1]) Mythos ist mindestens schon der Ausgangspunkt der späteren Vorstellung gegeben, dass Geniessenwollen Qual und dass ein Genuss nicht möglich ist, weil in dem Augenblick, wo er eintritt, die Begierde schwindet[2]). Nicht mit der gleichen Sicherheit vermögen wir einen diesem Gedankenkreis angehörigen Gedanken in dem zweiten Mythos von Tantalos' Bestrafung nachzuweisen. Dieser, ursprünglich nicht im Hades spielend[3]), lässt Tantalos unter einem Stein beim Mahle sitzen[4]): vielleicht sollte er, der Gott gleich sein wollte, durch die Gewährung dieser Bitte bestraft werden, indem er ewig die Qual seiner Sterblichkeit empfindet[5]). Es wird freilich dieser Sinn weder bei der Schuld noch der Strafe hervorgehoben, und im Grunde ist Unsterblichkeit und Furcht vor dem Sterben nicht ein Gegensatz, sondern ein Widerspruch: allein jenes könnte bei der immerhin lückenhaften Überlieferung ein Zufall sein, und ein gewisser Widerspruch wird sich einem symbolischen Mythos schliesslich fast immer nachweisen lassen. Gleichwohl erschöpft diese Deutung, die zu einem vollständig der homerischen Vorstellungsweise entsprechenden Gedanken führt, schwerlich den Sinn dieses Mythos. Da in der anderen Mythenfassung das Mahl des Tantalos ein symbolischer Ausdruck für die Sinnenlust ist, so liegt es am nächsten, diese Bedeutung auch hier anzu-

XXXII 1873 243 für eine freie Erfindung des Dichters von λ 582 ff Die übrigen sehr zahlreichen Belege bei Hylén, *De Tant.* 63—83, der auch auf eine indische Parallele (Oldenberg, Rel. d. Veda 561) aufmerksam macht. Sprüchwörtlich wurde *Ταντάλου δίψα, Ταντάλου κῆποι* oder *δένδρα.* Ueber die Zeugnisse der römischen Dichter vgl. auch Zingerle, Kl. philol. Abh. III 1882 64 ff. S. auch Fulg. *m* 2_{15}. — Diese Form des Tantalosmythos bezieht Macr. *s. Sc.* I 10_{13} auf diejenigen, *quos magis magisque adquirendi desiderium cogit praesentem copiam non videre et in affluentia inopes egestatis mala in ubertate patiuntur nescientes parta respicere, dum egent habendis.* — Die Verbindung dieser Strafe mit der des Steines kannte schon Polygnot (Paus. X 31_{12}); den Mythographen (Hyg. *f* 82; Apd. *ep. Vat.* 2_1; Suid. *Τάνταλος*) ist sie geläufig. — Vb. bei Winkler, Darst. d. Unterw. 8. — Tantalos' Schicksal erinnert in dieser Mythenform ein wenig an das des Phineus, den daher Dümmler, Delph. 18 diesem Kreise der Büsser zurechnet. Vgl. Prop. IV 4 (III $5)_{41}$.

[1]) Wenigstens hat Tantalos als V. der Niobe auch für die thebanische Geschichte Bedeutung. Da die Oidipussage wahrscheinlich macht, dass die den Mystizismus vorbereitenden Ideen in Theben einen starken Widerhall erweckten, ist das Zusammentreffen, das ja freilich leicht Zufall sein kann, immerhin der Erwähnung wert.

[2]) Banaler deutet freilich Petr. *s* 82 S. 97_{15} Bü. die Strafe des Tantalos: *divitis haec magni facies erit, omnia cernens | qui tenet et sicco concoquit ore famem.* Hat man im I. Jh. n. Chr. V *A* 6_{610} auf Tant. bezogen?

[3]) Dass nicht allein Alkm., sondern auch Pind. an den u. *[A. 4]* erwähnten Stellen die Strafe in den Himmel oder zwischen Himmel und Erde versetzten, kann als sicher gelten. Dasselbe nehmen für die *Ἀτρ. κάθοδ.* Welcker, Rh. M. X 1856 243 f. und Comparetti, Philol. XXXII 1873 242 wahrscheinlich m. R. an; da in diesem Gedicht, wie es scheint, eine Nekyia vorkam, so hat es vermutlich, wie nach seinem Beispiel die *Odyssee,* die Strafe des Tantalos in der Unterwelt erzählt, ausserdem aber bei dieser Gelegenheit auf den früher spielenden Mythos von seiner Qual beim Göttermahl hingewiesen. — Nach Welcker a. a. O. hat Tant., an seine Sterblichkeit erinnert, den Zeus selbst gebeten, ihn zu den Irdischen zurückkehren zu lassen. — Die Strafe des Sitzens oder Liegens in der Unterwelt hat ein Analogon daran, dass Tantalos unter den Sipylos gestürzt sein sollte (Welcker a. a. O. 252 ff.), was wiederum mit seinem titanenhaften Wesen *[S. 656]* in Beziehung zu stehen scheint.

[4]) Alkm. *fr.* 87 (Welcker, Rh. M. X 1856 242—254). Lied von der Rückkehr der Atreiden, Athen. VII 14 S. 281 b; Pind. *O* 1_{57} (Comparetti, Philol. XXXII 1873 227—251); *I* 8_9; Eur. *Or.* 6; 975; Agath. bei Phot. *bibl.* 443 a_{11}; Tz. *Chil.* 5_{482}, wo *μύδρος* gewöhnlich (s. aber Decharme, *Eur. et l'espr. de son théâtre* 37) im Sinne des Anaxogoras auf die Sonne bezogen wird; Dichter bei Cic. *Tusc.* IV 16_{35}; Nonn. Abb. *ad Greg. Naz. c. Iul.* 2_{27} XXXVI S. 1056 Mi.; vgl. Claud. 5_{507}. — Ueber V *A* 6_{602} s. o. *[1018 5]*.

[5]) v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom.

setzen. Wahrscheinlich ist Tantalos auch hier ein Bild des geniessenden Menschen[1]), der sich im Taumel der Lust im Himmel wähnt, dem aber dieser Wahn selbst eine Quelle neuer Qual wird, weil er — nur in der Sinnenwelt lebend — mit um so ängstlicherem Grauen an den beständig drohenden Tod denkt[2]). Ist dies richtig, so gehört auch diese Form des Mythos zu den Sagen, in denen sich bereits der Beginn des geistigen Umschwungs im VI. Jahrhundert ankündigt. Fast mit Sicherheit kann dies ferner von dem Danaidenmythos angenommen werden[3]): der Dichter fand allerdings in der Legende fast alle Züge vor (S. 831 f.); allein neben den anderen Büssern im Hades können die Danaiden kaum anders aufgefasst werden wie als ein Bild des nutzlosen Strebens innerhalb der Sinnlichkeit[4]). Denselben Gedanken spricht endlich der Mythos von dem ebenfalls in die Unterwelt versetzten Oknos wenigstens in seiner einen Form aus, in der er ein Seil dreht, während ein Esel das andere Ende desselben abfrisst[5]). — Vollständig sicher ist nun freilich von den Gedanken, die wir bisher

Unters. 201. In diesem Sinn legt Comparetti a. a. O. 239 Pindar *Ol.* 1_{56} ff. aus, indem er v. 60 den *τέταρτος πόνος* auf die Unsterblichkeit (neben Hunger, Durst und Angst vor dem Felsen) bezieht.

[1]) So hat offenbar auch die Quelle des Athen. VII 14 S. 281b den Mythos in der *Ἀτρ. κάθ.* gefasst, da Ath. ihn *φιλήδονον* und *πρὸς τὰς ἀπολαύσεις ἀπλήστως διακείμενον* nennt. — Eine Umdeutung ist es, wenn Lucr. 3_{984} ff. Tantalos zum Bilde des gottesfürchtigen, abergläubischen Menschen macht. Näher steht dem Richtigen Macr. *s. Sc.* I 10_{18} *[1021_2]*.

[2]) Diese Vorstellung von dem über dem Haupte des Menschen hängenden Tod hat auch Simon. 39_3; vgl. Cic. *fin.* I 18_{60} *mors, quae quasi saxum Tantalo semper impendet.* Mimnerm. 5_3 lässt *γῆρας*, Theogn. 206 *ἄτη* über dem menschlichen Kopf aufgehängt sein. — Eine freie Nachbildung der Tantalossage ist die von Dion Chrys. VI S. 216 R. = 107 Ddf.; Macr. *s. Sc.* I 10_{15}; Sidon. Apollin. *ep.* 2_{13} mit ihr verglichene von Damokles (z. B. Cic. *Tusc.* V 21_{61} f.; Philon bei Euseb. *pr. ev.* VIII 14_{24} Hein.), die jedoch eine andere Spitze, gegen die Tyrannis, hat.

[3]) Unter dem namentlich bei den Römern (Zingerle, Kl. phil. Abh. III 1882 73 f.) häufigen N. Danaiden erscheinen die wasserschöpfenden Büsserinnen noch nicht bei Plat. *Gorg.* 47 S. 493a; *πολ.* II 6 S. 363c, wohl aber bei (Plat.) *Axioch.* 13 S. 371e. Vgl. o. *[S. 168_2; 180]*. Da aber auf den unterit. Vbb. (vgl. Winkler, Darst. d. Unterw. S. 16; 18; 27; 44; 79) die Wasserschöpfer sicher weiblich sind und auf den älteren Vbb. (z. B. Inghirami II cxxxv) wenigstens weiblich sein können, so ist trotz v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 202; Rohde, Ps. I² 326 ff.; Dieterich, Nek. 70_1 wahrscheinlich Dümmlers (Delph. 17—22 bes. 21_1) Ansicht richtig, dass der N. der Danaiden in diesem Mythos ursprünglich sei.

[4]) In einem allerdings vielleicht jüngeren, wahrscheinlich orphisch-pythagoreischen Mythos wird die begehrende Seele selbst als ein leckes Fass bezeichnet, wahrscheinlich eben mit Beziehung auf die Büsser im Hades: Plat. *Gorg.* 47 S. 493a *καί τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πιστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους.* Vgl. Hirzel, *Comm. in hon.* Momms. 11—22; Zeller, Griech. Phil. I³ 450_4. Platon *rep.* II 6 S. 363d zitiert Musaios für die Ansicht, dass die Unfrommen im Hades Wasser in einem Siebe schöpfen.

[5]) So hatte ihn Polygnot in der delphischen Lesche dargestellt, Paus. I 29_1, und so kennen ihn mehrere Spätere, z. B. Prop. V (IV) 3_{21} und wahrscheinlich auch Arstph. *βάτρ.* 186, wo mit Meineke und wahrscheinlich mit Aristarch *Ὄκνου πλοκάς* statt *Ὄνου πόκας* (Phot.; Hsch. *Ὄνου πόκαι*; Zenob. 5_{38}) zu schreiben ist. Eine zweite Form der Sage gibt wahrscheinlich Apul. *M* 6_{18} u. 20, wo schon O. Müller, Hdb. d. Arch.³ 626 die von O. Jahn, Arch. Beitr. 125_{10} geleugnete Beziehung auf Oknos erkannt hatte: Oknos ist hier ein hilfloser Greis, der seinem unter einer Last zusammengebrochenen Esel nicht aufzuhelfen vermag. So stellt ihn wahrscheinlich schon ein sf. sicilisches Vb. (Arch. Ztg. XXVIII 1870 42 f. T. 31_{22}; vgl. Furtwängler, Arch. Anz. V 1890 24 f. u. o. *[872_2]*) dar. — Vgl. über Oknos noch Kratin. bei Kock I 114_{348}, das Gem. des Nikophanes, Plin. *n h* 35_{137} und von Neueren Robert, Nek. 62 f. u. bes. Rossbach, Rh. M. XLVIII 1893 596—599. Die Nachricht von einem libyschen Feste, an dem die Oknossage nachgebildet wurde (Diod. 1_{97}; vgl. Bachofen, Mutterr. 148; Cook, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 96), ist vielleicht apokryph, Rossbach a. a. O. 599. — Ocnus, der Gründer Mantuas (V *A* 10_{198} f.), hat mit unserm Oknos wohl nichts zu thun.

gefunden zu haben glauben, keiner: es sind ja Mythen, in denen sie ausgedrückt sind, und diese Mythen sind nicht frei als Ausdruck für diese Gedanken gedichtet, sondern nachträglich mit ihnen erfüllt worden. Indessen stimmen die erschlossenen Ideen vollständig zusammen, und sie sind als Vorstufe für die Vorstellungen, die die zweite Hälfte des VI. Jahrhunderts bewegen, so notwendig, dass sie mit hoher Wahrscheinlichkeit in Mythen der solonischen Zeit erwartet werden können.

Ausser den in den Hades versetzten Gestalten gibt es einen Gott und einen Heros, dessen Schicksal Gedanken der hier geschilderten Art erweckt. Der Gott ist, wie wir bereits wissen, Prometheus, ein alter, schon in den Legenden der mittelgriechischen Kultur viel genannter Dämon[1]), der Schöpfer[2]) oder wenigstens als Deukalions Vater der Stammvater[3]) des Menschen und deshalb sehr geeignet, prototypisch des Menschen Gebrechlichkeit und seiner Begierden Eitelkeit darzustellen. Und so scheint sich in der That am Anfang des VI. Jahrhunderts eine Fülle von Sagen dieses Sinnes an ihn geknüpft zu haben; denn was in der hesiodeischen Theogonie und in den Werken und Tagen über ihn und seinen Bruder Epimetheus überliefert wird, ist nur verständlich als die oberflächliche Zusammenfügung mehrerer auf einander Bezug nehmender, sich gegenseitig überbietender und steigernder Sagenfassungen[4]). Man scheint ihn, um die Schwachheit der menschlichen Gedanken zu bezeichnen, Epimetheus umgenannt zu haben; in den beiden hesiodeischen Berichten[5]) heisst so allerdings Prometheus' Bruder; da aber auch Epimetheus Pandoras Gatte genannt wird, so ist die Differenzierung wahrscheinlich erst durch die Sammlung der Varianten entstanden. Pandora und ihr Fass[6]), die beide dem ältesten Legendenvorrat angehören, scheinen nun in einer Symbolik, die freilich, weil sie in eine gegebene abweichende Überlieferung hineingetragen werden musste, nicht so klar ist, als man sie wünschen

[1]) S. o. *[417; 419]*.

[2]) S. o. *[441 f.]*.

[3]) Hsd. *fr.* 21.

[4]) Weiske, Prom. und sein Mythenkreis 295 ff., der dies verkannt hat, bestreitet deshalb überhaupt, dass in der hesiodeischen Prometheussage ein tieferer Sinn liege. — Ueber Prom. muss es später noch Sagenfassungen gegeben haben, die in der Ueberlieferung verschollen sind; das beweist z. B. der vielbesprochene Skphg. mit der Bildung des Menschen, der trotz Welcker (AD II 286—295), Conze (*Ps. imag.* 18—29) u. aa. noch nicht vollständig erklärt ist. Es ist aber die Frage, ob die Kenntnis dieser vielleicht jungen Sagen die Entstehung der alten besser verstehen lehren würde.

[5]) Hsd. Θ 507—616; vgl. v. 511; *ἐ κ ή* 43—105 (wo 85 Epim. offenbar auch Prom.' Br. ist). Dass Epimetheus die altkorinthische Entsprechung des sikyonischen (Hsd. Θ 536) Prometheus war, ist aus seiner T. (Sch. Ap. Rh. 4_{1212}) oder Gemahlin (Eum. *fr.* 1 *ἀπὸ Ἐφύρας Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος, γυναικὸς δὲ γενομένης Ἐπιμηθέως*; StB. *Κόρινθος* 373_{16} *ἀπὸ Ἐφύρας τῆς Μύρμηκος, τῆς Ἐπιμηθέως γυναικός*; vgl. o. *[441₆]*) Ephyra nicht mit Sicherheit zu folgern, so ansprechend die Vermutung erscheint. Ist sie richtig, so ist fast die notwendige Folgerung, dass auch politische Beziehungen in die Sage übertragen wurden, und dass Korinth eine Zeit lang unglücklich mit Sikyon rivalisierte, was zwar beides möglich, aber doch nicht bezeugt ist. Eher ist glaublich, dass, nachdem Epim. u. Prometh. Brüder geworden waren, beide verwertet wurden, um den von der Dichtung des VI. Jh.'s so stark betonten mythischen Zusammenhang von Sikyon und Korinth noch höher hinaufzurücken.

[6]) Ueb. die älteste litterarische Gestalt und die bildlichen Darstellungen d. Mythos s. Hub. Schmidt, *Dissert. Hal.* XII 1894 117 ff. Vgl. auch Schoemann, *Opusc.* II 264—304. — Auf eine ganz isolierte Form des Mythos weist ein soeben veröffentlichtes schönes rf. Vb. (Gardner, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 1—9 *T.* 1), das zugleich ein neues Licht auf die o. *[827₁]* erwähnten Darstellungen fallen lässt: ΕΠΙΜΕΘΕVΣ empfängt die mit geöffneten Armen aus der Erde emporsteigende ΠΑΝΔΟΡΑ, die er offenbar mit dem von ihm noch getragenen Hammer herausgeschlagen hat.

könnte, benutzt zu sein, um die Irrtümer und Leiden der Menschheit darzustellen: jene, unter dem Namen *ἐλπίς*, das soll wahrscheinlich 'Wahn' heissen[1]), zusammengefasst, bleiben in dem Fasse zurück, während diese herausfliegen, um von aussen den Menschen zu schaden. So[2]) verfiel ein Dichter wahrscheinlich aus dem Kreise von Delphoi — denn hier[3]) ist die Prometheussage vorzugsweise zu Haus gewesen — auf den Gedanken, in dem alten Titanen die Menschheit darzustellen, wie sie sich müht und leidet in dem faustischen Drang nach Erkenntnis, Genuss und Thätigkeit[4]). Auch bei ihm ist die Strafe nur die Offenbarung dessen, was der begehrende und vorwärtsstrebende Mensch leidet: auch ihm wächst die Leber, d. h. die unstillbare Begierde, ewig nach, nur ihm zur Pein, weil sie durch Zeus' Adler, Aithon[5]), wie er wohl mit Rücksicht auf die brennende Sinneslust heisst, ewig zerstört wird[6]). Die Anschauung blieb nicht unangefochten; gleich

1) *ἐ κ ή* 96. *Ἐλπίς* muss nach dem Zusammenhang etwas Schlimmes sein, und so erscheint sie auch vielen Späteren (Nägelsbach, Nachhom. Theol. 383); Aisch. (*Prom.* 252) und Aisop. (*f.* 132 Halm), bei dem die Menschen das ihnen von Zeus verliehene Fass voll guter Gaben öffnen und so das Entweichen derselben bis auf die Hoffnung veranlassen, haben die Sage korrigiert.

2) Wie mir scheint, braucht man sich die Frage nach der Priorität unabhängig von der Ueberlieferung, deren Schweigen doch in diesem Fall, wo sie so lückenhaft ist, unmöglich etwas beweisen kann, nur vorzulegen, um sich zu überzeugen, dass der aischyleische Prometheus nicht, wie z. B. Konitzer, *De fabulae Prometheae in arte litterisque usu*, Königsb. 1885 S. 10 meint, die Voraussetzung für den Mythos von der Menschenbildung ist, sondern umgekehrt.

3) S. o. *[S. 97]*. Weiske, Prom. u. sein Mythenkr. 507 meint freilich, den Anlass zu der Dichtung von Prometheus, dem Menschenbildner, habe die Verehrung des Prometheus in Athen durch die dortigen Töpfer, die selbst *Προμηθεῖς* hiessen (Luk. *Prometh.* 2), gegeben; er erinnert auch an den *πυρφόρος θεὸς Τιτὰν Προμηθεύς* von Kolonos (Soph. *OK* 55). Hieran ist richtig, dass sich in Athen, wie so oft, die sonst verschollenen mittelgriechischen Legenden erhalten haben; aber schwerlich sind sie von hier aus in die Litteratur gekommen, in der sie wahrscheinlich älter sind als Athens Einfluss.

4) Im Altertum ist vereinzelt der Prometheusmythos euemeristisch gedeutet worden; er sollte ein skythischer König gewesen sein, den seine Unterthanen fesselten, weil der Fluss Aetos die Fluren verwüstet und eine Teuerung verursacht hatte, Herakles aber sollte den Fluss abgedämmt und den König befreit haben. So ungefähr berichten zwei im Grund wahrscheinlich identische Sagenfassungen, die bei Sch. Ap. Rh. 2_{1248} unter dem N. des Agroitas (*FHG* IV 295_{6}) und Hdr. (ebd. II 34_{23}) überliefert sind; letzterer beruht jedoch als Quelle für diese Version wahrscheinlich auf Textverderbnis ('*post vocem Ἡρόδωρος lacuna statuenda est*': Stender, *Argon.*, Diss., Kiel 1874 S. 67). Abgesehen von solchen kindischen Erklärungen der Sage hat jedoch die antike Mythendeutung (vgl. über sie auch myth. Vat. I 1) gewöhnlich Prom. als menschliche Vernunft (vgl. Korn. 18 S. 97 Os.) gefasst; nur hat sie vielfach diese Thätigkeit auf bestimmte Gebiete des menschlichen Wirkens, z. B. auf die Philosophie (Theophr. bei Ap. Rh. 2_{1248}) oder Astronomie (Intp. Serv. V*E* 6_{42}) oder auf bestimmte Erfindungen, z. B. die der Buchstaben (Bekker, *Anecd.* II 781_{28}) oder des Feuers (Hyg. *f.* 144 u. aa.) bezogen. Letzteres beruht offenbar auf einem alten, von diesen mystischen Sagen unabhängigen Mythos, der aber schwerlich lemnisch und wohl nicht erst von Aisch. (vgl. *Prom.* 252) mit den übrigen Prometheussagen in Verbindung gesetzt ist, wie Flach, Philol. Jbb. CXXIII 1881 817—823 glaubt. Diese spezielleren Begründungen schliessen übrigens die allgemeine nicht notwendig aus. — Der Mythos betont, wie es schon der N. nahelegte, das Denken; Begehrlichkeit als Grund der Bestrafung des Titanen tritt in der Ueberlieferung nicht hervor. Nach Duris bei Sch. Ap. Rhod. a. a. O. (*FHG* II 474_{19}) erfolgt sie zwar, weil er Athena begehrt; aber dies hat schwerlich symbolische Bedeutung; doch deutet Petron. *fr.* 25 die Leiden des Prometheus auf *livor* und *luxus*, für welches letztere nicht notwendig mit Scaliger *luctus* einzusetzen ist. — Die Kyniker haben in Prom. den Kulturmenschen gefunden, der trotz aller Klugheit und Fürsorge aufs schlimmste daran sei: Billeter, Griech. Ansch 25.

5) Hyg. *f.* 31.

6) In diesem Sinn, der zu der einzig möglichen Auslegung des Tityosmythos stimmt, haben auch die antiken Mythendeuter die Strafe des Prometheus gefasst: vgl. z. B. Sch. Hsd. *Θ* 522 *τὸν δὲ ἀετὸν τὰς βιω-*

nachher hat ein anderer Dichter, ein Gegner der neuen Anschauungen, den Adler des Zeus durch Herakles überwinden lassen und damit den Gedanken ausgesprochen, dass die Lust zu handeln etwas Stärkeres sei als die Lust zu geniessen [1]). Es ist ein merkwürdiger Einblick, den der Zufall uns hier in die reiche Gedankenwelt dieser grossen Zeit thun lässt. — Einen ähnlichen Sinn hat nun aber zweitens wahrscheinlich auch die euboiisch-boiotische [2]) Sage von Narkissos [3]) empfangen. Wahrscheinlich

---

τικὰς μερίμνας καὶ ἐφημερινὰς, αἵτινες συνέχουσι τὸν ἄνθρωπον καὶ ἀναλίσκουσι τὰς φρένας ἐφ' ἡμέραν ὥσπερ καὶ ὁ ἀετὸς τὸ ἧπαρ. Aehnlich Korn. 18. Ueber die Bestrafung des Prom. vgl. o. *[382_{14}]*: es sind zwei Formen zu unterscheiden: a) die hesiodeische Pfählung (dass zu *ἐλάσσας* bei Hsd. *Θ* 522 *δεσμούς* zu ergänzen sei und dass erst die Maler der sf. Vbb. *κίονα* als Objekt zu *διελάσσας* fassten, vermutet H. Schmidt, *Quaest. arch. Diss. Hal.* XII 1894 127 nicht wahrscheinlich) und b) die aischyleische Fesselung (die Schmidt a. a. O. 129 für ursprünglich hält); vgl. Bergk, Kl. Schr. II 640; Haupt, *Diss. Hal.* XIII 1896 112; 120 ff. — Neue Sagenerweiterungen, die jedoch mit der symbolischen Bedeutung des Mythos nichts zu thun haben, knüpfen sich an den Adler des Zeus; vgl. Hyg. *p a* 2_{15}. Hephaistos sollte ihn gefertigt und Zeus beseelt haben, oder er galt als S. der Ge und des Tartaros oder des Typhon und der Echidna. Letztere Genealogie, die wohl mit der Sagenfassung zusammenhängt, dass Prometheus auf dem typhonischen Kaukasos leidet, stand bei Pherek. (Sch. Ap. Rh. 2_{1248}). — Für Darstellungen des büssenden Prom. in der bildenden Kunst sind ausser dem o. *[382_{14}]* Angeführten auch Gerhard, Auserl. Vbb. II lxxxvi S. 20; Welcker, AD III 192—200 und die Bemerkungen von Holleaux, *Bull. corr. hell.* XVI 1892 351 und H. Schmidt a. a. O. zu vergleichen. Auf einem Spiegel (Gerhard II cxxxviii 1 = Wiener Vorlegebl. D X 4) steht neben Prom. Kastor; nach Haupt, *Diss. Hal.* XIII 1896 S. 122 f. wurde dieser bei Aisch., nachdem die Sendung des Apollon gescheitert war, mit besserem Erfolg als Vermittler zu Prom. geschickt.

[1]) S. o. *[498 f.]*. In die hesiodeische Theogonie scheinen zwei Lieder verarbeitet, von denen das eine Prometheus' Strafe als ewig annahm (613—616), während das andere (526—534) Herakl. als seinen Befreier kannte; s. Griech. Kulte u. Myth. I 579. — Umgestaltet wurde die Sage von Prom.' Befreiung in Aisch.' *Προμ. λυόμενος [1054 zu 1053_{11}]*. Nach Haupt, *Diss. Hal.* XIII 1896 122 f. sendet Zeus zuerst vergeblich Apollon, dann Kastor (vgl. etr. Sp., Wiener Vorlegebl. D x; s. o. *[vorige Anmerkung]*) als Vermittler zu Prometheus, um das Orakel zu erfahren; nachdem die Versöhnung erfolgt ist, wird Prom. durch Hephaistos gelöst (Haupt 124), er behält aber, da Zeus geschworen, dass er nie befreit werden solle, einen Ring aus Stein und Metall, woher die Sitte der Menschen, Ringe zu tragen, stammt (Plin. *n h* 37_2; Intp. Serv. V*E* 6_{42}; Hyg. *p a* 2_{15} S. 54_{13} u. s. w.; Haupt 126), wie auch der Gebrauch der Kränze aus *λύγος* mit diesem Mythos in Verbindung gebracht wird (Athen. XV 13 S. 672 c f; Haupt 125 f.). — Dass Prom. gelöst wird, um Zeus das Schicksal seiner Ehe zu verkünden (vgl. Aisch. *Prom.* 947 ff.), ist nach H. Weil, *Rev. ét. gr.* VI 1893 304 eine Neuerung des Aischylos.

[2]) Ueber Narkissos in Eretria, Tanagra und auf dem Helikon vgl. o. *[74_{4-6}]*. Auf dem letzteren lässt ihn Claud. 35 (*rapt. Pros.* 2) $_{134}$ geboren werden; nach Thespiai versetzen ihn Kon. 24; Lact. Stat. *Th.* 7_{340} u. aa. Donakon bei Thesp. nennt Paus. IX 31_7, dort soll eine Quelle des Nark. gewesen sein. Liriope heisst bei Vibius Sequ. *font.* S. 11_{12} Burs. die Quelle des Nark., vgl. die Nymphe Leiriope, Ov. *M* 3_{342}, oder Leirioessa, Eust. *B* 498 S. 266_8, die M. des Narkissos von Kephissos. Letzterer wird auch sonst öfters (z. B. Hyg. *f.* 271) als V. des Nark. genannt; Spercheios ist wohl ein Versehen des Lact. zu Stat. *Ach.* 239, ebenso vielleicht der N. der M. Alkiope bei Myth. Vat. II 180. Zum Lakonier machen ihn Tz. *Chil.* 1_{234}; 4_{48} u. aa.; vgl. Wieseler, Nark. 4_8.

[3]) Diese ist in zwei alexandrinischen Fassungen bekannt: a) Ov. *M* $3_{402-510}$ stellt die quälende Selbstliebe als Strafe für die verschmähte Liebe der Echo hin; b) bei Kon. 24 wird Nark. gestraft, weil er dem ihn liebenden Ameinias höhnisch ein Schwert geschickt hat, mit dem dieser sich tötete. Ein dritter Bericht, der die Liebe des Nark. zu sich selbst aus der Liebe zu einer ihm sehr ähnlichen Zwillingsschwester erklärt (Paus. IX 31_8), kann nicht als selbständige Sagenfassung gelten. Die zahlreichen sonstigen Erwähnungen (vgl. noch Philostr. *εἰκ.* 1_{23}; Westermann, *App. narr.* 50; Geopon. 11_{25}; Meyer, *AL* 242 ff. [Pentadius]; 666 ff.; Serv. V*E* 2_{47}; V*G* 4_{160}) ergeben nichts Wesentliches. — Ueber Darstellungen der bildenden Kunst vgl. *Pitt. d'Erc.* V xxviii—xxxi S. 125—139; Helbig, Kamp. Wandgem. 1338—1367; s. auch *bull. d. i.* 1879 36 f. (Tct.). Ob der schwermütig zur Erde blickende Jüngling, der in einer Reihe von Exemplaren (vollständigste Aufzählung bei Winnefeld, Hypnos

bezog sich die Legende, der er angehört, ursprünglich auf einen Regenzauber und verlief den Sagen von Adonis[1]), Hyakinthos[2]), Linos[3]) und Hylas ähnlich. Aber der Mythos von dem Jüngling, der dahinsiecht, indem er in der Quelle sein eigenes Bild betrachtet, lässt sich weder aus dieser alten Legende erklären, noch aus der Naturgeschichte der Narzisse. Vielmehr scheint der thebanische Dichter, der wahrscheinlich im VI. Jahrhundert diesen Mythos behandelte, wirklich das in ihn hineingelegt zu haben, was das spätere Altertum[4]) und Neuere[5]) darin gefunden haben: die Ansicht, dass der Sinnengenuss eitel sei[6]) und dass der ihm ergebene Mensch nur sein eigenes Schattenbild in der Tiefe liebe, worüber sein wirkliches Ich, das einer anderen Welt angehört, dahinsiecht.

---

30) erhalten ist und, wie es scheint, bisweilen als Grabstatue gedient hat, den Narkissos darstellt, wie WIESELER (*Mon. ed ann.* 1856 97 ff.) und FURTWÄNGLER (*Bull.d.i.* XLIX 1877 159; anders 40. Berl. Wpr. 1880 S. 29, wo er an Hyakinthos, und Mw. 483, wo er an Adonis denkt) meinten, ist sehr zw. — Vgl. über N. im allgem. WIESELER, Narkissos, Gött. 1856, der ihn S. 76 ff. als Todesdämon fasst. Eine ähnliche Geschichte wie von Nark. erzählt Plut. *qu. conv.* V 7_4 von Entelidas.

[1]) Als Variante zur Adonissage fasst MOVERS, Phön. I 217 den Narkissosmythos.

[2]) Hyakinthos und Narkissos vergleicht PRELLER, Dem. u. Perseph. 253.

[3]) Linos und Narkissos vergleicht z. B. AMBROSCH, *De Lino* 19; s. o. *[962]*.

[4]) Ungefähr sagt dies Plotin. I vi 8 S. 56 = I 8 S. 10 KIRCHH.; vgl., was CREUZER dazu vergleicht, und die von MÉNARD, *Hermès trism.*, Par. 1866 LII besprochenen Stellen der hermetischen Litteratur. S. auch Anon. *περὶ ἀπίστων* 9 (WESTERMANN, *Myth. Gr.* S. 323). — Andere bezogen die Nark.sage auf die kalte Selbstliebe; vgl. WIESELER, Nark. 3_7; 74_1.

[5]) Z. B. CREUZER, Symb. IV 191 ff., der in diesem Fall den Spott WELCKERS (AD IV 174 Anm.) nicht verdient. Sehr schlecht ist die von WELCKER a. a. O. 173_{20} gebilligte Vermutung KANNE's, der Dichter, ein Freund der Päderastie, habe durch den Mythos grausame Knaben warnen wollen.

[6]) Wegen ihres betäubenden und, wie man glaubte, die Glieder lähmenden (Klem. *paid.* II 8_{71} 212 Po.) Duftes, der ihm auch den N. gegeben hat, galt der *νάρκισσος* als Blume der Toten und Erinyen, Korn. 35 S. 216 Os.; ausserdem bezeichnete der N. wahrscheinlich das schöne Trugbild des Regenbogens *[833]*. Beide Vorstellungen machten die Gestalt des Narkissos sehr geeignet für einen Mythos, der das Trügerische des den Menschen in Todesbanden haltenden Sinnesgenusses schildern sollte. Dazu passte aber ferner auch die Verknüpfung des Narkissos mit einer anderen Truggestalt, der Nymphe Echo (WIESELER, Die Nymphe Echo, Gött. 1844), die aus Liebe zu ihm sich zu einem Schall verflüchtigt. Allerdings findet sich diese Geschichte nur bei Ov. *M* $3_{339-401}$ und seinen Ausschreibern (z. B. Auson. *epigr.* 99; Myth. Vat. I 185; II 180), und HAUPT (zu v. 339) hält sie für eine freie Erfindung des Ovid., indessen erschliesst WIESELER, Nymphe Echo S. 15 aus einem pompej. Wb. eine von diesem unabhängige Sagenfassung (Eros giesst auf Aphrod.'s Veranlassung dem ermüdeten Jäger Badewasser in ein Gefäss; in diesem erblickt sich N. und siecht dahin). Dass aber Arstph. *θεσμ.* 996 mit *Κιθαιρώνιος ἠχώ* an die Nymphe gedacht habe (die *APl.* 4_{156} wegen ihrer Beziehung zu Pan eine arkadische Nymphe nennt), ist nicht erweislich und nicht wahrscheinlich, obwohl freilich auch die Nymphe, wie dies von der *ἠχώ* bei Arstph. geschieht, bisweilen neben Dionysos genannt wird; noch weniger lässt sich aus der angeblich boiotischen Heimat der Nymphe alte Beziehung zu Narkissos folgern. — Sich im Spiegel zu betrachten, bedeutet nach weitverbreitetem Aberglauben Tod (Beispiele bei HABERLAND, Zs. f. Völkerps. XIII 1882 344; RIESS, Rh. M. LIX 1894 185; J. v. NEGELEIN, Arch. f. Religionswissensch. V 1902 1—37). Dionysos blickt in den Spiegel, als die Titanen ihn zerreissen, Nonn. *D* 6_{173}; sicher spielte der von Hephaistos gefertigte Spiegel des Dionysos in orphischen Mysterien eine bedeutende Rolle (vgl. CREUZER, Symb. III[1] 407 ff.; LOBECK, *Agl.* I 702). Er wurde symbolisch gedeutet; vgl. Prokl. *Tim.* 163 F.: *διὸ καὶ τὸν Ἥφαιστον ἔσοπτρόν φασι ποιῆσαι τῷ Διονύσῳ, εἰς ὃ ἐμβλέψας ὁ θεὸς καὶ εἴδωλον ἑαυτοῦ θεασάμενος προῆλθεν εἰς ὅλην τὴν μεριστὴν δημιουργίαν.* Parallele Vorstellungen finden sich in der indischen Litteratur, HABERLAND a. a. O. 327_1. Ein Zusammenhang dieser Vorstellungen mit der Narkissossage liegt nahe, ist aber bis jetzt nicht zu erweisen. — Ferner kommt für die Erklärung der Narkissossage noch eine andere ebenfalls weitverbreitete (v. NEGELEIN a. a. O. 28 ff.) Vorstellung in Frage: im Spiegel erblickt man das Bild der Geliebten. — Ganz auszuscheiden ist bei der Deutung des Mythos die von USENER, Rh. M. XXX 1875 216 f.

b) Der Mystizismus in der zweiten Hälfte des VI. Jahrhunderts. Die Orphiker.

So wenig wie die Anfänge der Weltabkehrung, kennen wir deren Höhepunkt unmittelbar aus den Werken, in denen die mystischen Lehren vornehmlich ausgesprochen waren; auch diese für das geistige Leben Griechenlands und damit für die gesamte Kultur wichtige Bewegung lässt sich nur aus den sehr tiefen Spuren erschliessen, die sie hinterlassen hat. Es kommen eine grosse Reihe von Zeugnissen in Betracht, die sich in folgende Gruppen zerlegen lassen: 1) Goldplättchen: a) von Petelia und Umgegend aus dem III. Jh. v. Chr. (Comparetti, *Not. degli sc.* 1879 156 ff.; 1880 155 ff.; Smith, *Journ. Hell. stud.* III 1882 111 ff.; O. Kern, Aus der Anomia 87—95; *IGSI* 638; 641 ff.; vgl. A. Dieterich, *De hymnis Orphicis* 30—41; Nek. 34—108). Sie belehrten in hexametrischen Versen den Toten, dem sie ins Grab mitgegeben wurden, wie er den Mächten des Hades antworten müsse, um der Erlösung teilhaft zu werden; bestimmt waren sie für die Mitglieder einer Sekte (*καθαροί* oder *εὐαγεῖς*), deren Symbolon die der erlösten Seele in den Mund gelegten Prosaworte *ἔριφος* (d. i. wahrscheinlich der dem Bock = Dionysos gleichgesetzte erlöste Tote) *ἐς γάλ' ἔπετον* gewesen zu sein scheinen. — Die Verse der unteritalischen Goldplättchen entstammen wahrscheinlich einem in Kroton entstandenen eschatologischen Gedicht, das sich mit der in Kroton *[423_4]* gedichteten ältesten orphischen Theogonie in den Mythen berührte und wahrscheinlich ebenfalls, wie viele jüngere Gedichte dieser Art als orphisch galt. Den Urkunden von Petelia steht nahe b) ein in einem kretischen Grab gefundenes Goldplättchen aus dem II. Jh. n. Chr., Joubin, *Bull. corr. hell.* XVII 1893 122 ff., das jedoch nicht direkt aus demselben Gedicht, sondern, wie sich aus der durch das Metrum für das überlieferte *πίε* verlangten dialektischen Form *πίει* ergibt (vgl. Roscher in Curtius, Stud. IV 1871 194 ff.; Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 195), aus einer attischen Bearbeitung stammt, die dem krotoniatischen Original nicht fern gestanden haben kann. Von solchen wahrscheinlich schon im VI. Jh. beginnenden attischen Umformungen haben wir weitere indirekte und vielleicht sogar — ohne es zu wissen — unmittelbare Reste 2) in den orphischen Fragmenten; bes. *fr.* 153 ff.; 221 ff. Auch hier herrscht noch mehrfach, wie vereinzelt in den orphischen Hymnen, z. B. 77_9, Uebereinstimmung mit den unteritalischen Goldplättchen; vgl. z. B. Orph. *fr.* 224_6 mit *IGSI* 642. — Ferner kommen als Quelle in Betracht 3) gelegentliche Anspielungen bei Dichtern, bes. des V. Jh.'s, z. B. Pind. *O* 2_{56} ff.; *fr.* 133 (den Threnos rekonstruiert Dieterich, Nek. aus Andeutungen bei Plut. *occ. viv.* 7, mit denen [Plat.] *Axioch.* 13 S. 371c ff. z. T. übereinstimmt), jedoch auch bei späteren, z. B. V*G* 4_{222} ff.; V*A* 6_{724} ff. (nicht, wie Hirzel, Unters. zu Cicer. phil. Schr. II 1_{25-31} glaubte, durch Vermittlung Zenons, dessen Lehre Lact. *inst. div.* VII 20 keineswegs rein vorträgt, aus Platon, aber wahrscheinlich auch überhaupt nicht aus dem letzteren, wie Schmekel, *De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione*, Greifsw., Diss. 1885 S. 60 und Belling, Stud. über die Kompositionsk. Vergils S. 79 ff. mit mehreren antiken Auslegern annehmen, sondern eher aus einem jüngeren orphischen Gedicht; vgl. Griech. Kulte u. Myth. I 664; Norden, Hermes XXVIII 1893 360 ff. und — gegen Dieterich, Nek. 151_2 — ebd. XXIX 1894 313); Val. Fl. 1_{844}. Fast die wichtigste Quelle sind aber 4) die Philosophen, die freilich die durch die Dichtung gegebenen Anregungen selbständig fortführen. Unter ihnen kommen als Quellen für unsere mystische Richtung besonders in Betracht a) Pythagoras und Pythagoreier s. Zeller, Griech. Phil. I^5 449 ff. Das Verhältnis dieser krotoniatischen Philosophenschule zu der oben vorausgesetzten krotoniatischen Sekte ist zw. Schon ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode wurde Pythagoras als Urheber der orphischen Mystik gefasst, deren Lehren er aus Aegypten mitgebracht habe: denn trotz Zeller, Gr. Phil. I^5 305_1 kann nur dies von Hdt. 2_{81}, der hier wahrscheinlich dem Verfasser der *τριαγμοί* folgt, gesagt sein. Auch später wirkt diese Ansicht vielfach weiter: wie die orphischen eschatologischen Vorstellungen in der Form einer Hadesfahrt ausgesprochen waren, so wusste man später auch von einem Abstieg des Pythagoras in die Unterwelt zu berichten (Hieronymos von Rhod. bei Diog. Laert. 8_{21}; Ettig, *Acher.* 288 ff.; Rohde, Ps. II^2 418 bestreitet, dass es ein besonderes Werk über diese *κατάβασις* gab). Ganz unmöglich ist es nun zwar nicht, dass in Herodots Angabe eine wirkliche Ueberlieferung über die Verbreitung einer der merkwürdigsten und wichtigsten Lehren, die in der Geschichte des menschlichen Denkens auftreten, vorliegt; wahrscheinlich aber ist die Notiz nur erschlossen, z. B. aus der Wahrnehmung, dass in der griechisch-ägyptischen Mischkultur des V. Jh. den pythagoreischen ähnliche Lehren umliefen, oder aus echten Angaben über eine ägyptische Reise des Pythagoras. Die Eschatologie steht innerhalb der übrigen pythagoreischen Lehren wie etwas Fremdes da, das weit eher aus älteren heimischen Lehren beibehalten, denn als etwas Neues importiert zu sein und als Ausgangspunkt neuer Lehren gedient zu haben scheint; ausserdem knüpft die orphische Mystik, wie wir gesehen haben, deutlich an ältere krotoniatische Gedichte an. Es hängen daher wahrscheinlich die Pythagoreier hier von

---

aus Hom. *h* 5_8 unter Vergleichung von Ov. *F* 5_{251}; Fest. *ep.* 97_8 erschlossene, übrigens sehr zweifelhafte Bedeutung der Narzisse im Befruchtungszauber.

älterer krotoniatischer Mystik ab, wie sich denn auch Philol. bei Klem. *str.* III 3_{16} S. 518 Po. wirklich auf Theologen und Wahrsager beruft. b) Empedokles (Zeller, Gr. Phil. I^5 806; irrig behauptet derselbe ebd. 60_1, dass Orph. *fr.* 222 f. durch Empedokl. beeinflusst sei; dass Emped. *fr.* 127 Diels = 448 Mull. auch Orph. zugeschrieben wird, ist wahrscheinlich nur Zitatfehler eines Scholiasten zu Aphth.) könnte unmittelbar durch das krotoniatische Lied des Orpheus oder auch durch Pythagoreier angeregt sein (Zeller a. a. O. 811), da indessen in dem an einen andern Akragantiner, Theron, gerichteten Gedicht Pind. *O* 2 *[s. o.]* ganz ähnliche Gedanken auftreten, so hat, falls nicht Pindar auf Empedokles selbst hinweist — was der heute herrschenden Chronologie widerspricht *[1034_1]* —, der akragantinische Philosoph wahrscheinlich Lehren adoptiert, die sich früher von Kroton aus nach seiner Heimatstadt verbreitet und deren Anhänger sich daselbst zu einer Art von Mysteriengemeinde zusammengeschlossen hatten. — c) Platon. α) Stellen, in denen auf Orpheus (z. B. *Krat.* 17 S. 400c, wo Hirzel, *Comment. in hon. Momms.* 17 die Worte οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα aus einem nicht zureichenden Grunde streicht) oder auf den ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος (*Phaidon* 6 S. 62b) oder auf die Mysterien (*Phaid.* 13 S. 69c; 29 S. 81a; *νόμ.* IX 10 S. 870d) oder auf die Priester und Priesterinnen, ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ' εἶναι διδόναι (*Men.* 14 S. 81a), oder auf 'alte Reden' (*Phaid.* 8 S. 63c; 15 S. 70c) oder auf alte Priester (*νόμ.* IX 12 S. 872c) verwiesen wird. Die Neoplatoniker haben viele, vielleicht alle diese Stellen auf dasselbe Werk des Orpheus bezogen, der in der That bei Platon mit den hier angeführten und ähnlichen Wendungen bezeichnet zu werden pflegt; auch kann dieser wirklich gemeint sein, sicher ist dies jedoch nicht, da Plat. (*rep.* II 6 363c; II 7 364e) sich ausser auf O. auch auf Musaios und seinen S., d. h. Eumolpos beruft, freilich in verächtlichem Ton, den er an den anderen Stellen nicht anschlägt. β) Die übrigen eschatologischen Stellen Platons: *Phaidr.* 25 S. 246 ff.; *Phaid.* 62 S. 113d ff.; *Gorg.* 79 S. 523a ff.; *rep.* X 13 S. 614b ff. Trotz einzelner Abweichungen, aus denen bestimmte Phasen zu konstruieren K. Thiemann (Die platon. Eschatol. in ihrer genet. Entwickelung, Berl., Progr. 1892) m. E. nicht gelungen ist, kann nicht bezweifelt werden, dass allen diesen meist mythisch gehaltenen Stellen eine wesentlich gleiche Anschauung zu Grunde liegt (vgl. Drohsin, *Narratio eorum, quae Plato de animi humani vita ac statu ante ortum et post mortem corporis in mythis quibusdam docuit*, Cöslin, Progr. 1861; Döring, Arch. f. Gesch. d. Phil. VI 1893 475 ff. und Dieterich, Nek. 112 ff.) und dass dieselben im allgemeinen in den Kreis der hier zu besprechenden Quellen gehören; trotzdem ist es nicht gestattet, mit Dieterich a. a. O. (s. dagegen die Bemerkungen in Roschers ML III 1126 f. und Knapp, Orpheusdarst. 16) diese Mythen direkt zur Rekonstruktion eines bestimmten orphischen Gedichtes zu benutzen, vielmehr kann Platon die empfangenen Anregungen teils ganz frei umgestaltet, teils aber auch andere Quellen als orphische (z. B., wie es scheint, Empedokles oder auch Pythagoras) benutzt haben. — Dies sind die wichtigsten Zeugnisse, die die griechische Philosophie für den Mystizismus erhalten hat; aber der Einfluss desselben macht sich weit über den hier umschriebenen Kreis hinaus geltend; er reicht vom VI. Jh. an, wo z. B. Parmenides auch durch ihn angeregt ist, durch die gesamte griechische Philosophie und verschwindet nur für kurze Zeiten vollständig. Diese Einflüsse zu verfolgen, ist eine der lohnendsten Aufgaben in der Geschichte der griechischen Philosophie; die jetzt darüber verbreiteten Ansichten bedürfen m. E. auch jetzt noch, nachdem E. Rohde, Ps. II^2 263 u. aa. die früheren Vorstellungen wesentlich berichtigt haben, im einzelnen mannichfacher Korrekturen, von denen jedoch auch die wichtigsten an dieser Stelle nicht alle angedeutet werden können, da diese Frage ausserhalb des Bereiches der griechischen Religionsgeschichte fällt. — Dagegen muss hier noch ein Wort über die Kunstform gesagt werden, in der diese Lehren dargestellt zu werden pflegten, bevor sie Eigentum der wissenschaftlichen Philosophie wurden. Diese Form war die altüberlieferte des im epischen Versmasse vorgetragenen Mythos; und zwar fingierte gewöhnlich der Dichter im Hades gewesen zu sein. Es hängt dies wahrscheinlich damit zusammen, dass eine alte Legende von der Hadesfahrt des Sängers erzählte, von dem die ältesten Gedichte gesungen zu sein vorgaben: Orpheus sollte in die Unterwelt hinabgestiegen sein, um seine Gattin Agriope (Hermes. bei Athen. XIII 71 S. 597b) oder Eurydike (Mosch. 3_{126} und die meisten Späteren) zu holen (ausführlich *VG* 4_{453} ff.; danach Ov. *M* 10_1 ff.; nach beiden Sen. *Herc. Oet.* 1061—1099; unzähligemal in der späteren Litteratur erwähnt, z. B. Diod. 4_{25}; Apd. 1_{14}; Kon. 45; Paus. IX 30_6; Luk. *dial. mort.* 23_3; [Virg.] *Cul.* 266; 290; Hor. *c* III 11_{15} ff.; Manil. *astr.* 5_{326}. Anderes in Roschers ML III 1157 ff.). Schrieb man erstens dem Orpheus philosophische Gedichte zu, und war zweitens die Hadesfahrt des Orpheus überliefert, so lag es sehr nahe, diese letztere zur mythischen Einkleidung für philosophische Lehren zu verwerten, die die Erlösung von den Schrecken nicht allein der Welt, sondern auch des Hades verkündeten. Wir wissen mindestens von einem orphischen Gedicht κατάβασις εἰς Ἅιδου (Abel *fr.* 153 ff.), wahrscheinlich aber gab es mehrere, die des Sängers Hadesfahrt zur Einkleidung benutzten. Dass in allen Gedichten dieser Art Eurydikes Tod als Ursache des Abstiegs festgehalten wurde, ist nicht sicher; die Sage von Orpheus und Eurydike steht mit den mystischen Ideen des

VI. Jh.'s nicht in Zusammenhang, und es findet sich nicht einmal eine Spur des Versuches, sie nachträglich ihnen anzupassen. Später hat man nach dem Muster des Orpheus auch andere Männer hinabsteigen lassen, z. B. den Thraker Zalmoxis — das scheint sich aus Hdt. 4_{94} f. zu ergeben — und sogar *[S. 1028]* Pythagoras, der im V. Jh. als Urheber dieser mystischen Lehren galt. Noch Platon (*rep.* X 13 S. 614b ff.) benutzt in Mythos von Er die Einkeidungsform der Hadesfahrt, die er freilich wie andere jüngere Nachahmer der alten Form, nach Ettig a. a. O. 289 auch der Vf. der pythagoreischen Hadesfahrt (vgl. Luk. Ὀνειρ. 18), nicht mehr lebendig und körperlich vornehmen lässt. Jedenfalls ergibt sich hier neben einer gewissen Konstanz der Kunstform und der in ihr niedergelegten Ideen eine ähnliche Reichhaltigkeit einzelner litterarischer Produktionen wie für die mystische theogonische Litteratur *[o. S. 426 ff.]*; schon deshalb ist der Versuch, ein einzelnes Werk herzustellen, hoffnungslos.

Die bildende Kunst scheint die mystischen eschatologischen Mythen nicht dargestellt zu haben; wenigstens haben die bisherigen Versuche derartige Stoffe in der Kunst, namentlich der keramischen (vgl. z. B. Stephani, Schlangenf. 21 f. und noch kürzlich Kuhnert, Arch. Jb. VIII 1893 104—113; Philol. LIV 1895 193—294; dagegen Milchhöfer, Philol. LIII 1894 385—399; 1894 751 ff.) zu erweisen, überzeugende Ergebnisse nicht gehabt. Andere mystische Mythen finden sich jedoch auf den Vbb. vom Kabeirion und vielleicht auf athenischen Vbb. (Cec. Smith, *Journ. Hell. stud.* XI 1890 343—351; vgl. Roscher, ML III 1142 f.).

Eine den heutigen Ansprüchen genügende zusammenfassende Darstellung des älteren Mystizismus existiert nicht. Die Untersuchung von J. Girard, *Le sentiment rel.* 211—365 geht mehr in die Breite als in die Tiefe. Auch Campbell, *Rel. in Gr. litt.* 245 ff. hat das eigentliche Problem nicht erfasst.

287. Die Weltanschauung, die uns im wesentlichen noch, wenngleich schon im Absterben begriffen, aus den Werken des beginnenden VI. Jahrhunderts entgegentritt, hatte gelehrt, dass aus dem Einen, Ungeordneten die geordnete Mannichfaltigkeit hervorgegangen ist, in der freilich der Mensch als Einzelwesen rechtlos dasteht. Ein unerträglicher Widerspruch liegt in diesem Gegensatz zwischen dem vollkommenen Ganzen und dem unvollkommenen Einzelnen nicht; dass kräftige und mutige Geister ihn gelassen hinzunehmen vermögen, zeigen alle grossen Perioden des menschlichen Denkens. Insofern trug also die alte Vorstellung keinen Entwicklungsreiz in sich; aber wie so oft hat auch bei diesem entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte des Denkens nicht die Logik der Verständigen und Uneigennützigen, sondern die Angst der selbstischen Thoren den Anreiz zur Umgestaltung gegeben — freilich nur den Anreiz; denn fortgeführt wurde auch diese Bewegung durch überragende, geniale Männer. Wie sie hiessen, ja welches Volkes sie waren, meldet die Geschichte nicht; dass aber das, was sie schufen, nicht allein zu dem Folgenschwersten, sondern auch zu dem Grossartigsten gehört, was Menschen hervorgebracht, das muss auch dem klar werden, der nur die europäische Welt ins Auge fasst; und doch waren die Bewegung selbst und ihre Folgen in Asien noch gegewaltiger als im Abendland.

In Griechenland, aber auch nur hier, vermögen wir wenigstens die begriffliche Entwickelung der neuen Vorstellungen vollständig zu überschauen. Die Buchführung der Welt ist in Unordnung, so seufzt der selbstgerechte Egoist, wenn meine Verdienste nicht gehörig notiert werden. Die Führer der Bewegung haben natürlich so kleinlich nicht gefolgert, aber was sie lehrten, kam auf denselben Pessimismus hinaus: die Weltregierung vermag den gegenwärtigen Zustand der Sonderung nur aufrechtzuerhalten, indem sie den lebendigen Wesen Begierden, vor allen den mächtigen Eros einflösst, eben diese Begierden sind aber die wahre Ursache aller Ate, alles Unheils; folglich ist der Zustand der mannich-

faltigen Welt nicht allein einzelnen Folgen, die er gelegentlich herbeiführt, sondern seinem Wesen nach, das notwendig und allgemein Leiden herbeiführen muss, schlecht. Gut war vielmehr der Urzustand, in dem es keine Verschiedenheit, also auch keine Affekte gab, in dem mithin reines Erkennen herrschte. — Ein so grundsätzlicher Pessimismus pflegt nicht gelehrt zu werden oder wenigstens nicht Glauben zu finden, wenn nicht zugleich das Mittel gezeigt wird, durch das der Jammer der Welt aufgehoben wird. Durch den Tod kann dies nicht geschehen: zwar behielt man die homerische Vorstellung vom Hades, in dem die Seelen ohne Begierden hausen, bei, aber diese Schatten entbehrten selbst der Möglichkeit der Erkenntnis, in der die Erlösung besteht, sie waren also dieser sogar noch ferner als die Lebendigen. Ausserdem konnte der Zustand im Hades nicht ewig dauern, denn es ist ja der Fluch von allem, was dem All-Einen sich entfremdet hat, sich ewig ändern zu müssen; auch hätte schliesslich, wenn die Geister im Hades geblieben wären, alle Geistsubstanz in die Unterwelt hinabsinken müssen. Dies führte notwendig zu dem Gedanken, dass der Aufenthalt daselbst nur eine gewisse Zeit dauere, nach welcher die Seelen in das Leben, in menschliche oder auch tierische Leiber[1]) zu neuen Leiden zurückkehren. Vielmehr kann die Erlösung vom Leiden nur eintreten, wenn seine Ursache, die Summe der Affekte, der Lebenstrieb, wie wir sagen könnten, aufgehoben wird. — So hatte die Erlösung zum dritten Mal innerhalb der griechischen Religionsgeschichte einen neuen Inhalt erhalten. In der ersten Periode zwingt der Mensch den Dämon, ihm Linderung von den Leiden zu gewähren, die ihn im Leben bedrängen und auch nach dem Tode nicht verlassen werden. In der Periode, deren vollendeter Ausdruck das Heldenlied ist, besteht diese Art Erlösung zwar noch fort, aber nicht als eine sichere Anwartschaft, sondern als eine schwache Hoffnung auf Götter, die zwar im Grunde gütig sind, aber keineswegs immer helfen wollen und, auch wenn sie es wollen, nicht immer können. Der einzige sichere Trost war der ästhetische Genuss, den die vollendete Schönheit des Weltganzen dem denkenden Betrachter gewährt. Der Mystizismus hat das Erlösungswerk verinnerlicht: alles Leiden, lehrt er, kommt von Leidenschaften, denen alles gesonderte Leben unterworfen ist, um bestehen zu können: wer die Persönlichkeit in sich ertötet, ist erlöst, er gelangt zum leidenschaftlosen, leidlosen Anschauen der reinen, ewigen Wahrheit. Sofern die Erlösungslehre der eigentliche Mittelpunkt jeder Religion ist, sind diese Anschauungen als Ansätze zu einer neuen Religion zu bezeichnen. Sie sind in Griechenland nicht durchgedrungen, aber sie haben doch die alte Religion dauernd unterhöhlt. Die Götter, die schon in der Blütezeit des Heldenliedes nicht im Mittelpunkt des Weltgetriebes standen, sind nun völlig bei Seite gedrängt, sie sind ja nur Teile der schlechten, mannichfaltigen Welt, aus

---

[1]) Plat. *Phaid.* 31 S. 81 e; *Tim.* 14 S. 42bc; *Phaidr.* 29 S. 249 b; *rep.* X 15 S. 618[A] u. aa. An den letzteren beiden Stellen ist von Los und Wahl die Rede; das fehlt V*A* 6_{749} ff.; Orph. *fr.* 222 f., ist aber, da es sich an zwei Stellen des Philosophen findet, kaum dessen freie Zuthat. — Ueber die griech. Seelenwanderungslehre handelt vom religiösen Standpunkt aus z. B. L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 99 ff.

der der Mensch hinausstrebt. Die Erlösung vollzieht sich im Innern des Menschen durch die Überwindung seiner selbst, der Gott ist dabei nicht beteiligt; dabei macht es keinen Unterschied, ob die homerischen Götter durchaus verworfen oder ob ihre Namen verwendet werden, um die verschiedenen Formen des geteilten Seins zu bezeichnen. In beiden Fällen ist der Gegensatz gegen die alte Vorstellung klar[1]). Es ist eine Religion ohne Götter, die — in Griechenland freilich zunächst vergebens — den alten Götterglauben zu stürzen trachtet.

Ist es möglich, begrifflich die Entwickelung des Mystizismus verhältnismässig deutlich zu erkennen, so sind dagegen über die äussere Geschichte seiner Verbreitung nur unsichere Vermutungen gestattet. Sei es von Ägypten aus, wie die litterarhistorische Forschung des V. Jahrhunderts annahm[2]), sei es aus den Euphratländern, wo einige[3]) Bestandteile der neuen Lehre seit alter Zeit in anderem Zusammenhang gelehrt wurden, gelangte die neue Lehre im zweiten Drittel des VI. Jahrhunderts nach Ionien, wo sich die ersten, unsicheren Spuren bei Anaximandros[4]), weit deutlichere bei Pherekydes, dem ersten griechischen Vertreter der Seelenwanderungslehre[5]), finden. Auch die folgenden ionischen Philosophen, vor allen der Grösste unter ihnen, Herakleitos, zeigen sich vielfach durch den Mystizismus angeregt. Setzen sie nun auch diesen voraus, so können sie doch, abgesehen von Pherekydes, der wenigstens eine Mittelstellung einnimmt, nicht selbst den Mystikern zugerechnet werden, und es findet sich von solchen in Ionien auch keine Spur, wenn nicht vielleicht — was nicht unwahrscheinlich, aber nicht erweislich ist — die in den milesischen Kolonien am Pontos entstandenen mystischen Reisebeschreibungen[6]) auch Lehren dieser Art vortrugen und die mannichfachen Angaben über solche mystische Anschauungen der Thraker[7]) und anderer wirklicher oder mythischer Nordvölker[8]) aus dieser Litteraturgattung stammen oder sich

---

[1]) Vgl. Diog. L. 8_{21} *φησὶ δ' Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν* (Pythagoras) *εἰς ᾅδου τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δὲ Ὁμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν.* Die Quelle ist nicht einwandfrei, aber in der That müssen die Vorkämpfer der neuen Lehre mit solchen Empfindungen den Dichtern der Heldenlieder gegenübergestanden haben, wie sie hier durchblicken.

[2]) Hdt. 2_{123}, wo *οἱ μὲν πρότερον* nicht mit Zeller, Griech. Phil. I⁵ 61_3 auf die Orphiker, was Hdt. 2_{81} widersprechen würde, sondern wahrscheinlich direkt auf Melampus (vgl. Hdt. 2_{49}), *οἱ δὲ ὕστερον* dagegen (Zeller a. a. O. I 306_2) auf die Pythagoreier, die Hdt. für Vf. der *Orphika* hält, zu beziehen sind.

[3]) Es fehlt jedoch für einen der wichtigsten Teile der zusammenhängenden Lehren, die im folgenden darzustellen sind, für die Seelenwanderungslehre, an einem Zeugnis in der assyrisch-babylonischen Litteratur. Wohl findet sie sich in deren Nachfolgerin, der chaldaisierenden griechischen Litteratur (z. B. den Orakeln, Kroll, *Or. Chald.* 62), aber in diese kann sie auch aus der griechischen Mystik eingedrungen sein.

[4]) Dahin gehört 1), dass das *ἄπειρον*, der alles umschliessende und alles lenkende (Arsttl. *phys.* III 4 S. $203b_{10}$) Urstoff, aus dem sich die Welt durch Ausscheidung entwickelt (Zeller, Griech. Phil. I 218_4) und das nicht mit Hirzel, Unters. zu Cic. philos. Schr. III 73_1 als *χάος* zu fassen ist, als die Gottheit bezeichnet wird; 2) der Satz, dass die Dinge, indem sie in das zurückkehren, woraus sie entstanden sind, für ihre Ungerechtigkeit büssen (Zeller a. a. O. 207_2; 229_1).

[5]) Vgl. Suid. *Φερεκ.*; Porph. *α ν* 31; s. auch o. *[428_5]* und Zeller a. a. O. I 58_2.

[6]) Vgl. die von Rohde, Ps. II 89 ff. zusammengestellten Schriften.

[7]) Also z. B. das, was sich an den N. Zalmoxis (Hdt. 4_{94}) schliesst. Vgl. Hdt. 5_4.

[8]) (Plat.) *Axioch.* 12 371ab beschreibt den Hades nach Aufzeichnungen auf ehernen Tafeln, die Opis und Hekaerge aus dem Hyperboreierland gebracht haben sollten. Die Angaben enthalten selbst nichts Mystisches,

an sie anschliessen. Es scheint, als habe die neue Lehre unter dem heiteren ionischen Himmel früh ihren mystischen Charakter abgestreift. Deutlicher tritt dieser dagegen in Unteritalien hervor, wo wahrscheinlich Kroton, das schon ein oder zwei Menschenalter früher Zentrum der geistigen Bewegung gewesen war, Ausgangspunkt der späteren Formulierungen des Mystizismus wurde. In Kroton selbst ist mit Benutzung der dort früher verfassten alten orphischen Theogonie ein wahrscheinlich ebenfalls dem Orpheus in den Mund gelegtes eschatologisches Werk entstanden, welches im wesentlichen schon die gesamte spätere mystische Erlösungslehre enthielt[1]). In Kroton haben sich auch die Anhänger der neuen Lehre zu religiösen Vereinen zusammengeschlossen[2]), unter denen später die Schule der Pythagoreier wegen der Pflege wissenschaftlicher Philosophie selbständige Bedeutung erlangte; diese stehen dem ursprünglichen Mystizismus zwar näher als Anaximandros und auch als Herakleitos, können aber doch auch nur als durch ihn angeregt bezeichnet werden. Sehr freie Weiterbildungen dieses unteritalischen Mystizismus sind die Lehren der Eleaten, die aber doch, weil eine sonst in Griechenland weniger beachtete Seite desselben, die Theorie von der Irrealität der Sinnenwelt, hier besonders gepflegt ist, auch für unsere Betrachtung wichtig sind. Weit enger

---

aber sie stimmen zu denen, die in der mystischen Litteratur vorgetragen zu werden pflegten; und ist auch die Notiz selbst wahrscheinlich erfunden, so setzt sie doch das Vorhandensein solcher Pseudepigrapha voraus. — Ueber andere mystische Schriften dieser Art vgl. Roscher, ML III 1137 ff. Bei der Verwertung der jüngeren Nachrichten über die Skythen ist grosse Vorsicht geboten, weil auf diese barbarischen Philosophen auch später noch Modetheorien übertragen wurden. So hat z. B. Herakl. Pontik., auf den nach Dyroff, Philol. LIX 1900 612 ff. die Idealschilderung bei Himerios (Phot. *bibl.* 374 a 8 ff.) zurückgeht, den Abaris so benutzt; Anacharsis scheint im Kreise der Kyniker als Muster der Natürlichkeit gefeiert gewesen zu sein; vgl. Cic. *Tusc.* V 32_{90}; Str. VII 3_{8} S. 301; Heinze, Philol. L 1891 458—468.

[1]) Dies ergeben die in der Umgebung von Kroton gefundenen Goldplättchen *[S. 1028]*. Die hier vorkommenden Verse stammen aus dem altorphischen Gedicht, dessen wichtigste Sätze dem Toten mitgegeben werden, wie bei den Aegyptern das Totenbuch oder Teile desselben. Dass als Dichter Orpheus galt, ist daraus zu entnehmen, dass 1) Orph. wahrscheinlich in Kroton bereits als Urheber eines philosophischen Gedichtes anerkannt war; 2) der Krotoniat, der diese Lehren nach Athen verpflanzt (s. u.), Orpheus heisst; 3) in Athen diese mystische Litteratur unter dem auch später für sie üblichen N. des Orpheus umlief.

[2]) Noch die 'Frommen', die ihren Angehörigen die Goldplättchen mit ins Grab gaben, bildeten eine Gemeinde *[S. 1028]*. Bisweilen erwuchsen aus solchen Vereinen vielleicht wirkliche Orden, deren Mitglieder ein gemeinsames mönchsartiges Leben führten. Den nächsten Anlass dazu gaben wohl die Enthaltung von Fleischgenuss (Eur. *Hipp.* 949; Plat. *legg.* VI 22 782 c; Hor. *a p* 391 u. aa.), von wollenen Gewändern (Hdt. 2_{81}; vgl. Lobeck, *Agl.* I 244) und sonstige diätarische Vorschriften (vgl. noch Plut. *conv.* II 3_{1}; Paus. I 37_{4}; anderes bei Bode, Hell. Dichtk. I 176), die später mit der Seelenwanderungslehre begründet wurden, aber ursprünglich wohl auf Ertötung der Sinnenlust oder auf Abhärtung zielten: diese Vorschriften und überhaupt die Vermeidung der sinnlichen Genüsse konnten natürlich in mönchischer Abgeschlossenheit am leichtesten durchgeführt werden. Aus den Mitgliedern dieser Orden mögen die orphischen Weihepriester, die Orpheotelesten (Plut. *apophth. Lac.* Leotych 2_{3}), welche sich nach Eur. *Hipp.* 951; Plat. *rep.* II 7 364 e einer Menge Bücher bedienten, hervorgegangen sein. Ist dies der Fall gewesen, so müssen aber die vorausgesetzten Orden früh degeneriert sein, und in der That ist auch aus anderen Gründen bestimmt zu folgern, dass solche Gemeinschaften, wenn sie bestanden, jedenfalls im Laufe des V. Jh.'s ihre Bedeutung völlig verloren haben. Von einem grossen orphischen Orden, wie er noch jetzt manchmal in modernen Schriften erscheint, weiss die antike Ueberlieferung nichts; alles, was dafür angeführt zu werden pflegt (z. B. Paus. VIII 37_{5}; Iambl. *v. Pyth.* 146) ist selbst dann vollkommen trügerisch, wenn die überlieferten Angaben selbst richtig sind.

schliesst sich an die mystischen Lehren Empedokles an: wahrscheinlich ist er Wortführer einer Vereinigung, die sich in Akragas nach dem Muster der krotoniatischen gebildet hatte[1]). Überhaupt sehen wir die krotoniatische Mystik sich weithin verbreiten; ob die Spuren verwandter Lehren, die sich in Etrurien[2]) und selbst in Gallien[3]) finden, von hier ausgegangen sind, müssen wir zwar dahin gestellt sein lassen; überall aber, wo der Mystizismus im VI. Jahrhundert unter dem Namen des Orpheus auftritt, ist sehr wahrscheinlich krotoniatischer Einfluss massgebend gewesen. Dies war nicht allein in Kamarina[4]) und Syrakus[5]), sondern auch in denjenigen Staaten des Mutterlandes der Fall, die schon im Anfang des VI. Jahrhunderts sich am empfänglichsten für die Aufnahme der neuen Ideen gezeigt hatten, in Delphoi und Theben[6]). Weit wichtiger aber wurde für die Entwicklung der Mystik Athen; der vielbesprochenen Angabe[7]) von der Homerkommission des Peisistratos liegt ursprünglich der Versuch zu Grunde, die auffälligen mit Orpheus übereinstimmenden Verse des Homer als Interpolationen der peisistrateischen Redaktoren zu erklären, von denen die drei sicher zu entziffernden, Onomakritos, Zopyros von Herakleia und Orpheus von Kroton als Fälscher orphischer Schriften galten. Mit dem Homertext hat die Angabe, wenn man sie ihrer wertlosen Anwendung entkleidet, nichts zu thun, um so bedeutsamer aber wird die Angabe, dass diese Mystiker wirklich am Hofe des Peisistratos lebten. Wahrscheinlich ist jener 'Orpheus' aus Kroton eben zu dem Zwecke nach Athen berufen worden, um die berühmte orphische Lehre aus seiner Heimatstadt nach Athen zu verpflanzen. War dies die Absicht des Bürgerkönigs, so ist sie vollständig geglückt; eine reiche mystische Litteratur ist in Attika entstanden, die teils unter dem Namen des Orpheus, teils unter dem des Musaios umlief. Wie so viele Gaben der nationalen Kultur haben die späteren Griechen auch diesen Mystizismus aus den Händen Athens empfangen.

Wenn wir uns nunmehr der Darstellung des mystischen Anschauungskreises zuwenden, so hoffen wir nicht, ein bestimmtes Werk zu rekonstruieren, legen darauf aber auch keinen Wert. Die folgenden Gedankenketten stehen nicht allein — abgesehen von einzelnen Varianten, die als solche meist leicht zu erkennen sind — mit einander in Einklang, sondern sie gehören auch unverkennbar zusammen; und es ist verhältnismässig gleichgültig, ob sie so je von einem einzelnen, der, kaum gefunden, doch wieder sofort in der Masse gleichartiger Denker verschwinden würde,

[1]) Es ist dies wenigstens in dem Falle anzunehmen, dass die jetzt herrschende (Diels, Sitz.b. BAW 1884 344_2) Ansetzung des Empedokles das Richtige trifft. Alsdann kann Pind. in seiner an den Akragantiner Theron gerichteten zweiten olympischen Ode nicht an empedokleische Gedanken anknüpfen; da aber gleichwohl diese Gedanken offenbar seinem akragantinischen Auftraggeber ganz geläufig sind, so stammen sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Anschauungskreise einer Gesellschaft, der Theron und später Empedokles angehörte.

[2]) Der Zusammenhang mit Pindars θρῆνος wird z. B. von Müller-Deecke, Etr. II 105 behauptet.

[3]) Caes. *b G* VI 14_5; Diod. 5_{28} a. E.; Amm. Marc. XV 9 a. E. Zeller I 64_2 hält die gallische Lehre für unabhängig von der griechischen oder er sucht den Zusammenhang in einer weit älteren Zeit: beides ist wenig wahrscheinlich. Vgl. Gr. Kulte u. M. I 184_6.

[4]) Roscher, ML III 1102_{56} ff.

[5]) Roscher, ML III 1132_{13} ff.

[6]) Vgl. Roscher, ML III 1132_{30} ff.

[7]) Ebd. 1132_{49} ff.

zusammengedacht worden sind. Unter diesem Vorbehalt also lauten die Grundgedanken der neuen Lehre in ihren Hauptzügen so. Nachdem das sich selbst ewig gleiche, unbewegte, in Griechenland meist als Lichtsubstanz gedachte Urwesen aus Gründen, die der Grieche nicht recht zu deuten weiss, sich in seinem innersten Teil gespalten und hier die gesonderte Welt hervorgebracht hat (o. S. 427 ff.), hört der Sonderungsprozess nicht auf; vielmehr sinken von dem die Welt umgebenden Lichtäther einzelne Partikelchen in die gesonderte Welt hinab[1]). Dies Hinabgleiten wird bei Späteren[2]) häufig mit Zuhülfenahme alter astronomischer Theorien beschrieben; als Gewährsmänner werden bisweilen Chaldaier oder

[1]) V *A* 6_{724}. Vgl. den von Vettius Valens (bei Kroll, Rh. M. LII 1897 339 f.) erhaltenen orphischen V. *ψυχὴ δ'ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται.* Angeregt ist durch derartige Vorstellungen auch Plat. *Phaidr.* 26 S. 246de. — Das hängt natürlich mit der alten und weitverbreiteten Vorstellung zusammen, dass die Seelen der Toten im Himmel (z. B. indisch; Oldenberg, Rel. d. Veda 534; über die ägyptische Anschauung, dass die Toten auf einer Leiter zum Himmel steigen, s. Maspero, *Rev. de l'hist. des rel.* XV 1897 279) wohnen. In Griechenland findet sich die Vorstellung von der Seele im Aither oder Himmel seit dem V. Jh. oft; vgl. Kaibel, *Ep.* 21_5 (432 v. Chr.); Eur. *Hel.* 1014 f. (vgl. Parmentier, *Eur. et Anaxag.* S. 95); *hiket.* 532 ff.; 1148; *El.* 59; *Or.* 668 (*ποτωμένην ψυχὴν ὑπὲρ σοῦ*, wo Iwanowitsch, *Opin. Hom. et trag. Gr. per comp. exc.* 74 *πονουμένην* vorschlägt); 1087; *fr.* 839 (angeblich nach Anaxag.); 971; Arsttl. *pepl.* 50 = $1577a_{27}$ d. Berl. Ausg.; Kaibel, *Ep.* 41 (IV. Jh.); 225_3; 261 [Seele im Olympos in den *δώματα ἐπουράνια*]; 312_6; 462_{13} [= *CIGS* I 117_2]; Diog. Laert. *AP* VII 96_1 (*ἐν Διός*): 133; Diod. *AP* VII 370; Orakel bei Stob. *ecl.* I 41_{46} S. 304 M.; Prop. V (IV) 11_{101} f.; *CIL* VI 3 21521_{27} (*nam me sancta Venus sedes non nosse silentum | iussit et in caeli lucida templa tulit*). Vgl. auch Maass, Orph. 276_{65}. Stat. *s* IV 6_{15} nennt geradezu den Himmel *Elysiae sedes.* — Oft heisst es in demselben Sinne, dass die Seele bei den Göttern wohne (*AP* VII 61_2; 570_4; 673_3 f.; *IGSI* 1420; 2117 = Kaibel, *Ep.* 654_4; Plut. *def. or.* 10; *fac. in orbe lunae* 28 ff.); vgl. Empedokl *fr.* 147 D. = 457 M. (Zeller, Gr. Phil. I^5 806 ff.) und im allgemeinen Rohde, Ps. II^2 255. Wie in Indien (Oldenberg, Rel. d. Veda 564) werden auch in Griechenland die Toten unter die Sterne versetzt (s. z. B. Kaibel, *Ep.* 324_3; *AP* VII 64_4; *bull. corr. hell.* VIII 1884 S. 448 no. 12_6; XI 1887 416 f.); und zwar werden gewisse Sternbilder bevorzugt, z. B. die Pleiaden (*CIG* 2892 = Kaibel 223_4) und besonders die Milchstrasse, die als Seelenpfad gilt (s. u. *[S. 1037_1]*) und in welcher nach Manil. $I_{758-804}$ die Seelen der Heroen fortleben; vgl. auch Placid. *gloss.* (aus unbekannter Quelle; in den sonst übereinstimmenden Erklärungen bei Isid. *or.* III 46_1; XIII 5_7 fehlen die wichtigen Worte): *lacteus circulus . . . ., quem alii dicunt animis heroum antiquorum refertum esse et merito resplendere.*

[2]) Besonders bei den Neuplatonikern *[s. u. 1036 f.]*, die, wie schon Kelsos 6_{21} (Migne XI 1324) dies bei Platon wiederfanden. Das ist nun freilich ein Irrtum; die geflügelten Göttergespanne bei Plat. *Phaidr.* 28 S. 248 sind nicht siderisch zu deuten; auch ist die befiederte Seele nicht ein Teil des Vollkommenen, sondern es wird ihr nur vergönnt, es eine Zeit lang zu schauen und sich von dem Anblick zu nähren (26 S. 246d). Aber die Grundanschauung, dass die Seele von den Grenzen der Welt zur Erde hinabgleitet, ist allerdings die gleiche, und es ist eine sehr üble Vermutung, dass die Späteren hier wesentlich durch Platon, der vielmehr ganz wo anders hin gewiesen hätte, beeinflusst seien. Vielmehr folgt Platon sicher, freilich mit der bei ihm gewöhnlichen Freiheit einer älteren, uns unbekannten Quelle. Da nun die Fahrt mit dem von geflügelten Pferden gezogenen Wagen eben den Sterngöttern zugeschrieben wurde, so ist aus diesem in Platons Zusammenhang seltsamen Bild mit hoher Wahrscheinlichkeit zu folgern, dass Platons Vorbild wirklich von den Planetengöttern sprach; darauf weist auch die allein an dem Umschwung nicht teilnehmende Hestia (26 S. 247a), die zwar nicht sicher direkt dem Zentralfeuer der Pythagoreier (Boeckh, Philol. 95; vgl. o. *[723_2]*) oder mit Euripid. u. aa. der Erde *[o. 723_2; u. § 303]* gleichgesetzt werden kann, aber dann doch einer astronomische Anschauungen bietenden Quelle entnommen zu sein scheint. Nun erscheint aber die Vorstellung von den ineinander geschachtelten Planetensphären in einem zweiten eschatologischen Mythos Platons (*rep.* X 14 S. 616^c ff.); da es sich hier nicht um das erste Hinabgleiten der Seele handelt, so bleibt freilich auch hier ein erheblicher Abstand von der späteren Lehre, die die Seele durch die Planetensphären hinabgleiten lässt; dass diese Vorstellung schon der Mystik des VI. Jh.'s

auch Mathematici bezeichnet, also Astrologen, bei denen daher der wiedererstehende Mystizismus des I. Jahrhunderts v. Chr. diesen Teil seiner Lehre vorgefunden haben muss. Nun enthält der jüngere Mystizismus, in den nach und nach die Mithrasmysterien und andere orientalische Geheimkulte einmündeten, allerdings sehr verschiedenartige, noch keineswegs mit Sicherheit zu sondernde Bestandteile: die Mythen sind aus mannichfachen orientalischen Quellen, aber z. T. auch aus der altgriechischen Mystik geflossen; die Philosophie hat viele Begriffe hergegeben, und mancherlei ist erst bei dem Zusammentreten dieser Elemente neu erwachsen. Letzteres scheint auch hier z. T. der Fall zu sein; doch müssen die jüngeren Mystiker hier zugleich — wie das oft der Fall ist — an Älteres anknüpfen. Bedeutsame Anfänge zu diesem Vorstellungskreis sind jedenfalls schon bei Platon zu bemerken. Aber auch die Abhängigkeit von Platon, bei dem diese Ideen ausser Zusammenhang mit den sonstigen psychologischen Lehren und schwerlich als etwas Neues auftreten, erklärt die Theorie jener Astrologen des I. Jahrhunderts nicht vollständig; vielmehr machen die besonderen Umstände, unter denen die Lehre bei ihnen ausgesprochen wird — eng verknüpft mit sicher altbabylonischen Vorstellungen und eingekleidet in einen babylonischen Mythos —, es weit wahrscheinlicher, dass sie hier Ideen vortragen, die im VI. Jahrhundert in ihrer heimischen Litteratur zuerst ausgesprochen waren und deren Grundanschauungen wenigstens gleich damals in die griechische Mystik und von dort in die platonische Philosophie übergegangen sind. Soweit lässt sich meines Erachtens schon jetzt mit einiger Wahrscheinlichkeit gelangen; sowie man versucht, dies noch sehr allgemeine Ergebnis bestimmter zu fassen, und die verschiedenen Bestandteile im einzelnen zu sondern, so beginnt eine Unsicherheit, die zwar vielleicht mit dem vorliegenden reichhaltigen Material gehoben werden kann, bisher aber noch nicht gehoben ist. Insbesondere sind die Vermutungen über die Einzelheiten, die der spätere Mystizismus neu hinzugefügt hat, z. T. noch sehr ungewiss. Uebrigens hängt die ganze Lehre mit der Grundlage der Vorstellung so eng zusammen, dass es sich, selbst wenn die Sonderung überall möglich wäre, aus praktischen Gründen empfehlen würde, auch die späteren Zuthaten insgesamt schon hier zu behandeln. — Der Eintritt der Aethersubstanz in die Welt und ebenso ihr Austritt aus derselben erfolgt durch die Milchstrasse[1]), die daher in einer lange nach-

angehöre, ist unter diesen Umständen zwar möglich, aber nicht zu erweisen. — Eine andere wohl stoisch beeinflusste (SCHMEKEL, Phil. d. mittl. Stoa 256) Erweiterung der mystischen Lehre bietet die seltsame Eschatologie bei Plut. *de fac. in orbe lun.* 28: der Mensch besteht aus Leib, Seele, Geist; auf Erden stirbt der Leib, der auch wieder zur Erde wird; Seele und Geist schweben dann eine Weile zwischen Mond und Erde, kommen aber dann gereinigt in den Mond, von wo sie auf die Erde niederzusteigen vermögen, um dort als Retter im Kriege und auf der See, aber auch als Strafengel zu walten. Sie sehen die ganze Beschaffenheit des Mondes, wo es drei Schlünde gibt: den grossen *Ἑκάτης μυχός*, wo die Dämonen büssen, was sie als Dämonen verschuldet, und die zwei kleinen, den der Persephone, durch den die Seelen zur Erde, und das elysische Feld, durch das sie zum Himmel aufsteigen. Nach einiger Zeit erfolgt ein zweiter Tod, die Seelensubstanz löst sich in den Mond auf (der auch sonst bisweilen als Seelenstätte gilt, z. B. Plut. *gen. Socr.* 22; *fac. in orbe lunae* 27; 30), der Geist aber schwebt empor zur Sonne.

[1]) Damit hängt sehr wahrscheinlich zusammen, dass einzelne Pythagoreier die Milch-

wirkenden Vorstellung als Seelenpfad gilt[1]). An den beiden Stellen, wo die Milchstrasse den Zodiakos schneidet, treten die Seelen in diesen ein und ebenso wieder aus ihm heraus: ersteres durch das menschliche Thor, das in den Krebs, letzteres durch das göttliche Thor, das in den Steinbock verlegt wird[2]). Nach, beziehungsweise vor dem Durchgang durch dieses Thor gleiten die nieder- oder emporfahrenden Seelen auf dem Tierkreis, und zwar beim Abstieg bis zum Löwen, während sie beim Aufstieg bei dem entgegengesetzten Zeichen, dem Wassermann[3]), in den Zodiakos eintreten. Der Austritt aus diesem, der Eintritt in diesen gelten als Anfang und Ende des gesonderten Daseins der Seele. Dann sinken die Seelen durch die sieben Planetensphären zur Erde hinab[4]). Bei jeder derselben scheint man sich ein Thor gedacht zu haben, durch das die Seele in die nächst niedere Sphäre eintritt; bei den einzelnen Thoren legen die passierenden Seelen einen Teil ihrer ursprünglichen göttlichen Schönheit ab und empfangen dafür einen Teil der Gebrechlichkeit, an der die gesonderte Welt leidet. In den Angaben der Fehler, die die Seele bei dem Durchgang durch die einzelnen Planetensphären annimmt, differieren die Berichte der Späteren[5]); hier lässt sich das Alte noch nicht feststellen; echt scheint die Umdeutung des

---

strasse als Ausfluss des Feuers des Umkreises fassten; vgl. Boeckh, Philol. d. Pyth. Lehre S. 99; kl. Schr. III 297 ff.; Zeller, Griech. Phil. I⁵ 435_2. Platons *φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (*rep.* X 14 S. 616c), in dem die Seelen ihr Schicksal erlosen und wählen, ist wahrscheinlich ebenfalls die Milchstrasse.

¹) Plac. *gloss.* bei Mai, *Coll. Vat.* III 481 *[s. o. 1035_1]*. Ueber Empedotimos s. Rohde, Ps. II² 94. Vgl. üb. die Milchstrasse als Geisterweg J. Grimm, DM I 331 A.; Bergk, Phil. Jbb. LXXXI 1860 411 = kl. Schr. II 708 (s. dag. Rohde, Ps. II² 213_2). Aus den von M. Müller, Beitr. I 245 beigebrachten Zeugnissen ergibt sich der gleiche Glauben bei den Mordwinen.

²) Macr. *s. Sc.* I 12_{1-3}, der dies überliefert, schliesst diese Darlegung mit den Worten: *hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium.*

³) Macr. *s. Sc.* I 12_4, der damit die im Zeichen des Wassermanns üblichen Totenopfer begründet.

⁴) Von dem Durchgang der Seele durch die Planetensphären spricht öfters Porph. (vgl. z. B. Stob. *ecl.* II 388 S. 109 Mein.; Prokl. *Tim.* 311a; die von Zeller V³ 658_1 behauptete Abhängigkeit von Plotin IV 7 [= II Ki.]$_{14}$ ist jedenfalls gering), und andere Neuplatoniker spielen öfters auf sie als etwas Bekanntes an (z. B. Iul. *or.* 4 S. 152a; 158b; 5 S. 172d), wie denn diese Lehre überhaupt in dem jüngeren Mystizismus eine grosse Rolle gespielt hat (vgl. die ausführliche, aber nicht ganz erschöpfende Darstellung bei Bousset, Arch. f. Religionsw. IV 1901 136—169; 229—273); sie findet sich u. a. in den griech. Zauberpapyri, z. B. Denkschr. WAW XLII 1893 66, ferner vielleicht in den chaldäischen Orakeln (Kroll, *Or. Chald.* 59; 63), sicher im Mithraskult (Orig. *contra Cels.* 6_{22} bei Migne XI 1324 f.; vgl. die Abbildungen aus den Mithraien von Ostia und Spoleto, Cumont, *Notes sur un temple Mithriaque*, Gand 1891; s. auch ebd. S. 12) und, wie ich trotz Brandt, Mand. Rel. 74 f. (vgl. Jb. f. protest. Theol. XVIII 1892 416) glaube, in denjenigen chaldäischen Lehren, aus denen sich die Mattartälehre der Mandäer entwickelt hat. Schon im jüngeren Avesta treffen wir auf die Lehre von der Auffahrt der Seele durch eine Reihe von Himmelsstationen; Bousset a. a. O. 169 hat daraus geschlossen, dass Eran die Heimat jener Mystik gewesen sei, die sich durch die Mithrasmysterien verbreitet habe.

⁵) So erhält die Seele nach Serv. *VA* 6_{714} beim Saturn *torpor*, beim Mars *iracundia*, bei Venus *libido*, bei Mercur *lucri cupiditas*, bei Iuppiter *regni desiderium*, nach Macr. *s. Sc.* I 12_{14} ff. bei Saturn *λογιστικόν* und *θεωρητικόν*, bei Iuppiter *πρακτικόν*, bei Mars *θυμικόν*, bei der Sonne *αἰσθητικόν*, *φανταστικόν*, bei der Venus *ἐπιθυμητικόν*, bei Mercur *ἑρμηνευτικόν*, beim Monde *φυτικόν*. Die servianische Aufzählung berührt sich mit der des Kelsos (Orig. *contra Cels.* VI 22 bei Migne XI 1324 = II S. 92_{10} ff. K.), wo die Thore der Planetensphären zugleich mit den Metallen in Verbindung gesetzt sind: *ἡ πρώτη τῶν πυλῶν μολίβδου, δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χαλκοῦ, ἡ τετάρτη σιδήρου, ἡ πέμπτη κεραστοῦ νομίσματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δ' ἡ ἑβδόμη. τὴν πρώτην τίθενται Κρόνου, τῷ μολίβδῳ τεκμηριούμενοι τὴν βραδύτητα τοῦ ἀστέρος· τὴν δευτέραν Ἀφροδίτης, παραβάλλοντες*

Mythos von Istars Höllenfahrt auf die in die gesonderte Welt eintretende Seele. Von älteren griechischen Vorstellungen lässt sich sicher nur die nachweisen, dass die hinabgleitende Seele ihre Flügel verliert[1]), was möglicherweise nur der Einfall eines einzelnen ist; vielleicht aber ist auch die Vorstellung alt, dass die Seele hinabsinkend in einen Zustand des Rausches gerät, in dem sie ihre ursprüngliche Herrlichkeit vergisst. Es ist dies allerdings nur bei Späteren bezeugt[2]), und es scheint um so unzulässiger, diese Vorstellung den älteren Mystikern zuzuschreiben, weil diesen eine zwar verwandte, aber doch nicht damit zu vereinigende zugeschrieben wird. Die Orphiker scheinen nämlich, an die uralte Vorstellung von dem in gewissen Pflanzen z. B. im Wein (o. S. 787) waltenden Feuerdämon anknüpfend, den von einem herabgesunkenen Teil der Ursubstanz erfüllten und belebten Teil der Materie oder auch den in die Materie hinabgleitenden Teil des Urstoffs als Wein bezeichnet zu haben: wenigstens nennen sie Dionysos, das mythische Bild, unter dem sie die in der gesonderten Welt eingeschlossenen Teile des Urstoffs bezeichnen[3]), geradezu Oinos[4]) und sprechen von dem Mischkrug des Dionysos, wie es scheint, in ähnlichem Sinn wie Platon von dem Mischkrug der Seelen. Diese Vorstellung ist von der Berauschung der Seelen verschieden, trotzdem können die beiden Gleichnisse schon in der älteren Zeit nebeneinander gestanden haben, und wahrscheinlich war dies wirklich der Fall: der Vergessenheitstrank, der bei dem Wiedereintritt der Seele in einen Körper hervorgehoben wird (s. u.), konnte bei ihrer ersten Verkörperung nicht gut fehlen. — Die so bis auf die Erde gelangte Seele wird nun in einen Körper eingeschlossen, der ihr Kerker oder auch geradezu ihr Grab heisst[5]). Durch die Verbindung mit diesem wird sie nun weiter so geschwächt[6]), dass sie zunächst noch tiefer, in den Hades sinkt, wo sie ge-

---

αὐτῇ τὸ φαιδρόν τε καὶ μαλακὸν τοῦ κασσιτέρου· τὴν τρίτην τοῦ Διὸς τὴν χαλκοβάτην καὶ στεῤῥάν· τὴν τετάρτην Ἑρμοῦ, τλήμονα γὰρ ἔργων ἁπάντων καὶ χρηματιστὴν καὶ πολύκμητον εἶναι τόν τε σίδηρον καὶ τὸν Ἑρμῆν· τὴν πέμπτην Ἄρεος τὴν ἐκ τοῦ κράματος ἀνώμαλόν τε καὶ ποικίλην· ἕκτην, Σελήνης τὴν ἀργυρᾶν· ἑβδόμην Ἡλίου τὴν χρυσῆν, μιμούμενοι τὰς χρόας αὐτῶν. Lotz, *Hist. sabb.* 21 nimmt an, dass die Thore von unten gezählt seien; doch bleiben Schwierigkeiten. — Die Ausgleichung der Planetengötter mit den Metallen spielt in der späteren Mystik und ihren mittelalterlichen Ausläufern (Schrader, Sprachvergleich. u. Urgesch.² 224) eine wichtige Rolle, vgl. z. B. Sch. Pind. *I* 4 (5)$_2$; Lobeck, *Agl.* II 936; J. Bernays, Arch. Ztg. XXXII 1874 99. Im einzelnen weichen die Listen beträchtlich von einander ab; in letzter Linie geht diese ganze Symbolik, wie sich aus dem von Brandis, Herm. II 1867 265 ff. Beigebrachten zu ergeben scheint, auf altassyrische Lehren zurück.

1) Platon *Phaidr.* 25 S. 246a ff.

2) Macr. *s. Sc.* I 12$_8$, der damit den *Crater Liberi* zwischen Krebs und Löwe in Verbindung bringt. Vgl. auch Creuzer, Symb. III¹ 411. — Von einer *λήθη* vor oder bei dem Hinabgleiten redet auch Platon *Phaidr.* 28 S. 248c.

3) Von den dahin gehenden Deutungen der Neoplatoniker (z. B. Macr. *s. Sc.* I 12$_{12}$) ist abzuziehen, dass sie den Urstoff als *νοῦς* beziehen. Sonst deuten sie den Mythos richtig.

4) Orph. *fr.* 202 ff. Vgl. u. *[§ 290]*.

5) *παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντιες* bei Philol. Klem. Alex. *str.* III 3$_{17}$ S. 518a (vgl. Boeckh, Philolaos 181; Zeller, Gr. Phil. I 58$_6$); Plat. *Krat.* 17 (*οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα*; vgl. die Quellenübers. o. *[1029]*); *Phaid.* 6 S. 62b (*ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος*); *Gorg.* 47 S. 493a; vgl. 492e; Cic. *rep.* IV (VI) 14$_{14}$ im *Somnium Scipionis.* S. auch *Hortens. fr.* 85 (bei Orelli IVb 486: *ut interdum veteres illi sive vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid dixisse videantur*); Macr. *s. Sc.* I 12$_{16}$; Orph. *fr.* 221 u. viele aa.

6) Dies sagt z. B. V*A* 6$_{733}$, wo *hinc*

läutert wird; und zwar richtet sich diese Reinigung nach dem Masse der aufgenommenen schädlichen Stoffe. Die einzelnen Züge des Läuterungsprozesses werden älteren Vorstellungen von den Büssern im Hades nachgebildet, wie denn überhaupt die Beschreibung dieses sich anfangs im ganzen an die uralte, vom Epos ausgestaltete Unterweltsvorstellung anschloss; manches scheint aus Überlieferungen solcher Kultstätten entlehnt, die sich mit der Erlösung aus den Schrecken der Unterwelt befassten. Dahin dürften z. B. die Vorstellungen von dem Trank der Lethe[1]) und dem kühlen Wasser der Seele[2]), von dem Pfade nach rechts zur Stätte der Glückseligkeit und nach links zum Orte der Verdammnis[3]), die Ausmalung dieser beiden Stätten, z. B. durch die Züge vom Sumpfe der Verfluchten[4]),

---

grammatisch weder mit einzelnen Neueren auf *spiritus* $_{126}$ noch mit dem Intp. Serv. auf die Verbindung dieses *spiritus* mit dem Körper, sondern nur auf den letzteren, die *moribunda membra* zu beziehen ist. Dem Sinne nach trifft freilich der Intp. Serv. das Richtige: die Leidenschaften würden in der blossen Materie nicht entstehen.

[1]) Vgl. z. B. Kaibel, *Ep.* 204_{11} *οὐκ ἔπιον Λήθης Ἀιδωνίδος ἔσχατον ὕδωρ*; vgl. ebd. 414_{10}. Diese Quelle meint *IGSI* 638_1 ff. *εὑρήσεις δ' Ἀίδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην | πὰρ δ' αὐτῆς λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον· ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.* Eine freie Umdeutung ist *AP* VII 346_4. — Lethe erscheint erst spät in der Litteratur *[o. 403_6]*; dass aber die Vorstellung alt ist, scheint mir aus dem o. *[817_9]* Bemerkten mit Sicherheit hervorzugehen. — Bei *VA* 6_{749} f. dient die Lethe dazu, den auf die Oberwelt zurückkehrenden Seelen Vergessenheit des unten Geschauten zu geben.

[2]) *IGSI* 638. Ebd. 1842 (*App. Anthol.* 387; Kaibel, *Ep.* 658) heisst es *ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων Ἀιδωνεύς.* Die Vorstellung findet sich im späteren Osirisglauben: vgl. *IGSI* 1488; 1705; 1782. S. auch Bergk, Phil. Jbb. LXXXI 1860 407; Dieterich, Nek. 95; Maass, Orph. 195_{29}: sie hängt wohl ursprünglich mit der vom Durste der Seele *[o. S. 831 f.]* zusammen; von der Kühlung der Toten ist auch im Atharvaveda (Oldenberg, Rel. d. Veda 588), von dem frischen Wasser, das dem Toten gereicht wird, in der altägyptischen Litteratur (Rohde, Ps. II² 391_1) die Rede. Mit Recht wird hiermit die Vorstellung vom Lebenswasser *[872_1]* und vom Jungbrunnen verglichen, die aus der chaldäischen (Jeremias, Babyl.-assyr. Vorst. 38; 91; 100) Lehre in die mandäische überging (Brandt, Mand. Rel. 183), einzelne Spuren in griechischen Mythen hinterlassen hat (vgl. z. B. die *ἀθάνατος πηγή* in einer singulären Fassung der Sage von Glaukos, dem S. des Sisyphos und der Merope, Sch. Plat. *rep.* X S. 421 B.; üb. das Psychemärchen s. Rohde, Ps. II² 390_1; Dietze, Philol. LIX 1900 140) und dann in vielen mittelalterlichen und modernen Sagen fortlebt (z. B. Grimm, DM I 554**; Märch. III 176 ff.; 328; Oppert, Presb. Ioh. 33_1). Die griechischen Mystiker scheinen mit dem Gleichklang *ψυχή-ψυχρόν* gespielt zu haben; s. Dieterich a. a. O. Im Gegensatz gegen das Wasser der Lethe ist diese 'kühle' Quelle die *Μνήμη* (vgl. *IGSI* 638); ein Nachklang findet sich im Gebet an Mnemosyne (Orph. *h* 77_9 f.) *ἀλλὰ μάκαιρα θεὰ μύσταις μνήμην ἐπέγειρε | εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶν δ' ἀπόπεμπε.* Von dieser 'Erinnerung' scheint nach Plut. *occ. viv.* 7 in den Mysterien gesprochen zu sein, auf die sich wahrscheinlich der pindarische Threnos *fr.* 130 bezieht; in demselben Sinn wurde dem Pythagoras Erinnerung zugeschrieben (Diog. Laert. 8_4). — Lebadeia, dessen Blütezeit mit dem Aufkommen des Mystizismus zusammenfällt, hatte ein *ὕδωρ Λήθης* und ein anderes daneben *Μνημοσύνης*; sie dienten später dem Zweck, den das Orakel Befragenden frühere Gedanken vergessen, das unten Geschene aber festhalten zu lassen (Paus. IX 39_8), standen also ausser Beziehung zu dem hier erwähnten Vorstellungskreis, mit dem sie aber ursprünglich doch wohl zusammengebracht worden waren. — Der Strom der Vergessenheit und der Erinnerung ist nach Rohde, Rh. M. XLVIII 1893 123 ff. von Theophr. in den Strömen *ἡδονῆς* und *λύπης* seiner *Meropis* benutzt. Vgl. den *Κλαίων* und *Γελῶν* bei Kelainai, Plin. *n h* 31_{19}; ähnlich auf den *Insulae fortunatorum*, Pomp. Mel. III $[10]_{107}$.

[3]) Links ist die zu vermeidende Quelle, *IGSI* 638. Vgl. *VA* 6_{542} von den zwei Wegen *laeva malorum | exercet poenas.* Bei Val. Fl. 1_{818} führt *porta sinistra* zur Stätte der Verdammnis.

[4]) Arstph. *βάτρ.* 145; Plat. *Phaid.* 13 S. 69c; *rep.* II 6 S. 363d; Plut. *περὶ ψυχ.* *fr.* 6_2; Arstd. *Eleusin.* I S. 421 Ddf.; Plot. I 6 S. 55 = I 6 S. 8 Kirchh. — Ein aus dem alten Volksglauben entlehnter Zug könnte es auch sein, dass die Frauen, die ihre Kinder abgetrieben, also verhindert haben, dass sie das Licht erblickten, von diesen in der Unterwelt geblendet werden. Maass, Orph. 264 ff.

von den Gelagen der Seligen[1]) und anderes gehören. Es lässt sich dies zwar in keinem Fall bestimmt erweisen; indessen haben alle diese Vorstellungen mit dem eigentlichen Wesen der neuen Lehre nichts zu thun und lassen sich in ihr nicht wohl anders denn als vorgefundene Reste älterer Anschauungen erklären. Sie können teils in Kroton, teils an einer der von dorther beeinflussten Kultstätten, z. B. in Eleusis, mit der Lehre von der Erlösung von dem Leiden des Wiedersterbenmüssens verknüpft worden sein. — Erst später scheint auch in dieser Beziehung ein gewisser Schematismus durchgeführt zu sein, indem man z. B. die Läuterung nach den Elementen, mit denen sie vorgenommen wurde, klassifizierte[2]). Nachdem die Reinigung bis zu einem bestimmten Grad, den aber nicht alle erreichen, geführt ist, wird die Seele nach rechts hin in das Elysion geführt. Sei es von hier aus, sei es auch direkt aus dem Hades kehrt sie 1000 Jahre[3]) nach ihrer ersten Scheidung vom Körper wiederum in einen Leib zurück. Zehn solcher Verkörperungen der Seele, ein Cyklus von 10000 Jahren[4]), gehören zu einem *κύκλος* (oder *τροχός*) *γενέσεως*[5]) oder *ἀνάγκης*[6]); alsdann darf die Seele, falls sie nicht als unheilbar in den Tartaros geworfen wird[7]), wieder zu ihrem göttlichen Ursprung, dem Aither zurückkehren. Indessen lehren die Prediger der neuen Lehre, dass die Seelen sich unter Umständen schon nach einer dreimaligen Inkarnation, also nach 3000 Jahren[8]), mit dem göttlichen Urwesen wieder vereinigen können: diese Zahl steht wohl in Beziehung oder wurde wenigstens in

---

hat diesen Zug der orphischen Apokalyptik zugeschrieben.

1) Platon *rep.* II 6 S. 363c ff. verspottet deswegen Musaios und seinen S., d. i. Eumolpos, Antisthenes (Diog. Laert. 6_{4}) einen orphischen Mysten, der glaubte *ὅτι οἱ ταῦτα μυούμενοι πολλῶν ἀγαθῶν ἐν Ἅιδου μετίσχουσι.* Vgl. Plut. *περὶ ψυχ. fr.* 6_{2}; (Plat.) *Axioch.* 13 S. 371d, wo Ettig, *Acher.* 313 orphische Einflüsse vermutet; *AP append. ep.* 278. — Vgl. u. *[1049_{1}]*. — Oft ist von den Reigentänzen der Seligen die Rede, z. B. Tib. I 3_{59}; V *A* 6_{657}; Val. Fl. 1_{845}.

2) Vgl. V *A* 6_{740} ff.

3) Plat. *Phaidr.* 29 S. 248e; 249b; *rep.* X 13 S. 615a; 16 S. 621d; V *A* 6_{748}.

4) Plat. *Phaidr.* 29 S. 248e.

5) Zu *κύκλος γενέσεως* vgl. Prokl. *Tim.* S. 32d a. E.; *γενέσεως τροχός*, Orph. *fr.* 226. Vgl. Lobeck, *Agl.* II 798; Dieterich, *Hymn. Orph.* 31. Dem verschieden überlieferten orphischen V. entspricht auf den Tafeln von Petelia (*IGSI* 641) *κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο.* Vgl. auch u. *[§ 290]* und *κύκλα χρόνοιο*, Orph. *fr.* 222/223.

6) Vgl. Diog. Laert. 8_{14} von Pythag. *πρῶτόν τέ φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις*; vgl. Aug. *c d* 10_{30} *falso igitur a quibusdam Platonicis est creditus quasi necessarius orbis ab eisdem abeundi et ad eadem revertendi.* — V *A* 6_{745}; $_{748}$ hat die Vorstellung vom Kreislauf auf die 1000jährige Periode übertragen; ein Zusammenhang mit der orphisch-pythagoreischen Bezeichnung scheint mir trotz Belling, Kompositionskunst des Verg. S. 83 auch hier vorzuliegen. — Auf den Verfluchungstafeln wird bisweilen *ὁ ὑπὸ τὴν Ἀνάγκην* genannt. Wuensch, Sethian. Verfluchungst. S. 94, der dies auf Set bezieht, findet hier eine Andeutung des *κύκλος ἀνάγκης*, die er sich entweder dadurch, dass das Rad der Isis-Nemesis *[§ 290]* mit dem Rade der Ananke identifiziert wurde, oder noch lieber dadurch gegeben denkt, dass Set als Verfolger der Verbrecherseelen den Auftrag erhält, die Seelen zu fesseln. Die ganze Beziehung ist aber zw. Auch der *ἄτρακτος Ἀνάγκης*, Plat. *rep.* X 14 S. 616c steht mit unserm Rad oder Kreis der Notwendigkeit schwerlich in Beziehung.

7) Plat. *Phaid.* 62 113d; vgl. V *A* $6_{548-627}$. Plat. *Gorg.* 81 S. 525c hat dieselbe Vorstellung, ohne den Tartaros zu nennen, über den überhaupt die von den älteren *[o. 399_{2}]* sehr abweichenden jüngeren Vorstellungen auseinandergehen. — Gebrüll schreckt die Frevler zurück, wenn sie den Ort des Schreckens verlassen wollen, Plat. *rep.* X 14 S. 615e.

8) Platon *Phaidr.* 29 S. 249a; vgl. Pind. *O* 2_{68}; Emped. *fr.* 115_{6} Diels = 6 M.; Hdt. 2_{123} sagt von dem Durchgang der Seele durch alle Geschöpfe nach ägyptischer Lehre (2_{123}) *τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι.*

Beziehung gesetzt zu den drei Daseinsformen desjenigen Gottes, dessen Geschichte für das Schicksal der Seele vorbildlich war[1]): des Dionysos. Ermöglicht wird diese Abkürzung der Läuterungszeit dadurch, dass die Seele sich während ihrer Verkörperung von Leidenschaften freihält und nur der reinen Erkenntnis lebt[2]): dadurch wird sie befähigt, vor der Zeit wieder emporzuschweben und geniesst zugleich schon auf Erden die Seligkeit voraus, die ihrer nach der Erlösung aus dem Kreise der Wiedergeburten harrt. Zu diesem glückseligen Zustand sollte konsequenter Weise das Eingehen in den allgemeinen Urstoff, also die Vernichtung des gesonderten Daseins, der Persönlichkeit, die nur in der gesonderten Welt möglich ist, gehören; und in der That scheinen auch einzelne griechische Denker sich dieser letzten Konsequenz nicht entzogen zu haben. Aber im allgemeinen haben die Griechen, und darunter selbst so kühne Denker wie Platon, diese für die Entwickelung der indischen Religion so bedeutungsvolle Schlussfolgerung entweder nicht zu ziehen gewagt oder doch nicht für notwendig gefunden, sie bestimmt auszusprechen. Die Persönlichkeit hatte in dem hochgespannten Gefühlsleben der Griechen eine Bedeutung erlangt, dass man ihre Vernichtung nicht für wünschenswert hielt, nicht als lockende Vollendung der Erlösung hinstellen mochte.

4. Die Blütezeit.

In der ersten Hälfte der etwa 150 Jahre, die zwischen den Kämpfen gegen den ersten und dritten Dareios liegen, erreicht die Dichtkunst im attischen Drama die höchste ihr bisher beschiedene Bedeutung als Erzieherin des Volkes; und da von den grossen Tragikern beträchtliche Reste erhalten sind, so scheint hier wenigstens die griechische Religionswissenschaft unmittelbar nach gleichzeitigen Quellen geschrieben werden zu können. Diese Hoffnung bestätigt sich jedoch nur z. T.; vgl. I. Bruns, Die griech. Tragödie als religionsgeschichtl. Quelle, Akad. Vortr., Kiel 1894. Zunächst ist es natürlich nicht möglich, durch Zusammenstellung einzelner Aussprüche der handelnden Personen die religiöse Ansicht der tragischen Dichter zu erschliessen; sie müssten sehr schlechte Dichter sein, wenn diese Sentenzen nicht durch den Charakter und die Situation beeinflusst wären. Thatsächlich sind bei ihnen die religiösen Anschauungen einfach Objekte der Darstellung, denen der Dichter nicht anders gegenübersteht wie allem andern, was er schildert: er sucht sie zu erklären, mit anderen Erscheinungen in Verbindung zu bringen, zu bewerten. Aus diesen Deutungen, Verknüpfungen und Urteilen, die sich freilich nur aus dem Stück ergeben, kann die Ansicht des Dichters hervorgehen, dagegen unmittelbar aus den Anschauungen der Helden auch dann nicht, wenn viele unter ihnen gleichartige Aussprüche thun. Nun wird zwar im allgemeinen der ungläubige Dichter mehr geneigt sein, auch den Unglauben darzustellen, als der fromme, und zwar auch dann, wenn der letztere sich nicht gegen die ihm peinlichen Anschauungen verschliesst; und insofern liegt in dem gewöhnlichen Urteil, dass Sophokles, bei dem sich der Unglaube fast nie äussert, ein frommerer Dichter sei, als Eurip., bei dem dies sehr häufig der Fall ist, ein brauchbarer Kern. Aber selbst im günstigsten Falle lässt sich aus derartigen Anschauungen nur die allgemeine Stimmung des Dichters entnehmen, nicht aber seine Ansicht im einzelnen. — Dem Chor geben die Dichter zwar oft ihre eigenen Ansichten, oft aber lassen sie ihn auch diejenigen volkstümlichen Ansichten aussprechen, die sie berichtigen wollen. Es ist daher unmittelbar aus den Reden und Gesängen der Tragödie die Meinung des Dichters mit Sicherheit nicht zu erkennen. Eher liessen sich aus ihnen die Anschauungen des athenischen Publikums des V. Jh.'s entnehmen; denn da die Tragiker in diesem Punkt wenigstens nicht bewusst nach historischer Treue streben, so legen sie ihren Gestalten im allgemeinen Anschauungen in den Mund, wie sie sie bei Athenern ihrer Zeit wenigstens ausnahmsweise, in tragisch zugespitzten Situationen

[1]) Vgl. das o. *[1038₄]* über *Οἶνος* Bemerkte u. unt. *[§ 304]*.

[2]) Die Philosophie bewirkt einen *καθαρμός* (Plat. *Phaid.* XXXII 82d) der Seele, eine *λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης* (Plat. *rep.* VII 1 515c); sie löst die Seele (Plat. *Phaid.* XXXIII 83a), indem sie zeigt, dass höchster Affekt höchstes Leiden sei (ebd. 83b), u. s. w.

für möglich hielten. Aber hier hemmte sie der Mythos, der meist weit früher aus anderen Anschauungen heraus gedichtet war. Gerade dass die Differenz nicht sehr gross ist, macht es im einzelnen schwer, die Unterschiede sicher festzustellen. Die Dichter verhalten sich sehr verschieden gegenüber dem Widerspruch zwischen den Ideen ihrer Zeit und dem Stoff, an dem sie dieselben darstellen. Vor einer Veränderung der Motive scheuen sie im allgemeinen nicht zurück, ja sie gestalten unter Umständen selbst die überlieferten Fakten um, wenn dadurch die Helden dem Publikum näher gerückt werden. In andern Tragödien, und das sind gerade die ergreifendsten, benutzen sie den genannten Widerspruch, um aus ihm den tragischen Konflikt herzuleiten. Aber in vielen schönen Sagenstoffen war weder das eine noch das andere möglich: dann mussten sie wohl oder übel ihren Helden Gesinnungen leihen, die sich nicht mehr vollständig mit den im V. Jh. möglichen deckten. Aus diesem Grunde ist es selbst aus dem Gesamtverlauf der Handlung nicht immer möglich, die Ansicht des Dichters festzustellen. Ein warnendes Beispiel dafür bieten die *Bakchen*, über die daher das Urteil der Neueren merkwürdig geschwankt hat: die einen erklären sie für nicht euripideisch, andere (z. B. Lübker, Theol. u. Eth. d. Eurip. 19; Decharme *Eur. et l'espr. de son théâtre* 90) finden geheime Spuren, aus denen hervorgehen soll, dass Eur. im Innern die Gefühle des Pentheus teilte, ein anderer (Nestle, Philol. LVIII 1899 362—400) behauptet, die Schuld des Pentheus bestehe nicht im Zweifel, sondern in der Anwendung der brutalen Gewalt, wieder ein anderer (Strobl, Eur. u. die Bedeut. u. s. w. *[s. u.]*) sieht in den *Bakchen* einen ehrlichen Protest des Dichters gegen diejenigen, die sein Wort zum Deckmantel des Unglaubens und der Unsittlichkeit machen wollten. Thatsächlich ist das Problem, dessen Lösung so versucht wird, nicht vorhanden; der Dichter hat den ergreifenden Stoff vorgetragen, wie er ihm überkommen war. In anderen Fällen war die Ansicht des Dichters zwar ausgesprochen, aber nicht in einem einzelnen Stück, sondern in der Trilogie. Der erhaltene *Prometheus* des Aischylos lässt eine bestimmte Ansicht des Dichters nicht erkennen, obgleich nicht wohl bezweifelt werden kann, dass eine solche ausgesprochen war. — Gehen wir nun zu der übrigen Litteratur über, so finden wir auch dort keineswegs so zuverlässige Angaben über den Glauben der Griechen während der Blütezeit, als es nahe liegt, zu glauben. — Die Philosophie und überhaupt die ganze wissenschaftliche Prosa ist für diese Periode der Religionsgeschichte aus Gründen, die sich später ergeben werden, nur ausnahmsweise als Quelle zu verwenden. Die Rhetorik und die rhetorisch geschmückte Prosa, die in dieser Zeit ebenfalls aufblühte, bietet für unseren Zweck wenig mehr als die ohnehin bekannten Ansichten einer oberflächlichen öffentlichen Meinung. Die bildenden Künste endlich, die weit länger als die Poesie religiöse Vorstellungen entwickelt oder doch gestaltet haben, sind naturgemäss wichtiger für die Geschichte der einzelnen Gottesgestalten als für die Geschichte der Religion im ganzen.

Die neuere Forschung unterschätzt fast durchweg die Schwierigkeiten, die der Verwertung der Quellen hinderlich sind. Eine brauchbare Gesamtdarstellung gibt es nicht. Nägelsbachs nachhom. Theologie des griechischen Volksglaubens, Nürnberg 1857 leidet ausser den schon früher *[S. 987]* hervorgehobenen Mängeln auch an einer falschen Abgrenzung des Stoffes. Von den übrigen Darstellungen grösserer Teile dieses Gebietes seien noch hervorgehoben Märker, Das Prinzip d. Bösen nach d. Begr. d. Griech., Berl. 1842; J. Girard, *Le sentiment relig. en Grèce d'Homère à Eschyle, étudié dans son développement moral et dans son caractère dram.*, Par.[1] 1869; [2] 1879; L. Schmidt, Eth. der alten Griechen, 2 Bände, 1882. — Die Monographien über einzelne Schriftsteller müssen bei dem Fehlen einer allgemeinen Behandlung etwas vollständiger verzeichnet werden, als es sonst im Plane dieses Buches liegt; freilich kann von der unabsehbaren Zahl vorhandener Schriften hier natürlich doch nur eine verhältnismässig kleine Auswahl namhaft gemacht werden: a) Pindar: Eberz, *Theologumena Pindari lyrici*, Monachii 1889; Seebeck, Ueb. den relig. Standp. Pindars, Rh. Mus., n. F. III 1845 504—519; Clausen, *Theologumena Pind. lyrici*, Elberf. 1854; Dronke, Phil. Jbb., Suppl. IV 1861 103—115; E. Luebbert, *Comm. de Pindari theol. Orphicae censore Ind. lect.*, Bonn 1888/9; A. Rieder, Pindarische Theologie, Phil. Jbb. CXLI 1890 657—665; Campbell, *Rel. in Greek litter.* 1898 169—180. b) Aischylos: R. H. Klausen, *Theologumena Aeschyli tragici*, Berl. 1829; B. Steusloff, Zeus und die Gottheit bei Aesch., Progr., Lissa 1867; R. Haym, *De rerum divinarum ap. Aeschylum conditione*, Halle, Diss. 1843; Girard, *Le sentim. relig.* 430—545; F. F. C. Fischer, *De deo Aeschyleo*, Amsterd., Diss. 1892; Campbell, *Rel. in Gr. litt.* 273—280. Vgl. auch Wolfr. Kausche, *Mytholog. Aesch., diss. phil. Hal.* IX 1888 129—312; Hoffmann, Das Walten der Gotth. im Menschenleben nach Aesch. u. Soph., Progr., Berl. I 1869 19—44; Dronke, Die religiösen u. sittl. Vorstellungen des Aeschyl. (1—56) u. Soph. (57—100), Philol. Jbb., Suppl. IV 1861/7 1—116; J. Kitt, *Quae ac quanta sit inter Aeschylum et Herodotum et consilii operum et religionis* (S. 19—64) *similitudo*, Bresl., Diss. 1869. c) Ueber Sophokles vgl. bes. Fr. Lübker, Die sophokleische Theol. u. Ethik, Kiel I 1851; II 1855. d) Euripides: Jessen, Ueb. den relig. Standp. d. Eurip., Flensb. 1843; 1849; Spengler, *Theologumena Eurip. trag.*, Köln, Progr. 1863; Lübker, Zur Theol. u. Ethik d. Eurip., Parch. 1863; Strobl, Eur. und die

Bedeutung seiner Ausspr. über göttl. u. menschl. Wesen, Wien, Progr. 1876; J. Oeri, Götter u. Menschen bei Eur., Einladungsschr. zur Feier des Gymnas., Basel 1889 (mir nicht zugänglich); P. Decharme, *Eur. et l'esprit de son théâtre*, Par. 1893, bes. S. 59—103 (will Eur. zu einem Atheisten machen; s. dagegen H. Weil, *Journ. des sav.* 1893 474—486; Wecklein, Berl. phil. Wschr. XV 1895 257 ff.); Verrall, *Eurip. the rationalist*, Cambr. 1895 (will einen rationalistischen Nebensinn in den euripideischen Stücken nachweisen; s. dagegen Mozley, *Cl. rev.* IX 1895 407—413); Campbell, *Rel. in Gr. litt.* 303—313; W. Nestle, Eur. der Dicht. d. griech. Aufklär., Stuttg. 1902 bes. S. 51—152. e) Aristophanes: Kock, Arstph. u. d. Gött. d. Volksglaubens, Phil. Jbb., Suppl. I 1857/60 67—109 (will eine gläubige Jugendzeit, ein zwar nicht die Götter leugnendes, aber sie verachtendes Mannesalter, endlich eine zu ernsterer Auffassung wieder zurückkehrende Periode der letzten Jahre unterscheiden); J. Girard, *La religion dans Arstph. Rev. des deux mondes* 1878 Aug. 589—615; Nov. 396—417 (bestreitet, dass Arstph. eine ausgesprochene religiöse Ueberzeugung hatte). f) Herodot: Bötticher, *De θείῳ Herodoteo*, Berl. 1830, Progr.; K. Hoffmeister, Beitr. zur wissensch. Kenntn. d. Geistes d. Alten. II Sittl.-religiöse Lebensans. d. Herodotos, Ess. 1832; Lindemann, Ueb. d. Hdt. religiöse Ansicht, Conitz 1833, Progr.; Ph. Jak. Ditges, *De fati apud Herodotum ratione*, Progr., Cobl. 1842; Runge, Herodots Verhältnis zum griech. Volksglauben, Hildesh. 1856, Progr.; Bredow, *De Herodoti ratione theologica atque ethica*, Treptow a. R. 1872, Progr.; O. Rentzsch, Herodots Stellung zum alten Myth., Progr., Dresd. 1892; Campbell, *Rel. in Gr. litt.* 180—188. g) Thukydides: Wigand, Ueber die relig. Elem. in der Darstellung d. Thuk. 1829; Klix, Th. u. die Volksrel., Züll. 1854, Progr.; Junghahn, Agosühne als politische Forderung bei Th. I 126—139 Berl., Progr. 1890; Meuss, Th. u. die religiöse Aufkl., Phil. Jbb. CXLV 1892 225—233. h) Xenophon: Zucker, Xen. u. die Opfermantik in der Anabasis, Progr., Nürnberg 1900. i) Redner: H. Meuss, Vorst. von Gott u. Schicks. bei den att. Rednern, Phil. Jbb. CXXXIX 1889 445—476; H. Meuss, Vorstell. vom Dasein nach dem Tode bei den attischen Rednern, ebd. 801—815.

a) Die Gläubigen.

288. Nicht leicht kann, was einmal die Seele eines Volkes in seiner Tiefe bewegt hat, spurlos wieder aus ihr verschwinden; am wenigsten ein religiöser Glaube, der seinem Wesen nach durch das Alter an Heiligkeit und Ehrfurcht nur gewinnt. Was wir bisher als ein Nacheinander betrachteten, stellt sich im geschichtlichen Griechenland notwendig als ein Nebeneinander dar. Die Entsühnungen und sonstigen abergläubischen Gebräuche der ältesten Zeiten leben, und zwar, wie die sehr zahlreichen Satiren in der Komödie, die Charakteristik des Abergläubischen bei Theophrast und viele gelegentliche Andeutungen erweisen, nicht bloss bei dem grossen Haufen, sondern selbst in den gebildeteren Teilen der Bevölkerung noch fort, freilich oft missverstanden, aber doch ohne Frage unvergleichlich getreuer erhalten als etwa die religiösen Vorstellungen der alten Germanen im heutigen Volksaberglauben. Denn eine gewaltsame Zerstörung der alten Vorstellungen hatte höchstens insofern stattgefunden, als der Staat bisweilen kraft seiner Polizeigewalt der Gesamtheit schädliche oder dem verfeinerten sittlichen Gefühl widerstrebende Kulte untersagte oder verfallen liess; der Einfluss, der von der Litteratur, von den Kulten an den neugegründeten Prachtheiligtümern und später von den religiösen Vereinen ausging, konnte sich nur langsam auf weitere als die von ihm zunächst betroffenen Kreise ausdehnen. Die Thiasoi, in denen der Mystizismus gepflegt wurde, hatten sogar dem Fortwuchern des alten Aberglaubens Vorschub geleistet. Denn in seinem Gegensatz gegen das aufgeklärte Epos griff der Mystizismus vielfach auf die von diesem bereits überwundene Religionsstufe zurück; in den Konventikeln ward jener eigentümliche und doch auch natürliche Bund zwischen Mystik und Aberglauben geschlossen, der bis gegen das Ende des Altertums fortdauert

und der schliesslich die antike Kultur beherrscht, sie innerlich zerstört und ihr äusserlich ein Scheindasein über ihren Untergang hinaus verliehen hat. Dieselben Männer, die in der älteren mystischen Litteratur eine Rolle spielen, z. B. Pythagoras [1]) und Empedokles [2]), sind oder gelten auch als Darsteller abergläubischer Riten, und so werden auch den mythischen Sängern Orpheus [3]) und Musaios [4]) ebensowohl Zauberei und Beschwörungen zugeschrieben wie Dichtungen voll mystischen Tiefsinns. Es ist daher kein Wunder, dass in der Litteratur des V. und IV. Jahrhunderts der niedrige Aberglauben wieder eine weit höhere Bedeutung hat [5]) als im homerischen Epos; muss hierbei auch berücksichtigt werden, dass in diesem die den litterarischen Kreisen widerstrebenden Richtungen des Volkslebens weit leichter verschwinden konnten, als es in der reich und mannichfaltig entwickelten und weit beredteren Litteratur des V. Jahrhunderts möglich war, so lässt sich doch nicht verkennen, dass Zauberei und niedriger Wunderglaube auch während der Blütezeit noch in hohem Masse nicht allein gleichsam versteinert in vielen öffentlichen Kulten konserviert wurden, sondern auch in den Anschauungen weiter und nicht bloss ungebildeter Kreise noch fortdauerten [6]). Ihre Spuren würden sogar wahrscheinlich noch weit zahlreicher erscheinen, wäre ein Überblick über die Gesamtheit des griechischen Lebens möglich. Fast alle Angaben beziehen sich auf die Gemeinden, durch welche der Strom der Geschichte am vollsten geflutet, wo der Abfall vergangener Zeiten am reinlichsten hinweggespült war. Wie das aufstrebende Rom erst im Anfang des III. Jahrhunderts begann, in seinen Staatskulten die grossen griechischen Heiligtümer nachzuahmen, so mögen auch in Griechenland selbst, abseits von der Strasse, unberührt von der Entwickelung der religiösen Zentren kleinere Gemeinden noch im V. und IV. Jahrhundert die ältesten Kulte fast unverändert und unvermehrt erhalten haben.

Aber weit grösseren Einfluss als der Dämonenglauben hatten die Götterwelt Homers und die Gottheiten der Luxuskulte auf die Gestaltung der Religion während der Blütezeit. Man darf die andern Richtungen nicht unterschätzen, aber bis zu einem gewissen Grad trifft die Vorstellung der Laien, dass die Götterlehre Homers auch die der späteren Griechen gewesen sei, doch das Richtige. Soweit es im Altertum eine Staatsreligion geben konnte, war sie es; durch die öffentliche Verlesung der Epen bei den Festen waren ihre Dichter gewissermassen als Erzieher

[1]) Philostr. *ep. Apoll.* 16 (S. 47 = 390); Apul. *de mag. c.* 27. — Ueb. Pyth. als Wahrsager s. ZELLER, Gr. Phil. I^5 322_3.

[2]) Z. B. Diog. Laert. 8_{59}; *fr.* 462 M. = 111 D.

[3]) Eur. *Kykl.* 639 (ἐπῳδὴ Ὀρφέως ἀγαθὴ πάνυ); Platon πολ. II 7 S. 364e; Str. 330 *fr.* 18. Vgl. Plin. *n h* 30_7; Paus. VI 20_{18}; Philostr. *ep. Ap.* 16; LOBECK, *Agl.* I 235.

[4]) Plat. *rep.* II 7 S. 364e.

[5]) Vgl. z. B. Eur. *Hipp.* 480; 511: Plat. *Euth.* 17 S. 290a; *Theait.* 6 S. 149cd (Besprechungen bei Geburtswehen); *rep.* IV 4 S. 426a; Hippokr. I 587 *ed.* KÜHN; (Demosth.) 25_{79} f. (Beschwör. bei Epilepsie); Theophr. bei Plut. *Per.* 38 (περίαπτον); Diog. Laert. 4_{54}; vgl. Ail. *n a* 1_{54}; Hsch. u. Suid. *ἐπῳδαί*. Vieles ist schon als Rudiment des alten Dämonenglaubens erwähnt; anderes sammeln WELCKER, Kl. Schr. III 64—88; griech. Götterl. II 127—157; L. SCHMIDT, Eth. d. alt. Griech. II 64 ff.; BABICK, *De deisidaem. veter.*, Leipz. Diss. 1891; RIESS, *Transact. of the Amer. phil. ass.* XXVII 1896 6—34; zu weit geht in der Ansetzung superstitiöser Elemente PLÜSS, Abergl. u. Rel. in Sophokl.' *Elektra*, Basel 1900.

[6]) Daher ist die Verspottung des Aberglaubens und des mit ihm oft verbundenen

des Volkes anerkannt; die wichtigsten Festveranstaltungen des Staates waren noch von demselben Geist erfüllt, in dem die Heldensage gedichtet war, und diese selbst wurde auf dem Theater im wesentlichen noch unverändert dargestellt. Ja, der volle Einfluss des Epos begann sich erst jetzt geltend zu machen. Was während der Blütezeit desselben nur eine Gabe für wenige gewesen war, wurde jetzt, wo die Epen Volksbücher geworden waren, Eigentum der Nation. Die nicht zahlreichen und nicht bedeutenden Erweiterungen, die die Göttervorstellungen in der Blütezeit erfuhren, setzen fast alle die anthropomorphen Götter des Epos als die in dem Volke am festesten wurzelnden voraus; man glaubte, dass die Götter Väter auch der kraftvollen Männer der Gegenwart seien, wie sie bei Homer die Heroen erzeugt[1]), in den Schlachten wähnte man das leibhaftige Eingreifen der Götter zu verspüren[2]). Ja auch sonst meinte man in feierlicher Stunde die Unsterblichen leibhaftig zu sehen; in dieser Beziehung stand der Gläubige jetzt seinen Göttern kaum ferner als der homerische Held.

Am wenigsten tritt unter den religiösen Vorstellungen der Blütezeit der Einfluss der letzten der drei Entwickelungsstufen des griechischen Götterglaubens, des Mystizismus hervor. Jede Zeit richtet am strengsten über die, die ihr zunächst vorhergegangen ist; wie die Aoiden gegen die Zauberei und den Dämonenglauben, so verhalten sich die Tragiker gegen die Weltfluchtsgedanken des VI. Jahrhunderts im ganzen ablehnend. Diese Gedanken hatten aufgehört, die griechische Welt zu bewegen, und wo sie in Vereinigungen noch gepflegt und fortgebildet wurden, konnten sie doch zur Entwickelung des Lebens der Nation nichts mehr beitragen. Die *θίασοι* stehen bei den Schriftstellern des V. und IV. Jahrhunderts durchschnittlich in geringer Achtung[3]). Aber ihre Macht auf die Gemüter hatten sie deshalb noch keineswegs verloren; gerade die Verachtung und der Spott, die solchen Winkelmysterien entgegengebracht wurden, beweisen, eine wie ausserordentliche, wenn auch nicht mehr treibende, so doch hemmende Macht der Mystizismus damals noch unmittelbar ausübte. Aber ungleich wichtiger ist der mittelbare Einfluss, der von der grossen Bewegung des VI. Jahrhunderts her fortwirkte. Ohne sie wäre nicht allein die griechische Philosophie, wie sie während der Blütezeit sich entwickelte, undenkbar, sondern auch das gesamte geistige und insbesondere das religiöse Leben des Volkes hätte sich so nicht gestalten können.

Das religiöse Erbteil, das die Blütezeit von der Vorzeit übernommen

---

Mystizismus eines der beliebtesten Themata der Komödie; vgl. Lobeck, *Agl.* I 628 f.

[1]) So galten z. B. Aratos als S. des Asklepios (Paus. II 10_3; IV 14_8), Euthynos als S. des Flussgottes Kaikinos (Paus. VI 6_4), Theagenes von Thasos als S. des Herakles (Paus. VI 11_2), Platon als S. des Apollon (seine M. *phantasmate Apollinis oppressa*, Hieron. *Iovin* 1_{42} [XXIII 285 M_1]), ebenso Seleukos, Iustin. XV 4_1. Den Demaratos gibt seine M. als S. des Astrabakos aus, Hdt. 6_{69}. Anderes bei Roscher, Abh. SGW XX 1900 S. 35 des S.-A. — Ueb. die varronische Rechtfertigung der Ansicht von der göttlichen Zeugung s. Reitzenstein, Zwei relig.-gesch. Fr. 99. Plut. *Num.* 4 hält die ägyptische Unterscheidung für wahrscheinlich, wonach zwar Frauen mit Göttern, nicht aber Männer mit Göttinnen in geschlechtlichen Verkehr treten können. Dass in solchen Sagen die Götter in Schlangengestalt auftreten *[o. 866_1]*, knüpft zwar an eine vorepische Vorstellung an; aber diese widerspricht dem Gedankenkreis des Epos nicht.

[2]) Pan z. B. erscheint dem Pheidippides (Hdt. 6_{105}; Paus. VIII 54_6), Apollon rettet Delphoi vor den Galliern (Iustin. XXIV 8_5 u. aa.). Ueber das Erscheinen des Poseidon s. Paus. VIII 10_9.

[3]) Viele Belege bei L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. II 50 ff.

hatte, ist in ihr nicht wesentlich vermehrt worden. So fruchtbar sie an neuen Gedanken war, so haben diese doch, wie überall, wo das geistige Leben stark differenziert und individualisiert ist, im allgemeinen nicht mehr religiöse Formen angenommen. Der Gedanke, auf den wir stossen, wenn wir in den Sinn einer Tragödie eindringen, ist zwar fast immer von tiefsinniger Ethik, und wenn auch nicht erst von Thespis' Karren die Vorsicht in den Weltenlauf gewandelt ist, so zeigen allerdings die schönsten Tragödien selbst dem Epos gegenüber eine gesteigerte Einsicht in den Zusammenhang des Weltgetriebes überhaupt und besonders in die Gesetze der sittlichen Welt; religiöse Fragen aber werden weit häufiger berührt, als beantwortet. Die Dichtung verliert nach und nach die Zauberkraft, die religiösen Vorstellungen zu erneuern. Sie gibt sogar eben im Verlaufe unserer Periode den 'ehrenvollen Auftrag, Lehrmeisterin der Nation zu sein', an die Philosophie ab. Ohne Glauben, ohne Nachsicht prüft die Forschung die in der Dichtung niedergelegten religiösen Anschauungen. Noch ist, wie wir gesehen haben, die Philosophie nicht völlig unabhängig von Dichtung und Religion, aber ihre wesentlichsten Anregungen verdankt sie wie im VI. Jahrhundert der jetzt allerdings im ganzen überwundenen Mystik; die zeitgenössische Dichtung hat fast gar keinen Einfluss auf sie. Im Gegenteil, die Dichter werden von der Philosophie beeinflusst. Geht auch die schon im Altertum aufgestellte Behauptung von der Abhängigkeit des Euripides von Anaxagoras[1]) insofern zu weit, als die an den Philosophen erinnernden Verse im allgemeinen Ausdruck der Ansicht nicht des Dichters selbst, sondern der Personen sind, denen er sie in den Mund legt, so ist doch so viel richtig, dass der Tragiker einen Teil seiner Wirkungen Anregungen verdankte, die er von der Philosophie empfangen hatte und die er verwerten konnte, weil in dem Publikum, an das er sich wendete, dieselben philosophischen Ansichten weit verbreitet waren. Insofern hätte nun freilich auch die Philosophie wegen ihrer sich immer steigernden Bedeutung für das gesamte geistige Leben eine Entwickelung der religiösen Begriffe herbeiführen können. Es ist dies auch wirklich geschehen, jedoch lässt sich das, was als das Ergebnis dieser Beeinflussung durch die Philosophie gemeinsamer Glauben der Gebildeten über die Götter wurde, nicht mehr als religiöser Glauben bezeichnen. Denn obwohl äusserlich die Philosophenschulen die Form der religiösen Vereinigung nachahmen, so sind die in ihnen aufgestellten Lehren nicht allein nahezu unabhängig von der religiösen Überlieferung, sondern es ist auch der letzte Zweck der Vereinigung nicht mehr die gemeinsame Erbauung, sondern die gemeinsame Erkenntnis; und wenn auch der Gedanke, dass der Mensch durch das Streben nach der Wahrheit von Leidenschaften und Leiden erlöst werden könne, keineswegs verstummt, so erscheint doch die Wahrheit schon um ihrer selbst willen als erstrebenswert. Es stellt sich daher die Philosophie zur Religion wesentlich anders als ihre Vorgängerin, die Poesie: diese ist von der Religion nicht zu trennen, dagegen ist die Grenzlinie, welche die

[1]) Alex. Aitol. bei Gell. XV 20_8; Suid. Εὐριπ.[b]. Vgl. PARMENTIER, *Eur. et Anax.* (*mém. cour. et autres mém.* XLVII), Brüssel 1893; DECHARME, *Eur.* 31 ff.; VERRALL, *Eur. the ration.* 81_2; WECKLEIN, Berl. phil. Wschr. XV 1895 257 ff.

Philosophie von der Religion scheidet, trotz einzelner gemeinsamer Bezirke erst im Ausgang des Altertums, d. h. in einer Zeit verwischt worden, da letztere das eigene Leben verloren hatte. — Hat nun auch die Blütezeit keine neuen religiösen Gedanken mehr geprägt, so hat sie doch die vorhandenen weder ohne Wahl angenommen noch die angenommenen ganz unausgestaltet weiter gegeben; sie hat die gegebenen Kompositionselemente zwar natürlich nicht ausgeglichen — das wäre nicht möglich gewesen —, aber doch die aus ihnen ausgewählten edleren Bestandteile soweit einander angenähert, dass der Verstand, der in Glaubensfragen sehr nachsichtig zu sein pflegt, so lange der Glauben nicht fehlt, bei dem neuen Gebilde sich beruhigen konnte. Von dem alten Fetischglauben behaupteten sich vorzugsweise die Anschauung, dass die übermenschlichen Wesen an der Stelle des Heiligtums, in dem Kultbild persönlich zugegen seien, und der Glaube, dass man durch religiöse Veranstaltungen dem Schicksal im Hades entgehen könne. Der homerische Götterglaube lieferte erstens die Vorstellung, dass die Götter zwar menschlich empfindende, aber doch sehr mächtige Wesen seien, denen die Menschen hilflos gegenüberstehen, wenn es ihnen nicht gelingt, jene sich geneigt zu machen, zweitens aber die Überzeugung von der Gerechtigkeit und Schönheit der Weltordnung. Dem Mystizismus endlich wurde die tiefe Überzeugung von dem traurigen Lose der Menschheit, zugleich aber auch die gesteigerte Vorstellung von dem göttlichen Ideal entnommen: absolut freilich konnten die alten Götter natürlich nicht werden, weil ihrer viele waren, aber sie sind der Vollkommenheit so weit angeähnelt, als es ihr Wesen zuliess. Durch die Vereinigung dieser Elemente entstand bei denen, die an dem alten Götterglauben festhielten, eine tiefe, innige und fast kindliche Frömmigkeit. In dem unendlichen Gefühl seiner Nichtigkeit, aber doch voll Gottvertrauen[1]), ohne Anrecht auf Glück und deshalb auf alles gefasst, aber doch geneigt, das Beste zu hoffen[2]), so tritt der Mensch seinen Göttern entgegen, die ihm körperlich so nahe und von ihm durch ihr Wesen so ganz geschieden sind. Wohl opferte man in alter Weise denselben Göttern wie früher und legte auf die Korrektheit des Opfers einen so grossen Wert, als wäre es ein Zauberakt, dessen Erfolg von der pünktlichen Innehaltung des Rituals abhinge[3]). Aber im Geiste gewiss nicht bloss einzelner hatten sich die Anschauungen von der Bedeutung und dem Zweck des Opfers längst geändert. Schon im Beginn der Entwickelung der Kunstreligion war die Vorstellung von des Opfers Zauberkraft geschwunden; jetzt sieht man auch in der Pracht desselben nicht mehr das Wesentliche; die fromme Gesinnung ist es, auf die es jetzt anzukommen scheint[4]). Schon in der

---

[1]) Platon spricht die Ansicht eines idealen frommen Atheners aus, wenn er Sokrates (*apol.* 33 S. 41 d) sagen lässt, dass, wenn die Götter ihm bestimmt haben, zu sterben, dies wohl für ihn das Beste sein werde. Vgl. Pind. *N* 10_{54} *θεῶν πιστὸν γένος.*

[2]) Vgl. z. B. Perikl. bei Thuk. II 39_4; Demosth. 20_{160} ff.; 23_{68}. Anderes bei Schmidt, Eth. d. alt. Gr. II 75 f.

[3]) Vgl. z. B. Isokr. 7_{29} f.; (Dem.) 59_{116}; anderes bei L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. II 46 ff.

[4]) Die Anfänge dieser Anschauungen lassen sich schon in den Ausgängen des alten Heldenliedes nachweisen; vgl. *ἐ κ ή* 336 *κὰδ δύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσι.* Xenoph. *mem.* I 3_3, wo der V. zitiert wird, heisst es zur Begründung, die kleinen Opfer des Unbemittelten seien ebenso willkommen, wie die grossen des Reichen. Dies ist offenbar auch der Sinn des Ausspruchs der Pythia

Zeit des Heldenliedes waren Gebet und Opfer nicht bloss eine Pflicht, sondern zugleich ein Genuss gewesen; indem jetzt die geistige Bedeutung der durch die Riten hergestellten *κοινωνία* mit den Göttern [1]) mehr betont wird, erhält diese Vorstellung einen tieferen Sinn [2]). In diesem Punkte also ist das Ideal der christlichen Frömmigkeit von der antiken Ethik mindestens schon sehr nahe gestreift worden. Wie aber Bedingung für die Wirksamkeit des Gebetes wird die heilige Gesinnung zugleich dessen Ziel. Man bittet nicht mehr ausschliesslich um irdische Gaben, nicht um die Erfüllung eigener weltlicher Begierden, sondern es wird oft den Göttern überlassen, das dem Betenden Zuträgliche, 'das Schöne zu dem Guten', wie es in den Staatsgebeten der Spartaner heisst [3]), zu geben. Gläubig vertraut man, dass die Götter, die das dem Menschen Zuträgliche besser kennen, auch bereit sind, es ihm zu geben. Und ebenso zarte Empfindungen bewegen das Herz des gläubigen Griechen der Blütezeit auch gegenüber den Toten. Sie werden natürlich nicht als schädliche Geister gefürchtet wie in der Periode des Dämonenglaubens, aber ebenso wenig steht den Bestatteten der Lebende so gleichgültig gegenüber wie in der Blütezeit des Epos [4]). Das Band der Liebe kann der Tod nicht zerreissen; auch den teuren Toten noch fühlt sich der Gläubige nahe. Während der Gräberluxus, der noch in der peisistrateischen Zeit sehr bedeutend war [5]), eingeschränkt wird, gestaltet sich das Verhältnis zu den Toten immer innerlicher. Sie haben ihren dauernden Kult [6]), der sich im V. Jahrhundert wesentlich nur durch die grössere Vertraulichkeit von dem der Götter der Unterwelt unterschied; im IV. Jahrhundert sind sie sogar — was später weite Verbreitung fand — in der Gestalt anderer Götter dargestellt worden, z. B. als Hermes oder als Muse [7]). Man setzte sich mit ihnen zu Tisch und spendete ihnen Opfer, meist Öl und Wein, wie sie die Menschen genossen; statt in starrer Hoheit, wie auf dem alt-

bei Theophr. (Porph. *abst.* 2_{15}; S. 65 bei Bernays); die Beziehung auf die vegetarischen Opfer ist nachträglich hineingelegt. Vgl. auch den angeblichen Ausspruch des Zaleukos bei Stob. *floril.* 44_{20}. Dagegen gehört Hor. *c* III 23 das v. Wilamowitz-Möllendorff, Opfer am Grabe S. 17_2 vergleicht, nicht in diesen Kreis, denn dort wird nur der gewisse Erfolg der einfachen, der Pflicht und Sitte entsprechenden Opfer ohne Rücksicht auf die Gesinnung hervorgehoben; s. Plüss, Neue Phil. Jbb. II 1899 498—507. — Vgl. im allgem. über diese Auffassung des Opfers L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. II 42 ff.; Rohde, Rel. d. Griech. 17.

[1]) Vgl. Plat. *symp.* 13 S. 188c.

[2]) L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. II 28.

[3]) (Plat.) *Alk.* II 11 S. 148c. Vgl. L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. II 32.

[4]) Vgl. L. Schmidt, Eth. d. alt. Griech. II 97—132. Auch die Untersuchungen, welche die eschatologischen Anschauungen behandeln (Winiewski, *Ind. lect. Monast.* 1857 [Aischylos]; 1857/8 [Sophokl.]; 1860; 1860/1; 1864/5 [alle über Eurip.]; Warmbold, Eur. Ans. vom Tode und vom Jens., Bernb., Progr. 1871; M. M. Daniel, *A future life as represented by the Greek tragedians*, *Class. rev.* IV 1890 81—95; Iwanowitsch, *Opiniones Homeri et tragic. Graec. de inferis per comparat. excussae*, Berl. Stud. XVI 1 1894; H. Weil, *Immortalité de l'âme chez les Grecs*, *Journ. des sav.* 1895 213—225; 303—319; 552—564) pflegen das Verhältnis der Lebenden zu den Toten mit zu erörtern.

[5]) G. Hirschfeld, Festschr. für Overbeck 1893 13. Die Einschränkung erfolgt erst in kleisthenischer Zeit.

[6]) Vgl. Wassner, *De heroum apud Graecos cultu*, Kiel, Diss. 1883; Deneken bei Roscher, ML I 2501 ff.; Stengel, Abh. f. Friedl. 414—432; Rohde, Ps. I^2 241 ff. — Die Bestattung der in der Schlacht Gefallenen übernimmt am Anfang unserer Periode in Athen der Staat, aber ein staatlicher regelmässiger Kult für dieselben scheint erst weit später aufgekommen zu sein, L. Lewi, *Riv. di fil.* XXI 1893 463—469,

[7]) Conze, Sitz.ber. BAW 1884 S. 622 Deneken, ML I 2587; Fredrich, GGN 1895 83; 99.

spartanischen Relief, liegen die Toten auf den sogenannten Totenmahldarstellungen[1]), deren schönste Exemplare meist in das IV., z. T. in das V. Jahrhundert hinaufreichen, menschlich teilnehmend mit den Ihrigen beim Mahle. Die Angst und die Gleichgültigkeit sind der zarteren Empfindung der Liebe gewichen. Liebe, Sehnsucht und Trauer sind daher die vornehmlichsten Gefühle, die in den Grabsprüchen[2]) und in der Gräbersymbolik[3]) der besten Zeit sich aussprechen. Bald zeigen uns die Grabdenkmäler den Toten in der ganzen leiblichen Herrlichkeit, wie ihn die trauernde Liebe der Hinterbliebenen im Gedächtnis hat[4]): das Mädchen mit der Puppe oder den Schmuckkasten öffnend oder mit einem Vögelchen spielend, den Jüngling sich zur Palaistra rüstend, die Mutter spinnend oder ihres Kindes sich erfreuend. Bald führen sie uns das Bild der Totenklage, die Sirene[5]) vor oder sie geben mythologische Darstellungen des

[1]) Vgl. über diese namentlich in Athen, aber auch an einzelnen anderen Stellen, z. B. in Rheneia und auf Samos, in grosser Zahl gefundenen, sonst nicht häufigen Denkmäler, deren Typus nach Percy Gardner, *Sculpt. tombs of Hell.* 88 aus Assyrien stammt, z. B. Stephani, Ausruh. Herakl. 47 ff.; *Compte rendu* 1873 28—37; v. Sallet, Zs. f. Num. V 1878 320 ff.; Weil ebd. VIII 1881 101 (Mzz. von Bizya); P. Gardner, *Journ. Hell. stud.* V 1884 105 (im Anschluss an eine tarentinische Marmortafel); Pottier, *Bull. corr. hell.* X 1886 315 ff.; Furtwängler, Samml. Sabur. Ixxx—xxxiii (Einl. zu den Skulpt. S. 29 ff.); Samml. Somzée S. 48; Usener, Sintflutsage 64; Wiegand, Ath. Mitt. XXV 1900 175 ff. (Samos). Die hier vorgeschlagene Deutung der Rlfs. ist allerdings strittig; während E. Rohde, Ps. I² 141 sie für gesichert erklärt, haben nicht allein Stephani a. a. O., sondern noch in neuerer Zeit Fredrich, GGN 1895 S. 79 und namentlich v. Fritze, Ath. Mitt. XXI 1896 347—366 (s. dagegen Lechat, *Rev. des ét. gr.* X 1897 357 f.) und auch Percy Gardner, *Sculpt. tombs of Hellas*, Lond. 1896 (der im übrigen den im folgenden vertretenen Anschauungen nicht fern steht) S. 188 ff. diese Darstellungen auf die Gelage im Jenseits bezogen. In der That sprach man von den Freuden des Weines *[o. 1040₁]* und der Liebe, die der Frommen im Jenseits warten, und es scheint, als ob die spätere, minder feine Kunst z. B. in Etrurien derartige Scenen, und zwar mit äusserstem Realismus dargestellt habe (Fredrich a. a. O. 102). So sicher nun auch eine gewisse Beziehung dieser italischen Skulpturen zu den griechischen Totenmahlreliefs ist, so stehen die letzteren doch offenbar den Votivreliefs weit näher, und wenn auch Furtwänglers Behauptung (Samml. Sabur. I 31; noch schärfer Sitz.ber. Ba AW 1897 413) zu weit geht, dass sie ursprünglich nichts mit dem Totenkult zu thun hatten, auch gar nicht einen gewöhnlichen Toten darstellten, vielmehr Votivreliefs waren, bestimmt zur Aufstellung in den Heiligtümern der unterirdischen Gottheiten und der Heroen der verschiedenen sozialen Verbindungen, so ist es doch, abgesehen von anderen Bedenken, höchst misslich, die Totenmahlreliefs von den nächst verwandten Dkm. zu sondern.

[2]) R. Weisshäupl, Die Grabged. der griech. Anthol., Abh. des arch.-epigr. Seminars der Univ. Wien VII 1889; Gutscher, Die attischen Grabschr., chronol. geordnet, erläut. und mit Uebers. versehen, Leoben, Progr. 1889/90; J. Geffcken, Stimmen der Griech. am Grabe 1893.

[3]) Ueber antike Grabdenkmäler vgl. besonders die Zusammenstellungen bei Stackelberg, Gräber der Griechen; L. Friedländer, *De operibus anaglyphis in monumentis sepulcralibus Graecis*, Königsb., Diss. 1847; Furtwängler, Samml. Sabur. I 23 ff.; Conze, Die attischen Grabreliefs I Berl. 1893, dessen Apparat bereits von Brückner, Ornament u. Form der attischen Grabstelen, Strassb. 1886 benutzt ist; Weisshäupl, Eran. Vindob. 48—55; P. Gardner, *Sculptured tombs of Hellas*, Lond. 1896 (der, wie schon früher mehrere Forscher, wie später Bulle, Berl. phil. Wschr. XX 1900 1490 und wie auch wir im folgenden, auf den attischen Grabrlfs. im wesentlichen Scenen des wirklichen Lebens erkennt). Eine reiche Zusammenstellung über die antike Gräbersymbolik bietet C. Fredrich, GGN 1895 69—114.

[4]) Furtwängler, Samml. Sabur I 40 ff.

[5]) Eur. *Hel.* 167; *AP* 7₄₉₁; ₇₁₀; Philostr. *soph.* I 17₁ S. 19₂₇ K. u. aa. Vgl. Soph *fr.* 777. Allerdings hat die Sirene *[344 f.]* nicht von Haus aus diese Bedeutung; sie bezeichnete entweder (Furtwängler, Samml. Sabur. I 51) den dahinraffenden Tod oder (Weicker, *De Sirenibus*, Leipz. 1895 S. 48) das εἴδος der dahingerafften, über ihren eigenen Untergang trauernden Seele. Indessen ist diese Bedeutung später vergessen worden oder doch zurückgetreten. — Vgl. über die Grabsirene Stackelberg, Gräb. S. 10, Friedländer a. a. O. 32; Schrader, Siren. 86—95;

höchsten Schmerzes, wie Orpheus[1]), der durch eigene Schuld die geliebte Gattin verliert, oder die Peliaden, welche, durch Medeias Ränke bethört, den Vater zerstückeln[2]). Später wird in diesem Sinne auch der Tod der Niobiden[3]) verwendet, die, der Stolz und die Freude ihrer Mutter, durch deren Thorheit dahinsinken. Oder wir sehen die Mächte des Todes selbst, den Totengott, dem dann wie bei Homer[4]) sein Bruder, der Schlaf, beigegeben wird, den Toten in liebevoller Handreichung zur letzten Ruhe geleiten[5]). Auffälliger Weise fehlen unter den Darstellungen attischer Grabdenkmäler solche, die sich sicher auf das Wiedersehen im Jenseits, ja selbst auf das glückselige Leben daselbst beziehen, nahezu vollständig; die Totenmahlreliefs, die vielfach auf den Schmaus in den elysischen Gefilden bezogen werden, haben wir bereits als Darstellungen des Totenopfers kennen gelernt, und auch die oft wiederholte Scene des Handschlags wird eher die Liebe auf Erden oder vielleicht, wie es die traurige Miene auf einigen Monumenten vermuten lässt, den Abschied als das Wiedersehen im Jenseits schildern[6]). Dass die Freuden der andern Welt so selten unzweideutig und vielleicht überhaupt gar nicht dargestellt werden, ist nun freilich auffällig, denn die Mysterien, die fortfuhren, den Geweihten ein besseres Los im Jenseits zu versprechen[7]), versammelten damals nicht allein in Attika zahlreiche Gläubige, sondern sie gewannen allmählich eine panhellenische Bedeutung[8]). Das Schweigen der Denkmäler hat neben der Mysterienscheu wohl auch der Umstand mit veranlasst[9]), dass man die heisse, aber doch unsichere Hoffnung auf ein Wiedersehen in der Herzensfeinheit, welche diese Zeit auszeichnete, nicht öffentlich aussprechen mochte. Sokrates enthüllt wahrscheinlich am Schlusse der Apologie nicht bloss seine persönliche Ansicht, wenn er vom Schicksal der Seele als von etwas ganz Unsicherem spricht[10]). Ja es steigern sich diese Zweifel anderwärts zu entschiedenem Unglauben, der zwar in der Blütezeit noch nicht weitere Kreise zu einem selbstsüchtigen

---

Brunn, *Ann. d. i.* XXXI 1859 413; Weisshäuptl, Grabged. 88; Fredrich, GGN 1895 75 u. bes. die *[o. S. 344_{5}]* Abhandlungen Stephanis. — In der hellenist. Zeit treten statt der Sirenen Eroten auf.

1) Allerdings wird die von Curtius, Arch. Ztg. XXVII 1869 16 u. aa. lebhaft ausgesprochene Ansicht, dass das Orpheusrlf. ursprünglich Grabschmuck gewesen sei, von Neueren (z. B. Reisch, Weihgesch. 132—138; Bloch, Griech. Wandschm. 51 ff.) zurückgewiesen. S. aber Roscher, ML III 1195 ff.

2) Ueber das Peliadenrlf. s. o. *[578_{4}]*.

3) Fredrich, GGN 1895 S. 91; vgl. 96.

4) S. o. *[396_{5}]*.

5) S. o. *[396_{5}]*. Später werden die Brüder Schlaf und Tod als Eroten gebildet *[1070_{9}]*, und zuletzt erscheinen die Toten selbst als Eroten, s. Fredrich, GGN 1895 100_{125}.

6) Freilich wird das Wiedersehen der Verwandten im Hades in der Tragödie öfters erwähnt (Aisch. *Ag.* 1555; Soph. *OT* 1371; *Antig.* 892 ff.; *Ai.* 865), Sokrates sehnt sich mit den grossen Geistern der Vergangenheit zusammenzukommen, Plat. *ap.* 32 S. 41 a, und selbst das *δεξιοῦσθαι* daselbst hebt Hyper. *ἐπιτ.* 13 hervor; so hat denn Furtwängler, Samml. Sabur. I 43 ff. die Scene dieser Grabdkm. die Unterwelt sein lassen.

7) Z. B. Soph. *fr.* 753; Isokr. 4_{28}. Vgl. die Inschriften *ἐφημ. ἀρχ.* 1883 S. 79 und 82. Anderes bei Foucart, *Myst. d'Éleus.* S. 53 ff.

8) Hdt. 8_{65} wagt es, Demaratos mit den Eleusinien unbekannt sein zu lassen; aber Epich. *fr.* 100 K. hat sie erwähnt; anderes bei Ziehen, Ber. des Hochst. zu Frankf. a./M. 1899 200—214. In der hellenistischen Zeit ist durch das siegreiche Vordringen der attischen Kultur Eleusis, wie wir *[§ 294; 307]* sehen werden, eines der für die gesamte gesittete Welt wichtigsten Heiligtümer geworden.

9) Wobei allerdings zu bedenken ist, dass 'das antike Grabmal in erster Linie ein Gedenkstein war, durch den der Stifter gewissermassen die Erfüllung seiner Pflicht bestätigte und für die Zukunft ermöglichte'.

10) Plat. *apol.* 32 S. 40c.

Hedonismus geführt hat — die bekannte Grabschrift Sardanapals[1]) und die Worte, mit welchen Dareios bei Aischylos seine Perser tröstet[2]), sollen ohne Frage den Barbaren charakterisieren —, der aber doch schon eine bemerkenswerte Ausdehnung gefunden haben muss, wenn die Tragiker ihren Gestalten zwar manchmal Vertrauen[3]) auch in dieser Beziehung, manchmal aber auch, und zwar ohne dass immer ein besonders ungläubiges oder kritisches Gemüt gekennzeichnet werden soll, scharfen Widerspruch gegen die Jenseitshoffnungen oder wenigstens gegen die überlieferten eschatologischen Vorstellungen und Totenkultgebräuche in den Mund legen[4]).

b) Opposition gegen den Götterglauben.

289. Wie in Beziehung auf die Eschatologie, so regt sich aber auch in andern Punkten ein starker Widerspruch gegen den überlieferten Glauben. Allerdings hielt die grosse Masse selbst der fortgeschrittenen athenischen Bürgerschaft an diesem noch fest, das zeigt z. B. die Bevorzugung des Sophokles vor Euripides beim attischen Publikum. Nicht als ob der erstere die Gedanken der Menge ausgesprochen hätte: dann wäre er kein grosser Dichter gewesen; er holte hervor, was auf dem Grunde der Seele seines Volkes, diesem selbst unbewusst, schlummerte. Wie sein Dichter kann also dieses Volk im ganzen sich eines Gegensatzes weder zwischen sich und der überlieferten Religion noch zwischen den einzelnen Teilen der letzteren bewusst gewesen sein; es befand sich in seiner Ruhe glücklich und wünschte nicht an die Gegensätze erinnert zu werden. Aber diese Gegensätze wurden bereits von einer aufstrebenden Minderheit deutlich empfunden und ausgesprochen. Was zunächst die Widersprüche in den überlieferten Religionsvorstellungen anbetrifft, so musste jetzt ausser der allgemeinen Unvereinbarkeit der drei Schichten, aus denen sie sich zusammensetzten, selbst innerhalb der wichtigsten dieser Schichten, innerhalb der durch das Epos geschaffenen Gottesbegriffe, ein scharfer Kontrast sich fühlbar machen. Die meisten homerischen Götter sind, wie wir sehen werden (S. 1058 ff.), eigentümliche proteusartige Wesen: sie sind eine Naturerscheinung, dann die Kraft, die sich in ihr bethätigt, endlich persönliche Wesen, die auch unabhängig von der Naturerscheinung gedacht werden können. Nur die schaffende Kraft des Dichters und das Vermögen der Hörer, dem Dichter zu folgen, vermag diese disparaten Vorstellungen zusammenzuhalten; hört einmal die ästhetische Betrachtung auf, so löst sich diese Verbindung, eine Seite tritt vor den andern hervor, es werden also

[1]) Sch. Arstph. *ὀρν.* 1021 nach Kallisth. (vgl. Suid. *Σαρδαν.*; *fr.* 32 S. 21 M.) u. ‘Apd.’ (*FHG* I 440_{69}), für welchen letzteren nach Diels (Rh. M. XXX 1876 7) Aristobul (vgl. Str. XIV 5_9 S. 672) einzusetzen ist; Athen. XII 39 S. 529 F.; 530 nach Choirilos und Aristobul. Choirilos u. Kallisth. schöpfen nach Maass, Orph. 216_{15} aus derselben Quelle (Hekat.?). Vgl. auch Cic. *Tusc.* V 35_{101}. — Bisweilen sprechen sich solche Anschauungen auch auf den Grabdenkmälern der späteren Zeit aus, z. B. Kaibel, *Ep.* 362_5 (II. oder III. Jh.). Anderes bei Ersilia Gaetani Lovatelli, *Thanatos* 12 ff.

[2]) Aisch. *Pers.* 841 f.

[3]) Z. B. Soph. *fr.* 753; Eur. *fr.* 852.

[4]) Mit der Ansicht, dass Erde zu Erde getragen werde (Eur. *fr.* 757; vgl. Kaibel, *Ep.* 75_2 aus dem IV. oder III. Jh.), wäre der Glauben an eine ätherische Fortexistenz vereinbar; vgl. Eur. *fr.* 839 und die *hik.* 532 überlieferten VV. Auch wenn bei Eur. *fr.* 640 die Speisungen der Toten ein Wahnsinn genannt werden, kann der Sprechende einen Zustand der Toten angenommen haben, in dem sie über dergleichen Ehrungen erhaben sind. Eine ganz bestimmte Leugnung des aktiven Fortlebens liegt aber Eur. *fr.* 532 vor.

z. B. die Götter zu Elementen oder zu Kräften[1]). Noch schwieriger aber war der Konflikt, in den die alten Vorstellungen mit den neuen gerieten. Langsam siegten die letzteren: der Sieg tritt uns in zwei Formen entgegen: der Gottesbegriff wird entweder überhaupt geleugnet oder es wird an die Stelle des überlieferten relativen Gottesbegriffs der absolute gesetzt. Die letzten Konsequenzen dieser Lehren, Atheismus, Pantheismus oder Monotheismus werden zwar ausserhalb der philosophischen Litteratur nicht gerade häufig ausgesprochen, sind aber zweifellos bereits auch in weiteren Kreisen gezogen worden. Für die überlieferte Religion waren natürlich beide unter sich so verschiedene, übrigens sich auch vielfach vermischende Richtungen in ihrem ganzen Verlauf gleich gefährlich, denn sie begannen mit dem Zweifel und endeten mit der Leugnung der alten Gottesvorstellungen. Die zum Monotheismus[2]) oder Pantheismus führende Richtung[3]) macht sich da, wo wir Stimmen aus dem gebildeten Volk vernehmen, natürlich weniger in der Weise einer klaren Begriffsbestimmung als vielmehr so geltend, dass bei Gelegenheit einzelne Schranken, die der Gottheit bei Homer gesetzt sind, eingerissen werden; so wird z. B. den Göttern häufig absolutes Wissen[4]), sittliche Vollkommenheit[5]), Allmacht, Allgenügsamkeit[6]), Ewigkeit auch von Seiten des Ursprungs her[7]) zugeschrieben; die Götter und Zeus verschmelzen mit dem Schicksal[8]). Ob-

---

[1]) So wird z. B. Zeus nicht allein von den Philosophen als Aither gefasst, sondern es findet diese Vorstellung so allgemeinen Eingang, dass z. B. Eur. *fr.* 877; 931 sie als etwas Bekanntes verwenden kann.

[2]) Vgl. Zeller, Die Entw. des Monoth. bei den Griech., Vortr. u. Abh. I (1865) 1—29. Vgl. auch H. Haas, Der Zug zum Monotheism. in den homerischen Epen und den Dichtungen des Hsd., Pind. und Aisch., Arch. f. Religionsw. III 1900 52 ff.

[3]) Vgl. L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 140 ff.

[4]) Abgesehen von zahllosen Stellen, wie Pind. *O* 1_{64}; *P* 3_{29}; Aisch. *Eum.* 297 (*κλύει δὲ καὶ πρόσωθεν ὢν θεός*); Soph. *Antig.* 604 f.; Sokr. bei Xenoph. *mem.* I 1_{19}; Isokr. 12_{64}, welche sich noch nicht wesentlich von den Aeusserungen des alten Epos unterscheiden, kommen hier namentlich die in Betracht, welche Gott als die (auch im Menschengeist sich offenbarende) allgemeine Weltvernunft preisen; vgl. Xenoph. *mem.* I 4_{17} (*ἡ ἐν παντὶ φρόνησις*) und bes. Eur. *Troad.* 879 *Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν* (Cic. *Tusc.* I 26_{65} *animus, ut Euripides dicere audet, deus est.* Parmentier, *Eur. et Anax.* 70 ff.; Decharme, *Eur.* 86); daran schliesst sich die Vorstellung von dem weisen Demiurgen. Xenoph. *mem.* I 4_{7} spricht von den *σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήμασι.* Vgl. auch Eur. *fr.* 593 u. *hik.* 195, wo dem Theseus eine Art Theodicee in den Mund gelegt ist. Diese teleologische Auffassung steht der alten vom *κόσμος* im Grunde nicht fern, aber der N. der Gottheit ist auf das Prinzip, das die wundervolle Ordnung der Welt schafft, übergegangen.

[5]) Dass die Gottheit allgütig sei, hebt z. B. Plat. *rep.* II 18 379 b c; *Theait.* 7 S. 151 c d hervor; vgl. Eur. *fr.* 292_{7} *εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί.* Gegen die Vorstellungen vom Neid der Götter protestiert Aisch. *Ag.* 750 ff. Konsequenterweise bestreitet Plat. *rep.* II 18 S. 379 b c (im Gegensatz z. B. zu *ἐ κ ή* 669; Theogn. 133 f.; 172), dass die Götter Urheber auch des Bösen seien.

[6]) Vgl. Xenoph. *mem.* I 6_{10}; Eur. *Ἡρ. μαιν.* 1332 u. dazu v. Wilamowitz-Möllendorff II² 272. S. auch Xenophan. bei Diels, *Doxogr.* 580_{4}, wo konsequent auch geleugnet wird, dass unter den Göttern eine Hegemonie möglich sei; (Plat.) *ὅροι* 411 a; Plut. *def. or.* 16.

[7]) Dies hat bestimmt schon Xenophan., 'der erste einschneidende Bekämpfer des Polytheismus', ausgesprochen, Arsttl. *rhet.* II 23 S. 1399 b_{6}. Vgl. über seine Götterlehre Zeller, Gr. Phil. I⁵ 521—541. Auch Philolaos wird die Definition Gottes als des einigen, ewigen, unveränderlichen, unbewegten Herrschers über alles beigelegt, vgl. Zeller, Gr. Phil. I⁵ 374_{1}.

[8]) Am deutlichsten bei Sophokles, vgl. Lohmann, *De Iove Homeri et Sophoclis*, Berl. 1863; s. auch J. Kohm, Zeus und sein Verhältnis zu den Moiren nach Soph., Progr. d. Staatsgymn. zu Prag 1881. Aber auch Aischylos scheint in der Verwischung des Unterschiedes bisweilen etwas weiter zu gehen als das Epos. Vgl. *ἑπτ.* 484 Zeus *Νεμέτωρ*; *hik.* 1048 *ὅ τί τοι μόρσιμόν ἐστιν, τὸ γένοιτ' ἄν· Διὸς οὐ παρβατός ἐστιν μεγάλα φρὴν ἀπέραντος*, wogegen freilich anderswo (*Prom.* 517) Zeus schwächer als Moirai und Erinyen ge-

wohl nun zu den meisten dieser Stellen sich im alten Epos Parallelen nachweisen lassen[1]), so kann doch nicht bezweifelt werden, dass erst jetzt diese Aussprüche ihrer vollen Bedeutung nach, d. h. als unvereinbar mit dem anthropomorphen Charakter der homerischen Götter[2]), gemeint und verstanden werden. Xenophanes ist, so viel wir wissen, der erste, der sich des Gegensatzes seines Gottesbegriffes zu den überlieferten Göttersagen voll bewusst geworden ist[3]); ihm sind dann nicht nur Philosophen wie Platon[4]) und viele Spätere[5]) gefolgt, sondern auch bei den Dichtern, z. B. bei Pindaros[6]), bei Euripides[7]) finden wir Zweifel gegen die Göttersage damit begründet, dass sie dem sittlichen Gottesideal nicht entspreche. Thukydides kritisiert die dichterische Überlieferung ganz wie Geschichtschreibung[8]); von dem Eingreifen der Götter in die Heroenwelt weiss er nichts mehr[9]). Isokrates spricht von den Blasphemien der Dichter[10]). Wir sehen aus den genannten Urteilen, von denen jedes einzelne offenbar das einer Vielheit ist, deren Zahl sich aber auch noch leicht vermehren liesse, dass der Gegensatz der errungenen Gottesanschauung zu der überlieferten deutlich gefasst und dass die Konsequenz zum Schaden der letzteren gezogen ist. Nun hatte freilich die Religion der Dichtung ein Korrektiv in sich selbst: was ein Dichter gesungen, konnte durch eine bessere Dichtung ersetzt werden, es war also die Möglichkeit gegeben, die Mythen materiell umzudeuten oder einen anderen Sinn in sie hineinzulegen. Von beiden Mitteln hatten schon die Mystik und die aus ihr hervorgehende Philosophie des VI. Jahrhunderts den denkbar freisten Gebrauch gemacht, um ihre eigenen Ideen auszudrücken: jetzt fiel zwar diese Absicht allmählich weg, da die die Zeit bewegenden Gedanken, wie bemerkt, nicht mehr in religiösmythischer Form ausgesprochen wurden, aber das natürliche Streben, die dem herangereiften Urteil allzu schroff widersprechenden Sagen zu erklären oder zu beseitigen, führte doch auch jetzt zu kühnen Mythendeutungen und Verfälschungen[11]). Konnte sich nun aber auch die allegorische Mythen-

nannt wird. Vgl. Blümner, Die Schicksalsidee bei Aischyl.

[1]) Eine Auswahl von Stellen ist o. *[994₁; ₄; ₆]* gegeben.

[2]) Ueber Bekämpfung des Anthropomorphismus vgl. L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 138 ff.

[3]) Sext. Emp. *adv. gramm.* 289 *Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη ὡς πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα | κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.* Vgl. Diels, *Doxogr.* 580; *poet. phil. fr.* 39 11₂.

[4]) Bekanntlich will Plat. *rep.* II 17 S. 377d ff. die Dichter aus seinem Staate verbannen.

[5]) Vgl. z. B. Plut. *stoic. rep.* 32 gegen die von Chrysippos nach Dichtern berichteten *ἄγρια ἔργα καὶ βάρβαρα καὶ Γαλατικά.*

[6]) Vgl. Pind. *O* 1₂₆₋₃₄; ₄₆₋₅₄ (Sage von der Verzehrung der Pelopsschulter durch Demeter; s. o. *[657]*); 9₃₅ (Götterkampf in Pylos). Vgl. auch *N* 7₂₀ ff.

[7]) Wie Pindar *[A. 6]* zweifelt Iphig. (Eur. *IT* 379) die Pelopssage an. Die Wendungen *εἰ σαφὴς οὗτος ὁ λόγος* (*Hel.* 21) und *εἰ δὴ φάτις ἔτυμος* (*Iph. Aul.* 792 ff.) sollen offenbar einen Zweifel gegen die sittlich anstössige Sage von Zeus' Verwandlung im Ledaabenteuer ausdrücken. Vgl. Eur. *Ἡρ. μαιν.* 1301; 1332.

[8]) Z. B. Thuk. I₂₁.

[9]) Klix, Thuk. u. die Volksrel. 23.

[10]) Isokr. 11₃₈ ff.

[11]) Vgl. z. B. die rationalistische Erklärung der Schenkelgeburt des Dionysos, Eur. *Bakch.* 285: Zeus *ῥήξας μέρος τι τοῦ χθόν' ἐγκυκλουμένου | αἰθέρος ἔθηκε τόνδ' ὅμηρον ἐκδιδοὺς | Διόνυσον Ἥρας νεικέων· χρόνῳ δέ νιν | βροτοὶ τραφῆναί φασιν ἐν μηρῷ Διός | ὄνομα μεταστήσαντες.* — Sehr interessant wäre es, festzustellen, wie sich Aischylos im *Prometheus* mit dem für ihn, den Zeusverherrlicher, besonders anstössigen Mythos von der Thronbesteigung des Zeus abfand. Das Fressen der Kinder durch Kronos ist *Προμ. δεσμ.* 200 ff. weggelassen, und ebenso scheinen die Titanen, die im *Προμ. λυόμ.* den Chor bilden

deutung auf das Verfahren, das in der mystischen Litteratur ohne Frage vorgekommen ist, die Umgestaltung der Mythen sogar auf eine Praxis berufen, die während der ganzen Entwickelung der Religion der Kunst geübt worden war, so sind doch begreiflicher Weise diese beiden schwächlichen Mittel, den Gegensatz zur alten Vorstellung von den Göttern auszugleichen oder zu verhüllen, in dieser kräftigen Zeit nur massvoll angewendet worden. Stärkere und rücksichtslosere Charaktere haben sich nicht gescheut, die Kluft, die sie von der Volksreligion schied, in unzweifelhaften Ausdrücken als solche zu kennzeichnen. Und doch können wir auch wieder sehen, wie ausserordentlich fest die alten Vorstellungen von den Göttern in den Geistern der Besten wurzelten. Aus dem Widerstreit zwischen den liebgewordenen alten Vorstellungen, die einen dauernden Verkehr zwischen Göttern und Menschen voraussetzten, und den neuen, welche die Götter von allem entlasteten, was sie in die irdische Sphäre hinabzog, fand man einen eigentümlichen Ausweg: man nahm ein Zwischenreich von Dämonen an, denen man die Vermittlung zwischen Gottheit und Menschheit und damit die Erfüllung aller derjenigen Geschäfte übertrug, die man den Göttern nicht überlassen konnte, ohne das hehre Idealbild zu entstellen[1]). So wichtig nun auch dieser Gedanke

---

(*fr.* 190; 193; vgl. *Eumen.* 645 f., wo ihre Befreiung als möglich hingestellt wird), nicht dauernd gefesselt, was ebenfalls eine Linderung der gewöhnlichen Sage gegenüber darzustellen scheint. Indessen liegen hier keine Neuerungen des Dichters vor: die Kinderverschlingung fehlt auch in der alten krotoniatischen orphischen Theogonie *[o. 421]*, und die Befreiung der Titanen spricht auch Pind. *P* 4_{291} aus. Damit steht auch in Zusammenhang, dass Kronos bei Pind. *O* 2_{70} in einer mittelbar auf krotoniatische Orphiker zurückzuführenden Stelle Herrscher auf den Inseln der Seligen ist. Es scheint demnach Aischylos hier durch Orphiker von Kroton beeinflusst: die auf derselben Vorstellung beruhende Sage von dem goldenen Zeitalter unter Kronos hat auch später die Orphiker und die von ihnen beeinflusste Litteratur beschäftigt *[o. 448_2]*. Für Aischylos' Ansicht ist also diese Abweichung von der gewöhnlichen Sage nicht zu verwerten; es ist eine zwar naheliegende, aber nicht beweisbare Ansicht von Welcker (zuletzt gr. Götterl. II 246—278), Dronke (Phil. Jbb. Suppl. IV 1861 18) u. aa., dass Aisch. den Anstoss des Mythos dadurch beseitigte, dass er die anfängliche, durch den Mythos gegebene Gewaltherrschaft des Zeus sich nachträglich in einen Rechtszustand verwandeln liess. Damit werden auch die weiteren Vermutungen zw., dass Aischylos habe darstellen wollen, dass gleich allen Wesen auch Zeus eine sittliche Entwickelung durchgemacht habe (Marcowitz, *De Aeschyli Prom.*, Düsseld. 1865 S. 11; v. Wilamowitz-Möllendorff, Opf. am Grabe 34. Vgl. üb. die Frage noch Feuerbach, *De Promethei Aeschylei consil. atque indole.* Nachgel. Schr. IV 129—154; P. Schwarz, Die Darstellung des Zeus im *Prom.* des Aisch., Salzwedel, Progr. 1875, der zwar eine sittliche Vervollkommnung leugnet, aber doch anerkennt, dass durch die Aufhebung des Kronosfluches der Widerspruch zwischen Zeus' Willen und der Moira beseitigt werde; Kausche, *Mythol. Aesch.* 11) oder dass er die Aussöhnung der menschlichen Kultur mit der Religion als möglich zu zeigen versucht habe (Eichhoff, Phil. Jbb. CXX 1879 79). Noch weniger lässt sich aus den erhaltenen Resten nachweisen, dass Aischylos im *Prometheus* im Gegensatz zu allen seinen sonstigen Tragödien Zeus nicht als weltlenkende Macht anerkenne: nicht nur kein mit des Dichters sonstigen Ansichten übereinstimmender, wie J. v. Endert, Prometheussage, Köln, Progr. 1865 S. 22; Marcowitz a. a. O. S. 7 behaupten, sondern überhaupt kein bestimmter Gedanke ergibt sich aus dem erhaltenen Stück, ja nicht einmal das lässt sich sicher feststellen, ob Prometheus, Themis' S. (18; 209; 874), hier wie bei Hsd. Vertreter der menschlichen Schlauheit (so namentlich Schoemann, *Vindiciae Iovis Aeschyl*, Greifsw. 1846 = *Op.* III 95—119; vgl. ebd. 120—139), die der Dichter entweder preisen oder auch (so Schoemann) verurteilen wolle, oder aber (wie Welcker a. a. O. behauptet), lediglich kosmogonische Potenz sei.

[1]) Zuerst wird diese später viel erörterte Lehre bekanntlich bei Platon *symp.* 23 S. 203 a ausgesprochen, der hinzufügt διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελε-

später werden sollte, so hat er für die Erhaltung der alten Vorstellung nur wenig genützt; er kam nicht so sehr den besten Elementen der bestehenden Religion, den homerischen Göttergestalten, zu gute als vielmehr dem Aberglauben, der Zauberei, die so eine Art wissenschaftlicher Begründung erhielten [1]). Es entfaltete daher diese scheinbare Beweisführung ihre volle Kraft erst, als die antike Kultur schon weiter von ihrem Höhepunkt herabgesunken war; im V. und IV. Jahrhundert scheinen diese Gedanken noch wenig beachtet worden zu sein. — Allein nicht bloss dagegen richtete sich die Skepsis, dass die Götter so seien, wie die Dichter sie geschildert; es gab Fälle, wo man nicht die Ueberlieferung verwarf, um den Glauben festhalten zu können, dass man in der eigenen Seele das Bild des alten Gottes gerettet habe, wo man vielmehr die Sage festhielt und den alten Gott verwarf. Selbst bei dem frommen Aischylos befiehlt Apollon dem Orestes den Muttermord; gleichwohl kann nach der Tendenz der ganzen Oresteia nicht bezweifelt werden, dass für den Dichter dieser Befehl verabscheuenswert war [2]). Er stellt der von dem delphischen Gotte verordneten Blutrache einen höheren Rechtszustand gegenüber, in dem der Staat die Sühne übernimmt: ist nun auch diese neue Ordnung ebenfalls durch eine Gottheit — Athena — eingeführt, so bleibt doch bestehen, dass der Dichter eine göttliche Satzung als unmoralisch empfindet und hinstellt. Bei andern erhebt sich der Zweifel jetzt gegen die Existenz der Vielgöttergewalt selbst. Dass in der attischen Prosa selten das Eingreifen eines einzelnen Gottes in die Menschengeschicke, weit häufiger dagegen das Walten einer unbestimmten Gottheit, *τὸ θεῖον*, *τὸ δαιμόνιον*, *θεῶν τις*, *ὁ θεός* hervorgehoben wird [3]) — Ausdrücke, von denen freilich die beiden letzten schon im Epos vorkommen —, hat aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Grund weniger in der Scheu, der Gottheit zu nahe zu treten, als in der Unsicherheit, in der man sich der Götterwelt gegenüber befand. Bei Herodot, der selbst zwar noch an die Existenz der alten Götter glaubt, aber doch diesem Glauben das Fundament entzieht, indem er nicht nur an der Überlieferung Kritik übt, sondern das Eingreifen der Götter in den Lauf der Welt nur in sehr bedingter Weise für erkennbar hält [4]), findet dieser Zweifel selbst noch gewissermassen religiösen Ausdruck: in das Allerheiligste der Religion einzudringen erscheint ihm als Vorwitz [5]). Aber bei Thukydides vollzieht sich das Weltgetriebe nur

---

τὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται…

[1]) Verschwunden war der alte Dämonenglaube nie; Hsd. *ἔ κ ἡ* 123 hat die guten Dämonen, die unsichtbar für Recht und Ordnung sorgen, den Geistern der Menschen des goldenen Zeitalters gleichgestellt.

[2]) Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Opf. am Grabe 33 ff. — Dass Apollons Befehl an Orestes falsch war, sprechen deutlich bei Eur. *El.* 1243; 1298 die Dioskuren aus. S. o. *[1005_3; 1008].*

[3]) L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 52.

[4]) Vgl. die Bemerkung Hdt. 9_{65} über die Angabe, dass in der Schlacht bei Plataiai kein Perser in das Demeterheiligtum gelangte. Den Glauben der Poteidaiaten, dass persische *ἀσέβεια* durch Poseidon bestraft werde, billigt dagegen Hdt. 8_{129}. — Rentzsch, Herodots Stellung z. alt. Myth., Dresd. 1892 S. 22 urteilt: 'Streng gläubig' — man muss wohl sagen: 'unkritisch' — 'gegenüber der historischen Sage, zeigt er sich doch auf dem Gebiet des Göttermythos bereits durchdrungen von mancherlei Zweifel'.

[5]) Denn auch dies will er doch 2_3 mit den Worten sagen: *τὰ μὲν οὖν θεῖα τῶν ἀπηγημάτων οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμὶ πρόθυμος ἐξηγέεσθαι.*

nach dem Kausalitätsgesetz; er erkennt weder die Götter als mitwirkend an, noch erhebt er, wie das sonst vorgekommen ist[1]), das Schicksal selbst zu einer göttlichen Potenz: es ist ihm etwas Mächtiges, aber keine Macht[2]). — Dieser Zweifel nimmt vielfach auch eine direkt religionsfeindliche Form an[3]), die selbst vor der schärfsten Verurteilung des herkömmlichen Kultus nicht zurückschreckt[4]). Nun konnte freilich auch bei vollständiger Verwerfung der Überlieferung über die Gottheit diese noch festgehalten werden, indem ihre Existenz entweder aus der Betrachtung des wohlgeordneten Kosmos oder aus einem vermeintlich in der Seele des Menschen befindlichen Gottesbegriff gefolgert wurde; und in der That finden sich deutliche Spuren dieser, wenn auch nicht mehr religiösen, doch aus religiösem Glauben abgeleiteten Art zu denken. Aber selbst diese letzten Bollwerke des Gottesglaubens wankten. Die Vernünftigkeit der gesonderten Welt hatte schon die Mystik bestritten: war nun deren Erlösungslehre verworfen, so blieb nichts übrig als der Zweifel an der Vortrefflichkeit der bestehenden Weltordnung. Und in der That schallt uns aus den Tragödien besonders des Euripides[5]) eine im perikleischen Athen offenbar verbreitete Skepsis laut entgegen[6]); und wie man früher aus der vorausgesetzten Vollkommenheit der Welt auf eine göttliche Weltregierung geschlossen hatte, so wird jetzt aus dem Fehlen dieser Vollkommenheit gefolgert, dass es eine Vorsehung nicht gebe[7]). Was aber den Glauben an ein unmittelbar gegebenes, allgemein menschliches Gottesbewusstsein anbetrifft, so kann natürlich auch er in einer Zeit, in der die Sophisten unter dem Beifall eines grossen Hörerkreises die Möglichkeit aller Erkenntnis bestritten, nur eine schwache Stütze des letzten aus dem Zusammenbruch des religiösen Glaubens geretteten Gefühls gewesen sein. Was Protagoras am Anfang seines Werkes aussprach, dass er von den Göttern nicht zu sagen wisse, ob sie seien oder nicht seien[8]), war die gewiss nicht bloss von einem einzelnen gezogene Konsequenz aus der

---

[1]) S. o. *[990₃]*.

[2]) Meuss, Phil. Jbb. CXLV 1892 232 f. Bisweilen scheint Thuk. stillschweigend gegen die Annahme des göttlichen Eingreifens zu polemisieren; vgl. Schmid, Rh. M. L 1895 310 f.

[3]) Die Spaltung, in der sich die gebildete athenische Gesellschaft in dieser Beziehung befand, spricht sich namentlich bei Eurip., dem zuverlässigsten Darsteller dieser Gesellschaft aus. Bei Aisch. hatte Agamemnon mit den Worten (*Ag.* 160) *Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ* die Gottheit 'als unbestimmtes Ziel der Ahnung und des Glaubens hingestellt' (Steusloff, Zeus u. die Gotth. bei Aesch. S. 31). Von den euripideischen Nachahmungen dieses Verses (E. Müller, *Deor. contempt.* 13 f.) ist *Ἡρ. μαιν.* 1250 K. durch die Verzweiflung des sterbenden Helden z. T. motiviert, aber *fr.* 480 (aus der *Μελαν. σοφῇ*) *Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεύς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ* enthält einen offenen Gegensatz gegen den Götterglauben. Vgl. dagegen *fr.* 991 *ἀλλ' ἔστι, κεἴ τις ἐγγελᾷ λόγῳ, Ζεὺς καὶ θεοὶ βρότεια λεύσσοντες πάθη.* Zweifel an der Existenz der Götter sammelt L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I 75.

[4]) 'Sie waschen Kot mit Kot ab', sagt z. B. Herakleitos von denen, die Reinigungsopfer darbringen: Bernays, Theophr. 190 ff.

[5]) Derselbe lässt freilich andererseits auch teleologische Ansichten aussprechen *[s. o. 1052₄]*: wieder eine Warnung, dass die Ansichten der Helden nicht denen des Dichters gleichgestellt werden dürfen.

[6]) Z. B. Eur. *fr.* 900 f.; vgl. *Adesp. TGF*[2] 859₉₉. Aber auch ausserhalb Athens sind Ansichten dieser Art weit verbreitet; sie äussern sich anfangs bisweilen in seltsam widerspruchsvoller Weise. *Theogn.* 731—742 hebt in einem Gebet an Zeus die Ungerechtigkeit des Erbfluches *[vgl. o. 1003₄; 1007₄]* hervor.

[7]) Z. B. Eur. *fr.* 286. Ueb. ähnliche Lehren des Thrasymachos s. Zeller, Gr. Phil. I[5] 1133₂.

[8]) Plat. *Theait.* 17 S. 162 d; Diog. Laert. 9₅₁ u. aa.

Lehre von der Relativität aller Erkenntnis. In der Tragödie Sisyphos, die dem Kritias oder auch dem Euripides zugeschrieben wurde, lesen wir die ausführliche Begründung des unhistorischen Satzes, dass die Religion die Erfindung eines klugen Egoisten sei [1]).

Fassen wir die verschiedenen Züge, die uns bei der Betrachtung der religiösen Zustände im V. und VI. Jahrhundert aufgestossen sind, zusammen, so gewinnen wir das Bild einer Zeit, die in mancher Beziehung mit der heutigen Ähnlichkeit hat. Wie alle grossen Perioden ist die griechische Blütezeit auch auf religiösem Gebiet eine Zeit unvermittelter Gegensätze, die sich sowohl bekämpfen, als auch vermischen, also eine Zeit unruhiger Gärung. Glauben, Aberglauben, Unglauben treten in allen, auch den schroffsten Formen hervor. Bei dem geistigen Durchschnitt, der in der Demokratie eine besonders grosse Bedeutung hat, überwiegt die Stimmung aufgeklärter, aber nicht gleichgültiger Frömmigkeit; unter ihm steht eine Schicht, in der noch wüster Aberglaube vorherrscht, über und neben ihm eine andere, die sich von der Religion abgewendet und z. T. in der Philosophie eine ihren Bedürfnissen besser entsprechende Lösung der das Menschenherz bewegenden Fragen gefunden hat, die aber z. T. auch jedes sittlichen Haltes entbehrt. Denn auch solche gab es, das liegt in der Natur der Sache und wird auch durch die sittliche Verwilderung, die nach den berühmten Schilderungen des Thukydides [2]) infolge des grossen Krieges und der Pest eintrat, bewiesen; denn wenngleich der beständige Anblick des Elends auch den Starken, wenn er ihm wehrlos gegenübersteht, schwindlig machen kann, so ist der sittlich Schwache dieser Gefahr doch weit eher ausgesetzt. — Natürlich hat die gläubige Mehrheit die Fehler dieser Schwächlinge auch die ungläubigen Philosophen und Philosophenschüler entgelten lassen. Wie alle Gesellschaften, in der die gläubige herrschende Masse sich in ihrem Glauben durch eine geistig überragende Minderheit bedroht fühlt, ist auch das Athen des Perikles und Demosthenes der Schauplatz erbitterter religiöser Verfolgungen gewesen. Man pflegt in ihnen jetzt ein Zeichen der Kraft des Volkes zu sehen, das sich seine Götter nicht rauben lassen wollte. Grade das Gegenteil ist richtig. Nicht für alle Religionen, aber für die, für welche es bestimmt ist, für die, welche die Künstler geschaffen haben, gilt das Wort des Dichters, dass heilige Mordsucht keine Flamme schürte. So mächtig in mancher Beziehung die Götter Homers in dem Athen des V. Jahrhunderts noch waren, so zeigt sich hier doch der Anfang ihres Endes: denen, die diese Götter mit dem Giftbecher schützen wollten, waren diese ebenso fremd, wie es der Gott der Liebe denen ist, die sein Reich mit Feuer und Schwert verbreiten: im Christentum wie in der Religion der Kunst kann die Unduldsamkeit erst beginnen, wenn die Gottesvorstellungen aufgehört haben, eine geistige Macht zu sein. Natürlich ertrug der Durchschnittsbürger die Vernachlässigung des praktischen Kultus [3]) weit schwerer als theoretische Gottesleugnung, die ihm weniger gefährlich dünkte, weil

[1]) *TGF*² S. 771.

[2]) Thuk. 2_{52}; 3_{82} f.

[3]) Beschädigung göttlichen Eigentums wurde — bisweilen sogar an Kindern — mit dem Tode bestraft, Ail. *v h* 5_{16} f.

sie ihm ferner stand[1]); namentlich die Profanation oder die Verspottung der Mysterien hat zu einer Reihe von Prozessen, z. B. gegen Aischylos und Andokides Anlass gegeben. Kam indessen eine gegen die herrschende Göttervorstellung verstossende Ansicht zur Kenntnis weiterer Kreise, so wurde sie ebenso verurteilt, wie die Verletzung der religiösen Institutionen. Die Anfangsworte der *Μελανίππη ἡ σοφή* erregten so grossen Anstoss, dass Euripides vielleicht deshalb das Stück umarbeitete[2]). In dem aufgeklärten Athen sind nahezu alle selbständigen Denker des V. und IV. Jahrhunderts vor Gericht gestellt und meist auch verurteilt worden[3]). Nun ist freilich ein Teil dieser Anklagen in Wahrheit nicht aus religiösen, sondern aus politischen[4]) oder noch niedrigeren, persönlichen Beweggründen erfolgt; dies kann jedoch das Urteil über diese traurige Seite der griechischen Kultur auch auf ihrem Höhepunkt nicht günstiger stimmen. Zu allen Zeiten haben die Strafen auf Majestäts- und Religionsvergehen neben anderen üblen Wirkungen auch die gehabt, ein bequemes Mittel zur Befriedigung gemeiner Rachsucht abzugeben; es wäre nicht so oft angewendet, wenn die Feigheit nicht darin das sicherste Mittel erblickt hätte, sich eines gefährlichen Gegners zu entledigen. — Hat Griechenland diese üble Seite seiner untergehenden Religion ertragen müssen, so scheint ihm dagegen eine andere, die gewöhnlich mit ihr verbunden ist, erspart geblieben zu sein: das Simulantentum. Die attische Komödie, die doch das gesamte Leben, soweit es an die Öffentlichkeit tritt, vor ihr Forum zieht, hat keinen Tartüff. Hier hatten die Gesetzgebung und selbst die Religion der früheren Zeiten vorgebaut, indem sie nichts als die pünktliche Vollziehung der üblichen Opfer verlangten, das Übermass des Kultus aber ebenso verurteilten wie die Vernachlässigung.

b) Übersicht über die Götterwelt.

1. Das Wesen der Götter. Der Götterstaat.

290. Von den vorhergehenden religionsgeschichtlichen Perioden hatte die Religion der Kunst eine unübersehbare Menge einzelner Dämonen als Erbe erhalten. Wo eine unerklärliche Kraft verhanden war oder vorhanden zu sein schien, wurde das Walten eines solchen Dämons angenommen: daran haben die Dichter nichts geändert. Auch später noch,

[1]) L. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. II 24 ff.

[2]) Eur. *fr.* 480; vgl. Decharme, *Eur.* 27.

[3]) Eine Aufzählung bei Ios. *contra Ap.* 2_{37}. Diagoras v. Melos wurde verfolgt, weil er *λόγῳ περὶ τὰ ἀλλότρια ἱερὰ καὶ ἑορτὰς ἠσέβει* (Lys. 6_{17}; vgl. Sch. Arstph. *ὄρν.* 1073; Diod. Sic. 13_{6}), Anaxagoras, *διότι τὸν ἥλιον μυδρὸν ἔλεγε διάπυρον* (Diog. Laert. 2_{12}; vgl. Plut. *Per.* 31 f.; *Nik.* 23; Diod. 12_{39}; anderes bei Zeller I[5] 975_{4}; 1018_{5}). Protagoras wegen des Anfangs seiner Schrift (s. o. *[1056_{6}]*; vgl. Zeller I[5] 1053_{2}), Sokrates wegen der Verwerfung der Staatsgötter und der Einführung von *καινὰ δαιμόνια* (worunter nicht eine neue Mantik zu verstehen ist, wie Wetzel, 'Haben die Ankläger des Sokr. wirklich behauptet, dass er neue Götter einführe?' Braunsb., Progr. 1899 meint; s. dag. Döring, Wschr. f. kl. Phil. XVI 1899 912 ff.), Stilpon, weil er geleugnet, dass Athena ein Gott sei (Diog. Laert. 2_{116}), Theodoros, wie es scheint, wegen angeblicher Verspottung der eleusinischen Mysterien (ebd. 2_{101}) u. s. w. Letzterer wurde durch Demetrios Phalereus gerettet, und Theophrastos, hatte nicht allein das seinem Lehrer Aristoteles versagte Glück, freigesprochen zu werden, sondern es wäre sogar der Ankläger beinahe verurteilt worden (Diog. Laert. 5_{37}). Sonst werden gewöhnlich schwere Strafen verhängt, in mehreren Fällen die Todesstrafe.

[4]) Wie dies hinsichtlich des Prozesses gegen Sokrates namentlich F. Beyschlag, Die Ankl. des Sokr., Progr., Neustadt a. d. H. 1900 behauptet.

als die Kunst die Religion von Grund aus umgestaltet hatte, wird diese Definition immer wieder ausgesprochen[1]). Die griechischen Gottheiten sind stets personifizierte Kräfte geblieben. Solche Personifikation ist bis zu einem gewissen Grad durch die Sprache gegeben, und auch wir bedienen uns ihrer fortwährend, aber meist teils in abgeblassten Wendungen, bei denen wir uns der Begriffsübertragung nicht mehr bewusst sind, teils in kühner Gleichnisrede, bei der wir sie nicht vergessen: dem Griechen dagegen ist es eigentümlich, der in der Personifikation liegenden Metonymie gleichzeitig eingedenk sein und sie vergessen zu können. Die griechischen Personifikationen besitzen daher eine in weit höherem Grade ausgebildete Doppelnatur als die unsrigen: es wird von ihnen — was oft das Urteil selbst von Kennern des Altertums irregeführt hat — unbedenklich in demselben Atemzug ausgesagt, was teils nur von dem personifizierten Ding, teils nur von der Person, die aus dem Ding gestaltet ist, gilt.

Natürlich ist nun das persönliche und das nichtpersönliche Element nicht bei allen göttlichen Wesen in gleichem Verhältnis gemischt. Im allgemeinen hat die Kunst das erstere ausserordentlich verstärkt; aber wie sie das letztere nicht unterdrückt hat, so hat sie jenes erstere nicht geschaffen. Schon in den ältesten Schichten der griechischen Religion finden wir persönlich ausgestaltete Wesen verehrt; ihnen werden Kultnamen gegeben, die auf ganz persönliche Eigenschaften hinweisen. Aus diesen Kultnamen entwickeln sich dann neue göttliche Wesen, die also schon im Namen als Persönlichkeiten erscheinen. Aber freilich ist dies nicht die einzige Art der seit alter Zeit vorhandenen Namen; es gibt daneben zahlreiche, die indirekt oder auch unmittelbar die Kraft bezeichnen, die man in dem Numen verehrte. Indirekt kann auf die Funktion hingewiesen werden zunächst durch die Bezeichnung des natürlichen Objektes, in dem oder von dem aus diese Kraft sich bethätigt. Das ist der Fall bei allen Gottheiten, die nach Bäumen, Blumen, Bergen[2]) und Felsen, Quellen und Flüssen[3]),

[1]) Was Menandr. (Mein. IV S. 144), sagt *τὸ κρατοῦν γὰρ πᾶν νομίζεται θεός*, ist in der That fast während der gesamten Entwickelung der griechischen Religion Prinzip der Götterentstehung gewesen.

[2]) Die Poesie mit wenigen späten Ausnahmen und ebenso die ältere bildende Kunst kennen zwar Bergnymphen (Hsd. *Θ* 130; vgl. o. *[827_2]*), aber nicht eigentliche Berggottheiten; Atlas ist, wie schon sein N. (= *Ἀτάλας*; üb. den Schwund des *α* s. Hirt, Indogerm. Forsch. VII 1897 147) 'Träger' (? s. o. *[382_{13}]*) oder der 'gleichschwer Tragende' (Usener, Göttern. 40), zeigt, ursprünglich Himmelsträger gewesen und erst nachträglich als man sich gewöhnte, die Berge als Himmelssäulen zu betrachten (Pind. *P* 1_{19} *κίων οὐρανία . . . Αἴτνη*), Berg geworden. Aber die alexandrinische und römische Zeit (Wieseler, GGN 1876 53—85) hat (trotz Gerber, Berge in der Poesie u. Kunst d. Griech., München, Diss. 1882; Philol. Jbb. Suppl. XIII 1884 300 ff.) auch Berge und Felsen, die in der älteren Zeit öfters als versteinerte Menschen galten *[996_3]*, personifiziert, und zwar oft als bärtige oder auch (trotz Panofka, Mon ber. BAW 1851 128) unbärtige Männer, bisweilen als Greise (vgl. Ov. *M* 11_{157} *<Tmolus> monte suo senior; γέρων Κιθαιρών*, Nonn. *D* 25_{15}; 44_{143}. Nach Philon bei Euseb. *pr. ev.* I 10_6 H. scheint es auch in der phoinikischen Litteratur Personifikationen von Bergen gegeben zu haben.

[3]) Krause, Mus., Graz. u. s. w., Halle 1871 207—228. Ueber die Stiergestalt der Flüsse, die Gerber, Philol. Jbb. Suppl. XIII 1884 276 zweifelnd auf die Fruchtbarkeit bezieht, s. o. *[820_4]* u. *[§ 293]*. — Auch das Meer wird personifiziert, sowohl als Thalassa (T. des Aither und der Hemera, Hyg. *f. prooem.* 26_9; M. des Aigaion, Ion *ἐν διθυρ.* bei Sch. Ap. Rh. 1_{1165}; M. der Telchinen, Diod. 5_{55}; M. der Aphrodite, *AP* IX 386_3; im Poseidontempel auf dem Isthmion war Thal. abgebildet *ἀνέχουσα Ἀφροδίτην παῖδα*, Paus. II 1_8; vgl. auch Arstd. I 46 Ddf.) als auch als Pontos (nach Hsd. *Θ* 131 von Ge *ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου* geboren. V. des Nereus u. [von Ge] des Thaumas, Phorkys, der Keto u. Eurybie, ebd. 233 ff.

Städten und Ländern[1]) heissen, sowie bei den Personifikationen der meteorologischen und astronomischen Erscheinungen. Später ist auch die Natur, Physis[2]), selbst personifiziert worden, doch tritt das schon aus diesem Kreis heraus. Unter den übrigen hier aufgezählten Gruppen von Gottheiten nehmen die nach Bergen, Flüssen, Städten und Ländern genannten eine besondere Stellung ein und verbreiten eben deshalb über das Wesen der andern Licht: was nämlich sonst Ausnahme bleibt, ist bei ihnen Regel; die Stätte heisst in alter Zeit wie der Gott, der an ihr waltet (§ 258). Der Gottesnamen ist ursprünglich das Frühere; erst später hat man nach dem Muster dieser mit dem Orte gleichnamigen alten Gottheiten frei auch solche Lokale personifiziert, deren Namen nicht mit Gottesbezeichnungen übereinstimmten. Diese sind dann blasse Schemen geblieben, und zuletzt sind dann auch die meisten alten Lokalgötter verblasst; hatte sich von dem eponymen Gott eines Gewässers oder Gebirges ein Heros abgespalten, so ist dieser oft nachträglich, z. B. durch einen Verwandlungsmythos mit dem ihm gleichnamigen Naturobjekt in Verbindung gesetzt worden, was dann wiederum zu mancherlei freien Nachahmungen reizte. Dieser ganze komplizierte Umbildungsprozess beginnt allerdings früh, Asia und Hellas z. B. lassen sich bis in die Zeit der Perserkriege[3]), Delos[4]) bis in die peisistrateische Zeit verfolgen. Aber wie die alte Benennungsweise, so ist auch die alte Vorstellung von der Lokalgottheit nie ganz verschwunden: die Stadtgöttin von Athen z. B. hat als Vertreterin ihrer Stadt eine blasse Personifikation neben sich nicht recht geduldet[5]). Ebenso erklären sich nun auch die übrigen Gruppen von Gottheiten. Pflanzen, Bäume, Himmelsgegenden[6]), Himmelserscheinungen[7]), Gestirne empfangen teils ebenfalls ihre Bezeichnung von dem in ihnen angenommenen Numen, teils leihen sie diesem ihren Namen: in beiden Fällen deckt sich das Numen nicht mit dem natürlichen Objekt oder Phaenomen, dessen Namen es trägt; es kann zwar mit ihm als gleich, sofort darauf aber als von ihm verschieden empfunden werden. Natürlich ist diese Fähigkeit nicht absolut; hatte die Persönlichkeit des Numens eine gewisse Selbständigkeit erlangt, so konnte der Fall eintreten, dass es von dem Objekt, zu dem es eigentlich gehörte, entweder vollständig

V. des Aigaion nach *Titanom. fr.* 2 K. von Ge). Vgl. üb. Personifikationen des Meeres Gerber, Philol Jbb. Suppl. XIII 1884 266, der auch hier in der Skepsis zu weit geht. — Ueb. den metonymischen Gebrauch von *Ἀμφιτρίτη, Θέτις* u. s. w. als Meer s. u. *[1062 ₁]*.

[1]) Vgl. über alle diese Lokalnumina O. Schultz, Die Ortsgotth. in d. griech. u. röm. Kunst, Berl. Stud. VIII (1889) Heft 3.

[2]) Sie erscheint z. B. auf der Apotheose Homers (*IGSI* 1295); Orph. *h* 10.

[3]) Aisch. *Pers.* 181 ff.; über die Darstellung der Dareiosvase s. Gerhard, Arch. Anz. XII 1854 483 f.; Stephani, *Compte rendu* 1862 141₁; Heydemann, *Ann. d. i.* XLV 1873 20—52 (*Mon. d. i.* IX₅₀ f.); vgl. Sauer, Das Göttergericht über Asia und Hellas, aus der Anomia S. 96—113. — *Euphranor fecit ... et Virtutem et Graeciam*, Plin. 34₇₈.

[4]) Hom. *h* 1₅₁ ff.; vgl. Pind. *fr.* 87 f. Sie hatte auf der Insel einen Kult, Dittenberger, *Syll.* II² 588₁₇₃.

[5]) Dagegen gehen auf Athena in Athen die Darstellungsformen über, die bei den jüngeren Lokalpersonifikationen üblich waren; sie erhält z. B. als Gegenstück eine Tyche, Furtwängler, Interm. 22.

[6]) Nonnos *D* 41₂₈₂ ff. nennt als Harmonias Dienerinnen Antolie, Dysis (*θρέπτειρα Σελήνης*), Mesembrias, Arktos, welche die Pforten des Euros, Zephyros, Notos und Boreas bewachen.

[7]) Die Arkader opfern nach Paus. VIII 29₁ den Blitzen (s. über diese Personifikation o. *[727₅]*; die spätere Kunst stellt den Blitz als einen herabstürzenden Knaben mit dem

oder doch so weit getrennt wurde, dass ein nachträglicher Übergang in dasselbe angenommen werden zu müssen schien. Das ist der Ursprung vieler Verwandlungssagen. Es ist zwar nicht unmöglich, dass einzelne derselben bis in die Zeit des Dämonenglaubens hinaufreichen, denn schon damals konnte die Kluft zwischen den beiden mit demselben Namen bezeichneten Begriffen so gross werden, dass man daran dachte, sie gewaltsam zu überbrücken; aber die meisten Sagen von solchen Metamorphosen kamen doch erst auf, nachdem die Dichtung der klassischen Zeit die göttlichen und heroischen Persönlichkeiten so lebensvoll gestaltet hatte, dass Person und Sache nicht mehr zusammenzupassen schienen. Nach dem Muster dieser noch an alte mythische Gestalten anknüpfenden Sagen sind dann andere ganz frei erfunden, und so entstand jene unübersehbare Fülle von Verwandlungsgeschichten[1]), die uns namentlich seit der alexandrinischen Zeit entgegentreten. Sie leiten den Verfall der bis dahin herrschenden Vorstellungen ein und bezeugen ihn: denn die Blütezeit hat zwar nicht ganz diesen Zweig der Sage zu pflegen verschmäht, aber im ganzen war sie doch zu ernst, an rein märchenhaften Wundergeschichten besonderen Gefallen zu finden: auch griff sie nicht zu dem später beliebten Aushilfemittel, dass das Objekt nach der Person, also z. B. die Sonne *ἥλιος* nach dem Menschen *Ἥλιος* genannt sein sollte. Vielmehr wurde die Spannkraft dieser Begriffe verstärkt, so dass die auseinander strebenden Vorstellungen in ihnen zusammengehalten wurden. Hier liegen nun schon drei Bedeutungen vor, die sich fortwährend vermischen und wieder sondern: Helios ist erstens, was sein Namen sagt, die Sonne, zweitens die geheimnisvolle an der Sonne sich bethätigende Naturmacht und drittens eine Person, mit der man diese Naturmacht vergleicht. Nicht diese Begriffsübertragung, aber die Leichtigkeit, mit der sie jeden Augenblick rückgängig gemacht werden kann, erscheint dem modernen Gefühl befremdlich; es ist deshalb nicht unwichtig, daran zu erinnern, dass dieselbe Erscheinung sich bei den überwiegend persönlichen Gottheiten findet. Solche sind für uns und waren es gewiss, mindestens seit der Entwickelung

Blitz oder — wie die untergehenden Gestirne — mit der Fackel dar, CONZE, *Psych. imag.* 20), Donnern und Stürmen. Von den übrigen Himmelserscheinungen sind die Wolke (als Nephele) und der heitere Himmel (als Aithre oder Aigle) früh ganz persönlich gefasst. In diesem Zusammenhang darf auch an Galene, die Wind- und Meeresstille (Nereide, Hsd. Θ 244; Eur. *Hel.* 1458; *AP* 7_{668}; GERHARD, Ant. Bildw. 222_{54}; HEYDEMANN, *Comment. in hon.* MOMMS. 171 no. 7 A. 31) erinnert werden.

[1]) Ueber antike Sammlungen dieser Metamorphosen s. o. */S. 6/*. Eine kleinere Zusammenstellung bietet Hyg. *f.* 198—206. Viele dieser Geschichten sind bereits früher */bes. 780 ff.; vgl. 996 4/* erwähnt; hier mögen noch einige charakteristische, die der in dieser Beziehung sehr fruchtbare Nonnos erzählt, folgen. Dionysos' Genosse Kissos wird in Epheu verwandelt (Nonn. 10_{401} ff.), Pithos, der Diener des Botrys und Bakchos, in ein Fass (ebd. 20_{127}); Kalamos, des Flussgottes Maiandros S., wird, als sein zärtlich geliebter Genosse Karpos beim Baden ertrunken ist, zum Halme, während sein Freund in der Feldfrucht fortlebt (Nonn. *D* $11_{370-481}$; vgl. Intp. Serv. *VE* 5_{48}). Der Thraker Ampelos, S. eines Satyrs und einer Nymphe, der, als er beim Traubenpflücken gestürzt ist, nach Ov. *F* 3_{407} ff. zum Sternbild Vindemiator wird, verwandelt sich bei Nonn. *D* 10_{175}—11_{355} (CREUZER, Symb. III[1] 241; 437 ff; KOEHLER, Nonn. Dion. 23—25; man vergleicht auch Himer. *or.* 9_4 S. 66 DÜBN., wo es nach Erwähnung von Dionysos' Tod durch die Titanen heisst: *ἄμπελος δ' ἦν κατηφὴς καὶ σκυθρωπὸς οἶνος καὶ βότρυς ὥσπερ δακρύων*; über die Marmorgruppe im Brit. Mus. s. MÜLLER-WIESELER zu II XXXII 371) in eine Weinrebe. — Ueber Staphylos vgl. Nonn. *D* 43_{60}; KÖHLER 75.

der Kunstreligion, auch für die Griechen Demeter, Dionysos und Poseidon: nichtsdestoweniger bezeichnen die Namen dieser Gottheiten zugleich erstens die Kraft, die sich beim Wachsen des Getreides, des Weinstocks, beim Wogen des Meeres bethätigt [1]), und zweitens diese Objekte selbst [2]). Neben der Freiheit, mit der die Dichter dasselbe Gebiet durch verschiedene Gottheiten bezeichnen [3]), fällt auch hier die Leichtigkeit auf, mit der die widersprechenden Vorstellungen sich vereinigen: 'dies wisse Gaia und der breite Uranos darüber', heisst es in der homerischen Beteuerungsformel [4]). Insbesondere wurden die Farben der natürlichen Gegenstände ohne weiteres ihren Personifikationen beigelegt: weil das Getreide auf gelbroten Halmen steht, heisst Demeter *ξανθή* [5]) und *φοινικόπεζα* [6]); dasselbe Beiwort charakterisiert sie als Person und als Pflanze. Es kann demnach der Namen eines persönlichen Wesens die Bedeutung erstens einer Natur-

---

[1]) Es ist also eine richtige Anschauung, von der aus die Stoiker zu ihren oft verkehrten Mythendeutungen gelangen; vgl. Plut. *Is.* 40 *καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τὸ μὲν γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον Διόνυσον εἶναι λέγουσι, τὸ πληκτικὸν δὲ καὶ διαιρετικὸν Ἡρακλέα, τὸ δὲ δεκτικὸν Ἄμμωνα, Δήμητραν δὲ καὶ Κόρην τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον, Ποσειδῶνα δὲ τὸ διὰ τῆς θαλάττης.*

[2]) Das Alter dieses Gebrauches, den S. Reichenberger, Entw. des metonym. Gebrauches von Göttern. in der griech. Poesie bis zum Ende des alexandrinischen Zeitalters, Karlsr. 1891 ausführlich, aber einseitig vom grammatischen Gesichtspunkt aus behandelt hat, lässt sich im einzelnen Fall meist schwer feststellen, weil nicht nur die häufigen Genetivverbindungen, wie *Ἀμφιτρίτης κῦμα* (Orakel bei Aisch. 3_{112}), *Δημήτερος ἀκτή* (*N* 322; *Φ* 76; Hsd. *ἐ κ ἡ* 466) und die ebenso häufigen Attribute nach Art von *Δημήτηρ φοινικόπεζα* *[A. 6]*, sondern auch zahlreiche Verbindungen im Satze die doppelte Auffassung zulassen. Alle diese Fälle sind im folgenden nur so weit berücksichtigt, als aus anderen Gründen Katachrese sehr wahrscheinlich wird. *Ἥφαιστος* 'Feuer' (neben dem gewöhnlichen *φλὸξ Ἡφαίστοιο*, *ω* 71; *I* 468; *P* 88 u. s. w.) findet sich zuerst *B* 426; 'Homer' *EGF* 74_{14}; später sehr oft, z. B. bei Emped. *fr.* 96_{2} M. = 98_{2} D.; Soph. *Antig.* 122; 100; *AP* IX 34_{4}; 425_{3}; XIV 21; 53_{1}; 54_{3}; vgl. auch Pind. *P* 1_{25}; 3_{40}. *Δημήτηρ* für 'Getreide' scheint in einem Orakel bei Hdt. 7_{141} vorzukommen. Ausdrücke wie *Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν* *[s. o.]*, *Δημήτηρ καρποφόρος* (Arstph. *βάτρ.* 382), *βίος Δημήτριος* (Aisch. *fr.* 44_{5}) haben die Katachrese vorbereitet. Spätere gebrauchen den N. auch, um 'Brot' (Opp. *h* 3_{463}; Serv. V*A* 1_{171}; Intp. Serv. V*A* 1_{177}) zu bezeichnen. Ueber *νύμφη* (meist Plural.) = Wasser s. Reichenberger 42 u. o. *[827_{1}]*. Pallas = 'Oel' ist bei griechischen Dichtern sehr selten: Reichenberger S. 9 zitiert nur *AP* XIV 53_{1}; häufiger gebrauchen die Römer Minerva in in diesem Sinn. Poseidon ist erst aus jüngerer (Nägelsbach, Nachhom. Theol. 120) Zeit (*AP app.* 283_{3}?; Nonn. *D* 24_{20}; römisch Neptunus) nachweisbar. Hier ist diese Katachrese überhaupt viel häufiger; indessen scheint sie uralt. In der Kunstdichtung der Blütezeit finden sich zwar nur wenig Spuren, aber besonders im hieratischen Orakelstil, der doch konservativ zu sein pflegt; auch Acheloos für 'Wasser' wird so zu erklären sein. Natürlich spricht dies nur für das Alter des metonymischen Gebrauchs im allgemeinen, nicht im einzelnen Fall.

[3]) Neben Thalassa, Pontos *[o. 1059_{2}]* und Poseidon ist für 'Meer' üblich: 1) Triton (*AP* VI 65_{7}; Suid. *Τρίτωνος*); 2) Amphitrite (Opp. *h* 1_{343}; $_{423}$; Dion. *P* 53; 99; Ov. *M* 1_{14}; Reichenberger S. 102); 3) Thetis (V*E* 4_{32}; Luc. *Ph.* 1_{554}; 2_{588}; Mart. X 30_{11}; Stat. *s* IV 6_{18}; Claud. 33_{149}); 4) Nereus (Tib. IV 1_{58}; Ov. *h* 9_{14}; *M* 1_{187}; Lucan. *Phars.* 2_{713} u. s. w.).

[4]) *O* 36. Hahn, Zeus in d. *Ilias*, Stett., Progr. 1889 4 urteilt m. E. nicht richtig über die Stelle. Aehnliches Zusammentreffen des eigentlichen und katachrestischen Gebrauches findet sich oft; z. B. *Σ* 399 *Εὐρυνόμη θυγάτηρ ἀψορρόου Ὠκεανοῖο.*

[5]) *E* 500; Hom. *h* 5_{302}; Orph. *fr.* 14_{2}; *Lith.* 594. Vgl. *ξανθοκόμος*, Nonn. *D* 11_{395}; *ξανθοφυής*, ebd. 6_{113}; *σταχυηκόμος*, ebd. 1_{104}; *σταχυηπλόκαμος*, Orph. *L* 242. S. auch Serv. V*A* 1[illegible] (myth. Vat. III 7_{1}) *flava dicitur propter aristarum colorem in maturitate.* — *Ξανθή* heisst auch Persephone, Simon. *fr.* 124 b B[4].

[6]) Pind. *O* 6_{94}. Ebenso sind zu beurteilen *Θέτις ἀργυρόπεζα* (*A* 538; 556; *I* 410; *Π* 222; 574; *Σ* 127; 146; 369; 381; *T* 28; *Ω* 89; 120; Hsd. *Θ* 1006 u. s. w.), *Ποσειδῶν Κυανοχαίτης* oder *Κυανοχαῖτα* (*N* 563; *Ξ* 390; *O* 174; *Υ* 144; *γ* 6; *ι* 528; 536; Hsd. *Θ* 278; Orph. *fr.* 2_{2}; $_{46}$ u. s. w.), Eos *ῥοδοδάκτυλος*, *ῥοδόπεπλος* (Qu. Sm. 3_{608}), *ῥοδόπηχυς*, *ῥοδοστεφής* (Nonn. *D* 34_{106}; 48_{681}), *ῥοδόσφυρος* (Qu. Sm. 1_{138}; *h. mag.* 2 [Abel, *Orph.* S. 288] $_{21}$; vgl. o. *[266_{8}]*). S. über diese Bildungen im allgemeinen Cook, *Journ. Hell. stud.* XX 1900 4.

kraft und zweitens eines natürlichen Objektes erhalten; es kann ebenso der Namen eines natürlichen Objektes die sich in ihm bethätigende Kraft und dann ein persönliches Wesen bezeichnen. Ja es kann sich der Prozess der Bedeutungsübertragung bei derselben Gottheit in beiden Richtungen vollziehen. Der persönliche Dionysos bezeichnet den Wein[1]) und der Wein, *οἶνος*, wird Bezeichnung des Dionysos[2]). Man betrachtet gewöhnlich diese Bedeutungsübertragung als rhetorische Figur und ihre überaus häufige, für uns oft auffällige Anwendung als stilistische Eigentümlichkeit der antiken Dichtung. Das ist sie auch; aber sie ist ausserdem mehr, weil sie zugleich die Vorstellungen von den Göttern selbst einschneidend und nachhaltig beeinflusst hat. Der Grieche ist eigentlich zu keiner Zeit vollständig über die Anschauung des alten Dämonenglaubens hinausgekommen, dass die Gottheit ein Fluidum sei, das ein natürliches Objekt durchdringt, wie die Seele den animalischen Körper, und dass ihre Persönlichkeit eben darin wurzelt, dass sie die Seele des von ihr erfüllten Körpers ist.

Zweitens kann der Namen einer Gottheit auf ihre Funktion indirekt hinweisen, indem er die Zeit bezeichnet, in der dieselbe immer oder vorzugsweise eintritt. Dies ist zunächst bei denjenigen Gottheiten der Fall, die nach den natürlichen Zeitteilen heissen, also bei der Nyx, der Eos oder Hemera und den Horen[3]), die wenigstens später als Jahreszeiten oder auch als

---

[1]) Dieser zuerst bei Euripides und im gleichzeitigen Dithyrambos (Reichenberger 40 f.; 79) bezeugte, aber gewiss weit ältere Gebrauch ist keineswegs bloss eine Redefigur. Die Quelle Kissusa bei Haliartos sollte weinartig sein, weil die Ammen dort den Dionysos gebadet (Plut. *Lys.* 28; vgl. über Weinquellen o. *[736$_3$]* u. unt. *[§ 304]*): man konnte sich also alles Ernstes den Körper des Gottes weinartig vorstellen.

[2]) Vgl. o. *[1038$_4$]*, Hsch. *Οἶνος Διόνυσος* und *CIG* 7462; 7466, wo *Οἶνος* freilich nicht notwendig den Weingott bezeichnet. Auf dem rf. Vb. bei Inghirami, *Mon. Etr.* V xxvi führt diesen N., wie es scheint, ein Satyr. — Als Vater *Θέοινος* wird Bakchos angeredet bei Aisch. *fr.* 382. Ganz irrig urteilt über diese Erscheinung, die er als umgekehrte Metonymie fasst, Reichenberger S. 8, wenn er sie eine bewusste Künstelei nennt.

[3]) Manche Spuren scheinen darauf zu führen, dass *ὥρα* einst auch 'Wetter' 'Unwetter' bedeutete (vgl. *tempus*, *tempestas*), und dass die Horen ursprünglich Wettergöttinnen waren. Man opfert ihnen in Athen bei Dürre, Philoch. *FHG* I 413$_{171}$ (Athen. XIV 72 656a; schwerlich sind die *ὡραῖα νεκύσια* [Hsch.; vgl. Eur. *hik.* 177] aus der Versöhnung der die Dürre verursachenden Toten *[831]* zu erklären). Sie schliessen mit der Wolke den Olymp (*E* 749 ff.); im Frühling, wenn das schöne Wetter beginnt, wird das Gemach der Horen aufgethan, Pind. *fr.* 75$_{14}$, und das offenbar aus älteren Liedern herübergenommene *πέπλους ἑννύμεναι δροσερούς* (Orph. *h* 43$_6$), das schon die *Kypr.* *fr.* 3 zu dem Bilde erweitern, dass die Horen mit den Chariten die Gewänder der Aphrodite weben, bezog sich vielleicht ursprünglich auf den Wolkenschleier. Vgl. das Weben der Nymphen, Krause, Mus., Graz., Horen, Nymphen S. 175. Jedenfalls aber müsste diese Bedeutung von *ὥρα* früh verschollen sein; vom Epos an bedeutet das Wort die regelmässig sich erneuernde Zeit und das, was sie bringt, also insbesondere Blumen und Früchte (so ist Demeter *ὡρηφόρος* Hom. *h* 5$_{54}$; $_{192}$; $_{492}$ zu erklären). Darauf lassen sich auch fast alle Funktionen der Horen im Mythos zurückführen. Sie bewachen die Himmelsthore *[o. 383$_{14}$]* und besorgen nach einer bei Späteren (Luk. *dial. deor.* 10 z. A.; Nonn. *D* 2$_{175}$; 11$_{487}$; 12$_1$; 38$_{298}$; 48$_{578}$; Ov. *M* 2$_{118}$; Val. Fl. 4$_{92}$; Stat. *Th.* 3$_{410}$) häufig auftretenden, aber mindestens bis in den Anfang der hellenistischen Zeit (ihm gehört das Original des von Petersen, Röm. Mitt. X 1895 70 ff. veröffentlichten Rlfs. an) hinaufreichenden Vorstellung die Rosse des Helios, dessen Töchter von Selene Qu. Sm. 10$_{337}$ sie nennt. Sie sind Spenderinnen der Blumen (*πολυάνθεμοι*, Pind. *O* 13$_{17}$; Orph. *h* 43$_3$), die sie für die Götter aus Floras Garten holen (Ov. *F* 5$_{200}$ ff.), aber auch der Früchte, z. B. des Weines (?mit den Charites? Panyas. *fr.* 13$_2$) und der Feige (Arstph. *εἰρ.* 1168). Als Wärterinnen an den Himmelsthoren versorgen sie auch Heras und Athenas Rosse bei deren Heimkehr (Θ 433); dass sie *πολύοδμοι* heissen (Orph. *h* 43$_4$) und in duftenden Quellen baden (Theokr. *id.* 1$_{50}$), bezieht sich wohl auf die Blumengöttinnen. Ferner erscheinen sie auch

Stunden gefasst werden. Wie bei den bestimmten Gottheiten hat man auch hier, der Physis entsprechend, eine allgemeine Gottheit der Zeit geschaffen, den Chronos[1]), der dem persönlichen Kronos[2]) oder auch dem Herakles[3]) gleichgesetzt wird. Hier liegen nun vier verschiedene Bedeutungen neben einander, denn *Χρόνος* bezeichnet nicht allein die Zeit, die sich in ihr offenbarende Macht und deren Personifikation, sondern zugleich auch das natürliche Objekt, an dem der Verlauf der Zeit erkannt wird: den Fixsternhimmel[4]). Überhaupt gilt von diesen Zeitgottheiten — wie von allen im folgenden zu besprechenden Gottheiten — dasselbe, was

als Geberinnen der jugendlichen Schönheit: wohl in diesem Sinn heisst es, dass sie Hera erzogen (Olen bei Paus. II 13_{2}). Dass man sie als Personifikationen bestimmter Zeitabschnitte differenzierte, lässt sich vor der hellenistischen Zeit wenigstens mit Sicherheit nicht nachweisen; später bezog man auf sie ausser den 3 (später 4) Jahreszeiten und den Monaten *[o. 382_{1}]* die 12 Stunden; als solche führen sie bei Hyg. *f.* 183 nach den Ergänzungen von Robert, Wissowa und Blass (GGA 1899 546; anders Unger, Philol. XLVI 1888 234) die N. Auge (Frühlicht), Anatole, Musi[ce], G[y]mnasti[ca], N[y]mphe (mit Beziehung auf das Bad), Mesembria (sie erscheint mit Nyx, Eos, Hemera, Ge, Uranos im Triumphzug des Antiochos Epiphanes, Polyb. XXXI 3_{15}), Sponde, [M]elete, Acte (Mahlzeit?? *Δημήτερος ἀκτή*; *Arctos* schlägt Koehler, Nonn. *D* 83_{2} vor), Methe, Kypris, Dysis. Auch als die vier Lebensalter scheint man die Horen gedeutet zu haben: die verderbte Stelle der Qu. Sm. 10_{343} ist doch wohl mehr als ein blosser Vergleich. — Früh hat man die Horen, die Göttinnen der physischen Zeitordnung, zu Gottheiten auch der politischen Ordnung erhoben; in diesem Sinne heissen sie Eunomie (vgl. o. *[617_{1}]*, u. *[1080_{3}]* und über Demeter Eun. u. *[1066_{7}]*. *Εὐνομία σώτειρα*, Pind. *O* 9_{16}; E. allgemein verehrt nach [Demosth.] 25_{35}; E. auf rf. Vb., *Él. cér.* IV LXII), Dike und Eirene, die Töchter der Themis und des Zeus, Hsd. *Θ* 901 ff.; Pind. *O* 13_{6}; Apd. 1_{13}; Korn. *c* 29 S. 171 Os.; Orph. *h* 43_{1} f.; Hyg. *f.* 183 u. aa. Vgl. *PLG* III⁴ S. 734 *(fr. adesp.)*. Für Dike tritt einmal (Inschr. aus Perg. 324_{15}) Eustasie ein. — Die bildende Kunst hat die Horen oft dargestellt, namentlich an Statuen grösserer Gottheiten, z. B. am olympischen Zeusbild, Paus. V 11_{7}. Ueb. das Werk des Smilis im dortigen Heraion s. Paus. V 17_{1}, über den Ostgiebel des Parthenon Furtwängler, Mw. 247 f. — Im Kult erscheinen die Horen: 1) in Athen mit Helios und den Horen bei den Pyanopsien und Thargelien (Sch. Arstph. *Ἱππ.* 720; vgl. Porph. *abst.* 2_{7} und über die Thargelien Philoch. *FHG* I 413_{171} *[s. o.]*); dabei soll die *εἰρεσιώνη* getragen sein, die sonst als dem Apollon geweiht gilt, was Mommsen, Feste d. St. Athen S. 279 so erklärt, dass Apollon sie als Sonnengott empfing, Pfuhl, *Pomp. sacr.* 87 aber durch die Unterscheidung einer öffentlichen *εἰρεσιώνη* für Apollon und einer privaten für Helios und die Horen; 2) vielleicht in Eleusis; nach Orph. *h* 43_{7} spielen die Horen mit Persephone, was jedoch auch freie dichterische Allegorie sein kann; 3) in Argos, Paus. II 20_{5}; 4) Altar in Olympia mit Aphrodite, Paus. V 15_{3}; 5) vielleicht in Megalopolis, wo sie auf einer *τράπεζα* mit Apollon und Pan dargestellt waren, Paus. VIII 31_{3}. Ueber Verona s. *IGSI* 2309. Opuntischer Kult der Eunomia und Themis kann nicht mit Rapp bei Roscher, ML I 2741 aus Pind. *O* 9_{15} gefolgert werden. — Nach Zonas *AP* 6_{98} werden der Demeter *λικμαίῃ* und den Horen Aehren und Hülsenfrüchte geopfert. — Vgl. über die Horen im allgem. Krause, Musen, Graz., Horen, Nymph. 109—127 u. o. *[382_{1} ff.]*.

[1]) Allvater nennt ihn Pind. *O* 2_{17}; *ἄνακτα τὸν πάντων ὑπερβάλλοντα χρόνον μακάρων*, ders. *fr.* 33. Bakch. 13_{172} sagt *ὅ τε πανδ[α]μάτ[ωρ] Χρόνος τὸ καλῶς ἐργμενον αἰὲν ἀ[έξει]*; ähnlich Simon. *fr.* 176 *ὁ τοι Χρόνος ὀξὺς ὀδόντας* ('Zahn der Zeit') *πάντα καταψήχει καὶ τὰ βιαιότατα*. Vgl. Orph. *Λ*. 13. In der Grabschrift der bei Chaironeia Gefallenen, *CIA* II 1680, wird er angeredet *ὦ Χρόν]ε παντοίων θνητο[ῖς πανεπίσκοπε δαίμων]*. Bei Nonn. *D* 2_{423} sitzt Zeus auf dem *πτερόεντι Χρόνου τετράζυγι δίφρῳ*; ebd. 3_{197} ergreifen die Horen, die (ebd. 12_{15}) (wie insbes. Dike s. u. *[1080_{3}]*) T. des Chronos heissen, die *πέπλα Χρόνου*. Vgl. über ihn o. *[427; 431]*; v. Wilamowitz-Möllendorff, Herakl. II² 174 zu v. 779; Dieterich, Abrax. 81. Er erscheint auf der 'Apotheose des Homer', *IGSI* 1295. — Ausser Chronos ist auch Aion, Chronos' S., Eur. *Ἡρακλεῖδ.* 900, personifiziert worden, Orph. *εὐχ.* 28; Qu. Sm. 12_{194}; Nonn. *D* 7_{10}; Koehler, Nonn. *D* 14; v. Wilamowitz-Möllendorff, Her. II² 175. Ueber *Αἰών* in der phoinik. Myth. s. Euseb. *pr. ev.* I 10_{4} ff. H.

[2]) Diese der theogonischen Spekulation entstammende *[427; 429]* Gleichsetzung erscheint bisweilen später auch als volkstümliche Vorstellung. Vgl. die Inschrift aus Elateia (gute Zeit) *bull. corr. hell.* X 1886 368 *Πόντῳ ἱππομέδοντι Ποσειδῶνι Χρόνου υἱεῖ.*

[3]) S. o. *[427_{4}]*.

[4]) O. *[427_{4}; 608_{8}]*.

wir bei den Gottheiten der natürlichen Objekte kennen gelernt haben: sie sind, was ihr Namen sagt, und doch zugleich mehr. — Ausser den Teilen der absoluten Zeit werden aber auch die der menschlichen Lebenszeit vergöttert, insbesondere Geras[1]) und Hebe[2]). Endlich wird der einzelne Zeitpunkt, sofern er für ein Ereignis glücklich ist, der Kairos[3]), personifiziert. Dies berührt sich schon mit direkten Bezeichnungen der göttlichen Funktion.

Diese letzte Klasse, die rein funktionell bestimmten Götternamen, besteht, grammatisch betrachtet, aus den Bezeichnungen abstrakter Begriffe; und zwar sind es entweder Bezeichnungen von Eigenschaften und Zuständen oder von Handlungen. Im ersteren Fall sind die Namen gewöhnlich von Adjektiven, im letzteren von Verben abgeleitet. Beide Arten der 'abstrakten Götternamen', wie wir sie der Kürze wegen nennen wollen, gehören allen Perioden der griechischen Religionsgeschichte an. Man hat allerdings in neuerer Zeit teils die Auffassung dieser Namen als eigentlicher Abstrakta[4]), teils aber ihr Alter geleugnet. Diese formalen Abstrakta sollen teils feminine Adjektiva, teils aber Nomina agentis sein: das wird daraus gefolgert, dass sie ohne weiteres Verbindungen mit andern Götternamen eingehen können. So finden wir z. B. von altgriechischen Gottheiten Aphrodite als Euploia[5]), Nemesis (?)[6]) und Peitho[7]), Artemis als Peitho[8]), Euporia[9]), Eupraxia[10]), als Tyche von Städten[11]) und Eukleia[12]), welcher letztere Namen wenigstens möglicher

---

[1]) S. der Nyx, Hsd. Θ 225. Er tritt in der Sisyphossage *[1021₂]* und in dem Mythos von Herakles *[o. 454₈]* auf.

[2]) Nach dem o. *[126₃]* Bemerkten war sie in Phleius und Sikyon dem Dionysoskreis angegliedert; später ist, wahrscheinlich von Argos aus, ihre Zugehörigkeit zum Herakult durchgedrungen; vgl. o. *[472₇ ff.]*. Hier ist sie auch *[454₇]* mit Herakles, dem sie den Alexiares und Aniketos (Apd. 2_{160}) geboren haben soll, gepaart worden (Parodie des Epich. *Ἥβας γάμος* S. 98 ff. Kaib): mit ihm wurde sie am Kynosarges (Paus. I 19_3; vgl. die Sesselinschriften vom Theater *CIA* III 370; 374), in Kos (Korn. 31 S. 189 Os.) und an der von Mnaseas (*FHG* III 151_{11} = Ail. *h a* 18_{47}; vgl. o. *[454₇]*) gemeinten Kultstätte gemeinsam verehrt. Ein Kult der Hebe in Aixone wird aus *CIA* II 581 erschlossen. Ueber Hebe in der bildenden Kunst vgl. R. Kekulé, Hebe, eine archäol. Abh., Leipz. 1867; Gemmen bei Tassie Raspe I 110 ff.; Babelon, *Cat. cam.* 13_{16} T. II 16; über ihre Beflügelung Welcker, AD III 412 f.

[3]) Schon bei Sophokl., besonders in der *Elektra* (Plüss, Abergl. u. Rel. in Soph.' *El.*, Basel 1900 S. 6) wird der Moment fast als dämonische Potenz empfunden. Gleichzeitig tritt die erste wirkliche Personifikation auf: jüngsten S. des Zeus nannte ihn Ion, Paus. V 14_9; Lysippos hat ihn in Erz gebildet, Curtius, Arch. Ztg. XXXIII 1875 1 ff.; Overbeck, Plast. II⁴ 141 f.; über ein Msk., das ihn darstellt, s. O. Jahn, Sitz.b. SGW V 1853 51—59. Dieser der Tyche nahestehende Gott hatte einen Altar in Olympia, Paus. a. a. O.

[4]) So besonders Usener, der (wie vorher Schoemann, Griech. Altert. II 1859 134 ff.) diese abstrakten Gottesbezeichnungen (Göttern. 364—375) behandelt.

[5]) S. u. *[§ 300]*. Ueber die Göttin Euploia vgl. Welcker, AD III 248 ff.

[6]) Ein Priester der Urania Nemesis hat einen Theaterplatz, *CIA* III 289; vgl. ausser dem o. *[618₇; 1001₇]* Bemerkten die Anekdote über das Kultbild der Nemesis von Rhamnus, das eigentlich eine Aphr. gewesen sein sollte (Plin. *n h* 36_{17} *[o. 45₁₄]*. — Schwerlich m. R. hat Mercklin, Aphr.-Nemes. mit der Sandale, Dorp. 1854, eine Bronzestatue in diesem Sinn gedeutet).

[7]) Mytilene, *IGI* II 73_3 (mit Hermes); o. *[239₄ f.]*. Vgl. Orph. *h* 55_9 u. über Peitho unt. *[1073₁]*.

[8]) Argos, Paus. II 21_1.

[9]) Nach Hsch. *s v* in Rhodos. Ein Katalog der Horen bei (Hyg. *f.* 183) nannte — neben Pherusa (vgl. die Nereide, Σ 43; Hsd. Θ 248; Apd. 1_{11}) und Orth(os)ia (vgl. Artemis Orthosia) — Euporie.

[10]) Im sicilischen Tyndaris, *IGSI* 375. Vgl. Brunn, *Ann. d. i.* XXI 1849 264—269.

[11]) *Ἄρτεμις Τύχη Γερασῶν*, Head *h n* 665. Vgl. Furtwängler, Mw. 556; Gemmen II S. 156 T. xxxi 41; xxxix 11. Orph. *h* 72_2 f. redet Tyche an *Ἐνοδῖτις, . . . Ἄρτεμις ἡγεμόνη*.

[12]) S. o. *[617₁]*. Als Abstraktum fasst den N. Usener, Göttern. 369. S. jedoch u. *[§ 297]*.

Weise abstrakt zu fassen ist, Athena als Bia[1]), Pronoia[2]), Nike[3]), Hygieia[4]), Demokratia[5]), Demeter vielleicht als Eueteria[6]) und Eunomia[7]), Ge als Themis[8]), Hera als Euergesia[9]) und Euboia[10]) (= Eubosia?)[11]). Nach dem was früher über die Begriffsübertragung bemerkt ist, kann jedoch aus diesen Namen keineswegs gefolgert werden, dass sie persönlich gemeint seien. Es gibt zwar auch eine Athena Nikephoros[12]), und wie Zeus[13]), Demeter[14]) und andere Götter wird auch Athena mit der Nike dargestellt; diese Athena Nikephoros hätte hypokoristisch Nike genannt werden können, wenn es nicht bereits eine andere echte Athena Nike gegeben hätte[15]). An dieser

---

[1]) Lykophr. 520, von CIACERI als *la forza protrettrice di Atena* gedeutet.

[2]) In Delos s. o. *[242]*, wo im Druck Pronaia und Pronoia verwechselt sind.

[3]) Soph. *Phil.* 134; Eur. *Ion* 466 ff. *μὰ τὴν παρασπίζουσαν ἅρμασιν ποτε | Νίκην Ἀθάναν Ζηνὶ γηγενεῖς ἔπι*; ebd. 1536; Nonn. 27_{63}; Korn. *c* 20 S. 111 Os.; Eust. *Α* 698 S. 880_1; *Φ* 410 S. 1244_{26}. Kult in Rhodos, *IGI* I 20; Erythrai, DITTENBERGER, *Syll.* II[2] 600_{29}; Pergamon, v. SALLET, Zs. f. Num. X 1883 125; Megara, Paus. I 42_4; über die fälschlich sogen. Nike Apteros in Athen, die in der R. den Granatapfel, in der L. den Helm trug (nach BENNDORF, Festschrift zur 50jähr. Gründungsfeier d. arch. Inst., Wien 1879 17—47 als Hinweis auf die mit diesem Attribut dargestellte Athena von Side, die den Athenern in der Doppelschlacht an dem benachbarten Eurymedon geholfen habe) s. Heliod. bei Harpokr. (Suid. Phot.) *Νίκη Ἀθηνᾶ*; ausser an diesen und den o. *[25_1]* erwähnten Stellen erscheint die attische Athena Nike noch *CIA* II 471_{14}; 677_{38}; 677 A_{I15}; 681_8; 698 II_{15}; 699_{34}; 700_7 f.; 701_{I28}; 728_{I21}; KABBADIAS, Ἐφ. ἀρχ. 1897 173—194; vgl. auch BULLE bei ROSCHER, ML III 310. Athenas Beziehungen zu Nike scheinen alt, älter als die spezifisch attische Kultur: darauf weist, dass Nike T. des Pallas und der Styx heisst, Hsd. *Θ* 384 (FARNELL, *Cults of Gr. stat.* I 312; vgl. o. *[196_2]* u. unt. *[1084_6]*). Dieser Pallas wird von Dion Hal. 1_{33} dem Lykaonsohn gleichgestellt, der die Athena auferzogen habe, sodass diese Milchschwester oder Jugendgespielin der Nike wird. Hier scheinen altarkadische Ueberlieferungen wenigstens mitbenutzt. Athenas Vogel, das Käuzchen (*γλαύξ*), galt allgemein als siegverkündend; vgl. Arstph. *vesp.* 1086; Sch.; Diod. 20_{11}; Plut. *Them.* 12; Iustin. XXIII 4_{10}; Sch. Arstph. *ἱππ.* 1093 (1091); Suid. *γλαὺξ ἵπταται*; Diogen. 3_{72}; Apostol. 5_{44}[b]; $_{54}$; Paroim. II 66_{85}. Als Siegbringerin erscheint Athena im alten Epos; vgl. z. B. Hsd. *Α* 339. Ueb. Ath. Nike s. im allgem. GERHARD, Ges. Abh. I 236 f.

[4]) *α*) alter Altar auf der Akropolis, Aristeid. I 25 C = I S. 22 DDF.; das Heiligtum wurde angeblich (nach Plut. *Per.* 13; vgl. Plin. 22_{44}) durch Perikles wegen seines durch das Kraut Partheneion geretteten Sklaven geweiht; die Statue, deren Basis an der südlichsten Säule des östlichen Propylaienflügels gefunden ist, war nach der Inschrift (DITTENBERGER, *Syll.* II 585 m. Anm.) von Pyrrhos; vgl. Plin. *n h* 34_{80}; MICHAELIS, Ath. Mitt. I 1876 284—299; BOHN ebd. V 1880 331—334; WOLTERS, Ath. Mitt. XVI 1891 153—165; H. B. WALTERS, *Journ. Hell. stud.* XIX 1898 165—168 (im Anschluss an eine Bronzestatuette); STUDNICZKA, Berl. arch. Ges., Juli 1899, Berl. ph. Wschr. XIX 1899 1150. Neben Ath. Hygieia scheint Hygieia selbst gestanden zu haben; s. Paus. I 23_4; *CIA* II 460 (vgl. dazu auch III 185); *β*) in Acharnai, Paus. I 31_6. — Später werden auch vergötterte Kaiserinnen der Hygieia gleichgestellt, z. B. Livia (vgl. *CIA* III 185). — Vgl. üb. Ath. Hygieia im allgem. THORLACIUS, *prolusion. et opusc. acad.* 111—120 u. unt. *[§ 295]*.

[5]) *CIA* II 1672; vgl. III 165.

[6]) Als Demeter wird Eueteria von USENER, Göttern. 369 daraus erschlossen, dass sie auf dem Isthmos neben Kore steht (*CIG* 1104_{20}). — Thea Eueteria Sebaste in Mytilene, vgl. *IGI* II 262. Ueber Eueteria in Smyrna s. DITTENBERGER, *Syll.* II S. 180_4 zu 528_4, über Eueteria als Bein. der Kleopatra der M. Antiochos' VIII, FRIEDLÄNDER, Zs. f. Num. XI 1884 44. — Dass diese der Abundantia entsprechende Göttin auch in Griechenland weit mehr gefeiert gewesen sein müsse, als wir aus den Zeugnissen unmittelbar entnehmen können, zeigen die zahlreichen PN. Eueteria, Eueterios u. s. w.

[7]) Auf Mzz. von Gela, die den Demeterkopf zeigen, begegnet die Legende *Εὐνομία*, HEAD *h n* 124. Vgl. ORSI, Röm. Mitt. XIII 1898 306_2. Ueber Eun. s. o. *[1064 zu 1063_2]* u. unt. *[1080_5]*.

[8]) S. o. *[148_6]* und u. *[1080_6]*.

[9]) Nach Hsch. *s v* in Argos.

[10]) S. o. *[183]*.

[11]) USENER, Göttern. 370_{16}.

[12]) In Pergamon, *CIG* II 3553 u. ö. s. FRÄNKELS Index; Mz. bei HEAD *h n* 463; COLLITZ, GDI II 1413 (vgl. auch Polyb. IV 49_2). *Ἀθ. Νικηφόρος*, Orph. *h* 32_{13}; *Νικαία*, Nonn. *D* 37_{623}.

[13]) Z. B. in Olympia, Paus. V 11_1.

[14]) In Enna, Cic. *Verr.* II iv 49_{110}.

[15]) Ueber das Alter der Bildung s. u.

letzteren zu zweifeln, liegt nicht der geringste Grund vor; es entspricht vollkommen dem früher Bemerkten, dass Nike erstens den Sieg, zweitens die ihn verleihende Macht und drittens deren in diesem Fall der Athena, sonst auch andern Gottheiten[1]) gleichgesetzte Persönlichkeit bezeichnet. Dass der Grieche durchaus kein Bedenken trug, ein und dasselbe Wesen zugleich als ganz abstrakt und als ganz persönlich zu fassen, zeigen doch z. B. die Namen des Ares und der Aphrodite, die für Krieg[2]) und Liebe[3]) verwendet werden; die ganze Neigung der späteren antiken Mythendeuter die persönlichen griechischen Gottheiten abstrakt, Athena z. B. als Einsicht (§ 295), Hermes als *λόγος* (§ 299), Bakchos (§ 304) und Isis[4]) als Prinzip des Werdens zu fassen, ist mit aus dem richtigen Gefühl hervorgegangen, dass diese persönlichen Wesen zugleich etwas rein Abstraktes bezeichnen konnten. Auch ein zweiter Einwand gegen die ursprüngliche abstrakte Natur dieser Gottheiten erweist sich als hinfällig. Es ist zwar richtig, dass diese Abstrakta etymologisch z. T. eigentlich Adjektiva sind, und es ist nicht ausgeschlossen, dass die allerdings ziemlich spärlichen Spuren dieser Entstehungsweise in alter Zeit mit dazu beigetragen haben, die abstrakten Namen in Übung zu bringen. Indessen hat diese Namenbildung durch alle Perioden der griechischen Religionsgeschichte, also auch in solchen Zeiten fortgedauert, wo die ursprüngliche Bedeutung dieser Abstrakta längst vergessen war. Es ist auch gar nicht abzusehen, was die Griechen hätte verhindern können, abstrakte Götternamen zu bilden: waren die Götter ursprünglich personifizierte Kräfte, so war es ganz gleichmässig zulässig, sie als persönliche oder als abstrakte Wesen zu bezeichnen. Ebensowenig begründet ist der Zweifel an dem Alter dieser Götterbenennungen. Als mit dem Absterben

---

[1096]. Arstd. *Athen.* I S. 26 Ddf. scheint einen Unterschied zwischen Nike und Nikephoros empfunden zu haben; er unterscheidet also: (Athena) *μόνη μὲν ἁπάντων θεῶν ὁμοίως δὲ πασῶν θεῶν οὐκ ἐπώνυμος τῆς Νίκης ἐστὶν ἀλλ᾽ὁμώνυμος.* — In einem ähnlichen Fall hat allerdings schon eine Vermischung stattgefunden: Plutos heisst bei Arstph. *plut.* 727 (vgl. Aisch. *Prom.* 806 von den Arimaspen *οἰκοῦσιν ἀμφὶ νᾶμα Πλούτωνος πόρου*) Pluton, d. i. das Hypokoristikon zu *Πλουτοδότης* (wie Luk. *Tim.* 21 den N. des Hadesfürsten erklärt) oder *Πλουτοδοτήρ* (wie Apollon, *AP* IX 525_{17}). Indessen besteht doch insofern ein Unterschied, als die Vollform zwar noch gefühlt wurde (vgl. auch Plat. *Krat.* 20 403e), aber neben dem üblichen Pluton nicht mehr in Gebrauch war.

[1]) Six, *Num. chron.* III xiv 1894 325 erinnert an die Stadtgöttinnen von Anchiale, Terina u. s. w.

[2]) Die Metonymie ist mindestens schon angebahnt in zahlreichen formelhaften Verbindungen des alten Epos, wie *πολύδακρυς Ἄρης*, *Γ* 132; *Θ* 516; *T* 318 (vgl. Qu. Sm. 7_{586}; freilich auch Tyrt. 11_7 *Ἄρηος πολυδακρύου ἔργα*), *δήιος Ἄρης*, *H* 241 (vgl. *AP* IX 431_1), *ξυνάγειν Ἄρηα*, *B* 381 (daneben *ἔριδα Ἄρηος*, *E* 861), *μεμαῶτες Ἄρηι*, *I* 531; *υ* 50; vgl. auch *P* 490; *Φ* 112; Alk *fr.* 30 f.; Reichenberger, Entw. d. meton. Gebr. 13 ff.; 70 f. Im V. Jh. erscheint diese Katachrese oft, z. B. Pind. *P* 5_{85}, in dem Orakel bei Hdt. 6_{140}; Soph. *OK* 1065; *Ai.* 1196 u. s. w. Ausserdem bedeutet *Ἄρης* Tod (z. B. *λιθόλευστον Ἄρη*, Soph. *Ai.* 253), überhaupt Unglück (von Seuchen, Soph. *OT* 190), ferner aber auch 'Tapferkeit' (Soph. *El.* 1243; oft bei Eur., Reichenberger S. 72), 'Heeresmacht' (ebd. 71 f.), 'Rachegeist' (Aisch. *Ag.* 1511; *Choeph.* 162; 938; *Eum.* 355), sogar 'Blut' (*H* 330) und 'Kraft der geworfenen Lanze' *N* 444; *Π* 613; *P* 529. Phobos = Ares auf Inschr. von Selinus? s. Dittenbergers Erklärung zu *Syll.* II² 751_2.

[3]) Zuerst *χ* 444; Pind. *O* 6_{35} (vgl. *I* 2_6); später unzähligemal, und zwar mit solcher Freiheit, dass gewöhnlich die bekannteren Bein. der Göttin, namentlich *Κύπρις* (z. B. Eur. *Bakch.* 763; Arstph. *θεσμοφ.* 205; *ἐκκλ.* 722) für 'Liebesgenuss', 'Liebesvereinigung', gebraucht werden. Ausserdem bedeutet *Ἀφροδίτη* metonymisch 'Liebreiz' (Eur. *Phoin.* 400 u. ö.) und 'Begierde' (Eur. *IA* 1266).

[4]) Plut. *Is.* 43. Vgl. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. 106.

der Kunstreligion allmählich die Fähigkeit der griechischen Dichter, Bildhauer und Maler erlahmte, lebendige Persönlichkeiten zu schaffen, hat man freilich von diesen körperlichen Begriffen einen nach unserm Gefühl übertriebenen Gebrauch gemacht, und deshalb fallen sie in den späteren Werken besonders auf; aber soweit wir in die Anfänge des griechischen Götterglaubens vordringen können, finden wir diese abstrakten Wesen in grosser Menge; wenn auch noch nicht in dem Übermasse wie bei Nonnos und Claudian, erscheinen sie schon zahlreich bei den tragischen, lyrischen und besonders bei den theogonischen Dichtern[1]): sie alle charakterisieren einzelne Personen und Zustände und sprechen allgemeine Wahrheiten gern in dieser durchsichtigen mythischen Form aus. Wie die früher besprochene metonymische Bezeichnung lokaler Begriffe ist auch diese Personifikation zunächst mehr eine stilistische als eine religionsgeschichtliche Erscheinung[2]); weil aber die Poesie in Griechenland die Religion seit alter Zeit auf das nachhaltigste beeinflusst hat, sind auch diese personifizierten Abstrakta für die griechische Mythologie schon früh sehr wichtig geworden. Ja, eine beträchtliche Anzahl von ihnen reicht weit über die ältesten uns erhaltenen Gedichte hinaus; es genüge hier, an die Charites, Eros, die Moiren, Themis zu erinnern, die teils über den Beginn der Heldendichtung hinaus zu verfolgen sind, teils wenigstens in dieser von Haus aus als ausgebildete göttliche Wesen entgegentreten. In ihrem ganzen Verhalten unterscheiden sich diese Abstrakta nicht von den übrigen Götternamen; von den durch sie bezeichneten göttlichen Wesen werden zwar begreiflicherweise, weil die Bedeutung des Namens durchsichtig blieb, weniger häufig Mythen erzählt und deshalb auch weniger heroische Gestalten abgespalten, aber der Unterschied ist keineswegs absolut, wie neben vielen

[1]) Dass die spätere Dichtung in diesem Gebrauch stark durch die theogonische Poesie beeinflusst war, scheint sich u. a. in der Bevorzugung genealogischer Verhältnisse bei der Personifikation abstrakter Begriffe zu zeigen: *Ἀλάθεια* (Pind. *O* 10 [11]$_4$), *Ὅρκος* (Soph. *OK* 1767) und die Litai (*Il.* 9$_{502}$; danach *AP* XI 361$_1$ ff.; Plut. *am.* 18; Qu. Sm. 10$_{300}$ und mit leichter Veränderung Orph. *A* 108 *Ἰκεσίου Ζηνὸς κοῦραι*) heissen Kinder des Zeus; Phama eine T. der Elpis (Soph. *OT* 157 f.), Prophasis *Ἐπιμαθέος ὀψινόου θυγάτηρ* (Pind. *P* 5$_{28}$), Hybris M. des Koros (Pind. *O* 13$_{10}$), Angelia eine T. des Hermes (Pind. *O* 8$_{81}$). Viele andere Beispiele für das Verhältnis der Kindschaft bei abstrakten Begriffen sammelt Hense, Poet. Personifik. in griech. Dichtungen, Leipz. 1868 182—204; wahrscheinlich in diesem Sinne hatte bereits ein alter Epiker Helena T. der Nemesis genannt, was Andromache überbietet, indem sie (Eur. *Troad.* 769 ff.) Helena T. nicht des Zeus, sondern vieler Väter, des Alastor, Phthonos, Phonos, Thanatos und aller von der Erde hervorgebrachten Leiden nennt. Das ahmt den Stil der alten Theogonien nach, von denen z. B. die hesiodeische (212 ff.) unter den Kindern der Nacht Thanatos, Hypnos, Oneiros, Momos, Oïzys, die Moiren, Keren, Nemesis, Apate, Philotes, Geras und Eris aufzählt. Seltener als durch das Verhältnis der Kindschaft drückt die spätere Dichtung, auch hierin dem Stil der Theogonien folgend, ihre Gedanken durch Statuierung eines ehelichen oder bräutlichen Verhältnisses aus (Hense 176). Deutlich ist die Nachahmung theogonischer Dichtung in solchen Fällen, wo ein Begriff zum ältesten (geehrtesten) oder jüngsten der Götter gemacht wird, was sehr beliebt ist; Soph. *fr.* 548 wagt *ἦλθεν δὲ Δαὶς θάλεια πρεσβίστη θεῶν.* Freilich sind diese Verhältnisse lange nicht das einzige Mittel des Ausdrucks, dessen sich die Dichter bedienen; namentlich körperliche Eigentümlichkeiten werden den abstrakten Begriffen beigelegt, um ihr Wesen zu charakterisieren; vgl. die Schilderung des Auftretens der Ate (*T* 91) und der *Λιταὶ χωλαί* (*I* 502).

[2]) Vom stilistischen Standpunkt aus hat sie auch Hense [*A.* 1] dargestellt, wodurch sein Buch für mythologische Zwecke schwer benutzbar geworden ist.

gelegentlich auf sie übertragenen persönlichen Zügen [1]) auch viele wirkliche Mythen wie die von Nemesis, Adrasteia, Harmonia, Mnemosyne und die heroischen Gestalten der Aigle, Aithra, Apemosyne, Auge u. s. w. beweisen [2]); ganz wie die übrigen Götterbeinamen (§ 258) werden auch diese abstrakten zu Personennamen verwendet [3]). — Obwohl die Zahl der abstrakten Götter begrifflich unbeschränkt ist, so lassen sich doch die meisten von ihnen leicht in mehrere zusammenhängende Gruppen einreihen. Eine derselben bilden die Gesundheit, Hygieia [4]), die Schmerz-

---

[1]) Von den Moiren, die sonst als Persönlichkeiten so wenig hervortreten, sagt ein Dichter (Apd. 1_{43}; vgl. Holland, Philol. LIX 1900 352 f.), dass sie den Typhon getäuscht, und umgekehrt lässt Eurip. *Alk.* 12; 32 sie durch Apollon betrogen werden.

[2]) Zw. ist, ob in diesen Kreis Phobos gehört, der Zwillingsbruder des Blepsos aus dem Kodridengeschlecht in Phokaia, der in die Gründungssage von Lampsakos verwoben wird und der als erster vom leukadischen Felsen gesprungen sein soll (Plut. *mul. virt.* 18 nach Char. von Lamps.; bei Polyain. 8_{37} ist Phoxos überliefert).

[3]) Schon Dionysios nannte seine Töchter Arete und Sophrosyne (Plut. *Dion* 6); N. wie Eirene, Galene, Eunomia, Eupraxia sind später nicht selten. Eunomia heisst auch eine Galeere auf Mz. von Korkyra, Head *n h* 277.

[4]) Hygieia (Hymn. des Ariphron von Sikyon, *PGL* III⁴ 595 ff., oder des Likymnios von Chios, ebd. 599 [Kaibel *ep.* 1027 [b]; Luk. *pro lapsu i. s.* 6]; Orph. *h* 68) gilt gewöhnlich als T. des Asklepios (Plin. *n h* 35_{137}: Paus. I 23_4; V 20_3; Sch. Arstph. *plut.* 639; 701); als ihre M. wird meist Epione (vgl. auch Suid. *s v*), vereinzelt die Heliostochter Lampetie (Hermippos, Kock, *CAF* I 247_{73}) bezeichnet; ihre Schwestern sind (Blinkenberg, Ath. Mitt. XXIV 1899 303) die drei Heilschwestern Iaso, Panakeia (beide schon bei Arstph. *plut.* 701, letztere auch in dem sogen. 'Eide der Aerzte' erwähnt; vgl. Kühn XXI 1; Andromach. *ther. ex ang.* 174) und Akeso (alle drei mit Asklepios den Aristaios aufnehmend? Marmorrelief aus Keos, Savignoni, Ἐφ. ἀρχ. 1898 237 ff.; sie erhalten 3 πόπανα neben Maleates, Apollon und Hermes, *CIA* II 1651); letztere wird (Plin. *n h* 35_{137}, Gem. des Nikophan. aus Sikyon; Hermipp. a. a. O.) durch Aigle ersetzt, die aus einem anderen Zusammenhang stammt *[189]* und bei Suid. Ἠπιόνη (vgl. den Hymnos an Asklepios, Rh. M. XIL 1894 315; *PLG* III⁴ 678_{15}; *CIA* III 1 S. 489 no. 171 b_{14} ff.) neben den Heilschwestern und Hygieia genannt wird. Letztere wird meist, wie es scheint, jungfräulich gedacht; bei Korn. *c* 16 heisst aber Hermes ihr Gatte, u. von Orph. *h* 67_7 wird Asklepios genannt Ὑγίειαν ἔχων σύλλεκτρον ἀμεμφῆ; s. das unten zum Kult von Titane Bemerkte. Die bildende Kunst (Fröhner, *Not. sc. ant.*² 1875 373; Walters, *Journ. Hell. stud.* XIX 1899 165—168) hat die Göttin oft dargestellt, wohl schon seit dem V. Jh., doch hatte sich noch um die Mitte des IV. Jh.'s ein allgemein anerkannter Typus nicht ausgebildet. Von berühmten Meistern, die Hygieia dargestellt, werden u. a. genannt: Skopas (mit Asklepios in Gortys, Paus. VIII 28_1), Nikeratos (*Aesculapium et Hygiam, qui sunt in Concordiae templo Romae,* Plin. *n h* 34_{80}), Pyrrhos (ebd.; vgl. Studniczka, Arch. Ges., Berl. 1899; Berl. phil. Wschr. XIX 1899 1150), Nikophanes (Gem., s. o.). Sehr häufig (bisweilen mit Asklepios) erscheint Hygieia auf Mzz., z. B. von Kos (Kaiserzeit), Pergamon (hellenist.), Nikaia in Bithynien (röm.), Alexandreia in Aegypten, Metapont (IV. Jh.); vgl. Head *h n* 537; 463; 443; 719; 64; zumal auf karischen Mzz. ist sie beliebt, z. B. auf denen von Apollonia Salbake, Attuda, Bargasa, Euippe, Herakleia Salbake und Kos (Head, *Car.* 55 f.; 62_2 ff.; 70; 98_1; 117_9; 215_{211}), wo sie meist schlangenfütternd erscheint; über den Typus des Totenmahles auf einer Mz. von Bizya in Thrakien s. Weil, Zs. f. Num. VIII 1881 100—104. — Hygieia stammt wahrscheinlich weder aus der Dichtung noch aus der bildenden Kunst, sondern, wie Thraemer bei Roscher, ML I 2776 m. R. annimmt, aus dem Kult (jedoch nicht, wie Böttiger, Kl. Schr. I 105 meinte, aus dem Kult der Athena Hygieia *[1066₄]*), in dem sie daher auch eine bedeutende Rolle spielt: 1) Athen (Paus. I 23_4; Inschr. sammelt Milchhöfer in Curtius, St Ath. XXXV). Schwerlich richtig glaubt Koepp, Ath. Mitt. X 1885 255 ff., dass dem aus Epidauros eingeführten Asklepios erst im Anfang des IV. Jh's Hygieia beigesellt sei; 2) Oropos, neben Amphiaraos, *CIGS* I 311; 372; 412; vgl. ἐφ. ἀρχ. 1885 102 4_3; 3) Thisbe, neben Asklepios, *CIGS* 2231; 4) Thespiai (? ἄγαλμα neben Dionysos und Tyche, Paus. IX 26_8); 5) Elateia (mit Asklepios, *CIGS* II 136); 6) Megara (mit Asklepios, Stat. des Bryaxis, Paus. I 40_6; auf Mzz. erscheinen Gott und Göttin einzeln); 7) Korinth (mit Askl., Paus. II 4_5; Mzz.; 8) Titane bei Sikyon (m. Asklep., Paus. II 11_6), nach Thrämer a. a. O. 2776 die älteste Stätte des Hygieiakultes. An Thraemer schliesst sich Odelberg, *Sacra Corinthia* u. s. w. S. 100 an, folgert jedoch aus der Haarweihe *[913₅]* an Hygieia, sie sei

losigkeit Apemosyne[1]), der Schlaf[2]), die Träume[3]), das Gelage[4]), der Rausch[5]), der Hunger[6]), die Krankheiten[7]), die durch sie hervorgerufenen Schmerzen und die Äusserungen des Schmerzes, z. B. Oïzys[8]), endlich Thanatos[9]). Mehrere Gruppen umfassen die geistigen Zustände, Eigen-

hier Ehegöttin und Gattin des Asklepios gewesen(?); 9) Aigion (im *τέμενος* des Asklepios, Paus VII 23$_{7}$); 10) Boiai in Lakonien (mit Asklepios, Paus. III 22$_{13}$); 11) Argos (Kultstatue des Xenophilos und Straton, II. Jh. v. Chr., Askl. sitzend, neben ihm Hygieia stehend, also ähnlich der berühmten vatikanischen Gruppe, Paus. II 23$_{4}$); 12) Epidauros (z. B. H. und Telesphoros *ἀλεξίπονοι*, Cavvadias, *Fouilles d'Ép.* I no. 78); 13) Tegea (mit Askl., Paus. VIII 47$_{1}$); 14) Megalopolis (m. Askl., Paus. VIII 31$_{1}$); 15) Lebena auf Kreta (*Ὑγιείᾳ σω[τεί]ρῃ συνοδοιπόρῳ*, Dittenberger, *Syll.* II 780 *'dea, quae homines in peregrinationibus, quippe quae multifariam valetudini periculosae sint, comitatur et conservat'*); 16) Paros (mit Asklepios, *CIG* 2390); 17) Pergamon (mit Asklepios Soter, Inschr. von Perg. 312$_{14}$). Dazu kommen zahlreiche Städte, die Hygieia auf den Mzz. darstellen.

¹) Nach ihr heisst Katreus' T., die von ihrem Bruder Althaimenes getötet wird, weil Hermes sie verführt hat, Apd. 3$_{14}$. Die Göttin ist hier mit Sicherheit aus der Heroine zu erschliessen.

²) u. ³) S. o. *[929$_{1}$ ff.; 932$_{3}$]* und über Hypn. in Vogelgestalt o. *[899$_{6}$]*. Vgl. auch Furtwängler, Gemmen XVIII 28; XXX 53; XXXVI 20 (vielleicht verschmilzt Hypnos hier bisweilen mit Hermes, ebd. III S. 292). — Zu den Schlafgottheiten rechnet Brugmann, Indog. Forsch. XXVI 1900 283 auch Endymion (vgl. *νήδυμος ὕπνος*), den Usener, Göttern. 71 als Himmelsgott fasst Vgl. aber o. *[933$_{10}$]*.

⁴) *Πανδαισία* mit Hygieia und Eudaimonia auf rf. Vb., *Él. cér.* IV$_{LXXXIV}$. Ueber *Δαὶς θαλεῖα* s. o *[1068$_{1}$]*.

⁵) Methe heisst eine Mainade (vgl. Nonn. *D* 14$_{224}$), von Staphylos M. des Botrys (Nonn. 18$_{125}$; vgl. $_{347}$). Die Kunst (Drexler bei Roscher, ML II 2934) hat sie oft dargestellt, z. B. dem Silenos Wein reichend (Paus. VI 24$_{8}$) oder mit Dionysos (? Gruppe des Praxit., Plin. *n h* 34$_{69}$; Milani, *Mus. Ital.* III 1890 787 vermutet *ebri[ol]at[u]m*) oder aus gläserner Schale trinkend (Gem. des Pausias in Epidauros, Paus. II 27$_{3}$). Ein Bild der Methe auf einer Gemme von *ἀμέθυστος* sollte gegen den Rausch schützen, *AP* 9$_{752}$. — Die *Κραιπάλη*, die Dämonin des Katzenjammers, erscheint auf einem rf. Vb. als Mainade neben *Θυμη(δεια)*: P. Hartwig, *Strena Helbigiana* 111 ff.; Wuensch, Berl. ph. Wschr. XX 1900 912.

⁶) Adephagia, nach Polem. bei Athen. X 9 416b in Sicilien mit Demeter Sito (nahebei Demeter Himalis) verehrt. *Fames* nennt Ov. *M* 8$_{784}$. Ueber Bubrostis, Limos s. o. *[894$_{3}$]*. Semonid. 7$_{102}$ nennt den Limos einen *δυσμενὴς θεός*. Vgl. Grimm, DM II³ 842.

⁷) Die personifizierten Krankheiten sitzen am Eingang der Unterwelt, V *A* 6$_{275}$. Den Loimos erwähnt als *πυρφόρος θεός* Soph. *OT* 27. Wichtiger sind die Personifikationen der Geisteskrankheiten, die ja in der That in noch höherem Grade den Eindruck des Dämonischen machen und noch bei den Tragikern oft als von Göttern verursacht erscheinen (z. B. Soph. *Ai.* 172; 182; 278; 450 ff. u. s. w.; Eur. *Hipp.* 141; *Ἡρ. μ.* 840 ff.; Achaios *TGF*² 751$_{20}$): Mania (*mon. d. i.* VIII x [rf. Vb., mit Darst. des rasenden Her.]; Hirzel, *Ann. d. i.* XXXVI 1864 332 f.; Dilthey, Arch. Ztg. XXXI 1874 88; Qu. Sm. 5$_{452}$; vgl. o. *[763$_{7}$; 766$_{3}$; $_{5}$]* und unten *[1079$_{10}$]*), Lyssa *[766$_{3}$; 806$_{7}$; 1079$_{11}$]*, Oistros (auf Medeias Schlangenwagen, ap. Vb., O. Jahn, Arch. Ztg. V 1847 39; Rohde, Rh. M. L 1895 16$_{1}$. Dilthey, Arch. Ztg. XXXI 1874 84 ff. vergleicht Drac. 10$_{563}$; Eur. *Ἡρ. μ.* 874. Vgl. auch Poll. *on.* 4$_{142}$); wie manche andere Dämonenn. ist auch Oistros Satyrbezeichnung geworden, Nonn. *D* 14$_{111}$.

⁸) T. der Nyx, Hsd. *Θ* 214.

⁹) Als Bruder des Hypnos erscheint Thanatos *Ξ* 231; *Π* 672 (bei der Entführung der Leiche des Sarpedon); als Söhne der Nacht nennt beide Hsd. *Θ* 212; 758, wogegen Soph. *OK* 1573 Thanatos zum S. der Ge und des Tartaros macht. Im Mythos (über den Kampf mit Herakles s. o. *[488$_{8}$]*, über die List des Sisyphos o. *[1021$_{2}$]*) und im Kult (in Sparta neben Hypnos, Paus. III 18$_{1}$; S. Wide, Lak. Kulte 275 f.) erscheint Thanatos nicht oft; etwas häufiger hat ihn die bildende Kunst dargestellt. Als schwarzer Knabe mit dem weissen Hypnos auf dem Arm der Nyx stand er auf dem Kypseloskasten (Paus. V 18$_{1}$), als kräftigen Mann bildet ihn die Kunst des V. Jh.'s, dann wird er verjüngt, wie so viele Gottheiten; in der alexandrinischen Kunst erscheint er wie Eros mit gesenkter oder gelöschter Fackel. Vgl. G. E. Lessing, Wie die Alten den Tod gebildet; S. J. Lessing, *De Mortis ap. veteres figura*, Bonn. Diss 1866; Robert, Thanatos, Berl. Wpr. 1879 u. (gegen Kekulé) Arch. Märch. 170 (im Anschluss an ephes. *Columna caelata*); Ersilia Gaetani Lovatelli, *Thanatos* und über die Entstehung der Vorstellung von Eros als Todesgott E. Petersen, Röm. Mitt. XVI 1901 59 f.

schaften und Kräfte. Auf das Liebesleben beziehen sich Eros[1]), Pothos,

[1]) Eros (Soph. *Ant.* 781—804; Orph. *h* 58; Paus. IX 27_1 f. [Kalkmann, Paus. d. Per. 206 ff.]; Korn. *c* 25 S. 139—144 Os.; Athen. XIII 11 561 ff.; Bötticher, Eros und Anteros, kl. Schr. I 159—163; Primer, *De Cupid. et Ps.*, *Diss.*, Bresl. 1875 S. 1 ff.) ist eine zwar bei Homer nicht, aber doch in der ältesten theogonischen Litteratur *[o. 420_4]* auftretende und sicher noch weiter, bis in die Zeit des Dämonenglaubens *[s. o. § 269 f.]* hinaufreichende Gestalt des Götterglaubens. Seine Eltern werden sehr verschiedenartig angegeben (Aufzählungen bei Antag., Diog. Laert 4_{26}, im 'Götterkatalog' bei Cic. *d n* III 23_{60}; bei Sch. Ap. Rh. 3_{26}; Sch. Theokr. *id.* 13 *pr.*; Myth. Vat. II 35 = Serv. V *A* I 664): er wird in älterer Zeit zu den ersten Urwesen gerechnet (Hsd. *Θ* 120; vgl. Orph. *Arg.* 14), heisst entweder hervorgegangen aus dem Chaos (Opp. *hal.* 4_{23} u. aa.) oder aus dem Ei der Nyx *[420_4]* oder des Chronos (Sch. Ap. Rh. 3_{26} *[431]*) oder erzeugt durch Ge und Uranos (Sappho *fr.* 132; vgl. Antag.), vereinzelt wird er S. des Hermes und der Artemis (Cic.) oder S. der Eileithyia (Olen bei Paus. a. a. O.), häufiger (wie auch der von ihm hier nicht zu trennende Himeros) S. der Iris und des Zephyros genannt, Alk. *fr.* 13 (Plut. *am.* 20; Nonn. *D* 31_{106} ff.; 47_{342}; *EM* *Ἵμερος* 278_{17}; Sch. *Ψ* 203 V; Eust. *Γ* 121; 391_{21}; *E* 353; 555_{30}; vgl. Theokr. 17_{134}; S. der *Ἄνεμοι* heisst er bei Antag.). Die spätere Genealogie, die ihn zu Aphrodites S. macht, stand nach einer Vermutung Bergks, *PLG* III[4] S. 132 ob. bei Sappho *fr.* 117; doch ist hier Sch. Theokr. a. a. O. wahrscheinlich verderbt; sicher bezeugt ist sie für Simonides, der nach Sch. Ap. Rh. 3_{26} (= *fr.* 43) Ares (vgl. Cic., der diesen Eros dem Anteros gleichsetzt) zum V. machte, nach Serv. a. a. O. und Myth. Vat. II 35 ihm keinen V. gab. Sonst werden noch Zeus (Eur. *Hipp.* 536 [von Primer S. 8 unwahrscheinlich darauf zurückgeführt, *quod Pherecydes Iovem in Cupidinis formam mutatum esse dicit, cum mundum creaturus esset*]; [Virg.] *Cir.* 134; v. Wilamowitz-Möllendorff, *An. Eurip.* 210 erinnert an Ov. *h* 4_{126}) oder Hephaistos (Myth. Vat. II 35; Nonn. *D* 29_{333}) oder Hermes (Cic.) oder Ares (myth. Vat. II 35) V. des Eros von Aphrodite genannt. — Im Verhältnis zu der Häufigkeit seiner Erwähnung ist die persönliche Ausgestaltung des Gottes in der Litteratur zurückgeblieben; seine eigentliche Bedeutung stand so im Vordergrund, dass noch Platon (C. Bötticher, Eros u. Erkenntn. bei Platon, Berl. Progr. 1894) *Ἔρως* als personifizierten Trieb nach Erkenntnis des Guten u. Schönen fassen konnte. Abgesehen von dem Mythos von seiner Liebe zu Psyche *[o. S. 871 ff.]*, ist er der Held eigentlich keines Mythos; dass er die Okeanide Rhodope liebt, was in einer Lügenrede Heras bei Nonn. *D* 32_{52} vorkommt, könnte auf einen verschollenen Mythos sich beziehen, bleibt aber sehr unsicher. Wichtig war Eros in der theogonischen Dichtung (Schoemann, *De Cupidine cosmogonico. Op.* II 60—92) der Griechen, wie vielleicht schon der Phoiniker (nach Philon bei Euseb. *praep. ev.* I 10_{18} H. sind 'Pothos' und 'Eros' Söhne des 'Kronos' und der Astarte): in der orphischen Litteratur, die ihn Phanes gleichsetzt, heisst er V. der Nyx (z. B. *Argon.* 14) oder auch der Hygieia von Peitho (?*fr.* 272); aber das sind durchsichtige Allegorien, die auf den Kultus gar keinen Einfluss hatten; was Paus. III 26_5 von den abgefallenen Blättern im Hain des Eros zu Leuktra in Lakonien berichtet, ist nicht mit Furtwängler bei Roscher ML I 1343_{11} aus der angeblichen Vorstellung von der erhaltenden Kraft des Eros in der Natur, sondern als eines der zahllosen Lokalwunder *[772_{10}]* zu erklären, von denen die Küster zu erzählen wussten. Noch weniger ist mit Wide, Lak. Kulte 252 auf die angebliche Naturbedeutung des Eros das ihm von den Spartiaten vor der Schlacht dargebrachte Opfer (Athen. XIII 12 S. 561 e) und die von Ail. *v h* 3_9 berichtete kretische Sitte zu beziehen. Hier ist vielmehr, wenn nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise an päderastische Verhältnisse zu denken: im Kultus und in der Volksvorstellung war Eros nur der Gott der geschlechtlichen Liebe (und der Knabenliebe). Nur diese Vorstellung ist ausgebildet; wir haben bereits gesehen, wie er die Menschen brennt *[849_7; 874_3]* oder mit seinem Pfeile trifft. Das letztere Bild, das sich — schwerlich von den Griechen entlehnt, wie Weber ursprünglich annahm — auch bei dem indischen Liebesgott Kâma (ZDMG XV 1860 40; Weber, Ind. Stud. V 225) findet, tritt in der Litteratur spät und erst in der römischen Zeit häufig auf (z. B. Eur. *Hipp.* 534 ff.; *IA* 543; Mosch. 1_{18}; Korn. 25 S. 140 Os.; Orph. *h* 58_4; Ov. *M* 1_{455}; 5_{379}; myth. Vat. II 35; vgl. o. *[573_2]*), ist aber schwerlich, wie Furtwängler bei Roscher, ML I 1348; arch. Anz. 1890 89; Meisterw. 544_1 meint, Erfindung des Eurip.; schon bei Aisch. sagt Prom. (649) zu Io *Ζεὺς γὰρ ἱμέρου βέλει πρὸς σοῦ τέθαλπται.* Ueberhaupt haben auch andere Gottheiten, die seelische Erregungen hervorrufen, den Pfeil; bei Eur. *Med.* 628 fleht der Chor zu Kypris, nicht den in Sehnsucht getauchten goldenen (vgl. Myth. Vat. III 11_{18} *aurea sagitta amorem mittit, plumbea tollit*; Gold ist in der Planetensymbolik der feurigen Sonne, Blei dem 'starren' Saturn heilig *[1037_6]*) zu senden, und treffend erinnert Dilthey, Arch. Ztg. XXXI 1874 87 an die Pfeile der Erinyen, Aisch. *Ch* 286; Eur. *Or.* 264; Mosch. 4_{14}. — Spätere haben die Vorstellung von den Pfeilen des Liebesgottes weiter ausgestaltet: so hat z. B. bei Nonn. *D* 7_{112} Eros zwölf für Zeus

Himeros[1]), Philotes[2]), die Charites[3]) wenigstens in ihrer später gewöhnlichsten

bestimmte Liebespfeile. — Eine grössere Bedeutung als in der vorrömischen Litteratur hatte der Bogenschütze Eros in der bildenden Kunst, die ihn seit dem IV. Jh. (Statue des bogenspannenden Er., nach Furtwängler bei Roscher, ML I 1362$_{52}$; Meisterw. 645 f.; Samml. Somzée S. 29 dem lysippischen Kreis nahestehend; der Bogen ist nicht mit Friederichs, Berl. Wpr. 1867 als der des von Eros überwundenen Herakles zu fassen; s. Schwabe, *Ad sollemn. Univ. Dorp.* 1869 1—7; dort auch Aufzählung der zahlreichen Kopien) ausserordentlich oft dargestellt hat; vgl. Heydemann, *Le frecce amorose di Eros*, Röm. Mitt. II 1887 44—52. Sonstige Attribute des Eros in der bildenden Kunst sind: a) Delphin, z. B. Spiegelkaps. Tyszkiew. bei Fröhner *pl.* v); b) Schwan oder ein von Schwänen gezogener Wagen, Stephani, *Compte rendu* 1863 74$_2$ (Vbb.); 1864 203$_2$; 1873 50; 1874 88$_5$; 1880 118$_2$; 1881 71 (Statuette, ein Schwan naht dem die Leier spielenden Eros); c) Leier, Stephani a. a. O. 1869 184 f.; nach zahlreichen rf. Vbb. rekonstruiert P. Bienkowski, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 216 den Eros des Pausias (Paus. II 27$_3$); d) Muschel (Uebertragung des Motivs der Geburt aus der Muschel auf Eros? Furtwängler bei Roscher, ML I 1357$_{19}$; Gemmen XIV 6). — Das Hochzeitslied anstimmend ist Eros auf Mzz. von Kyrene, die ca. 274 bei Gelegenheit der Hochzeit des Magas und der Apame geschlagen wurden, dargestellt, Six, *Num. chron.* III xvii 1897 222. Vereinzelt erscheint er in zahlreichen Situationen, z. B. schlafend (Furtwängler, *Bull. d. i.* XLIX 1877 121; Samml. Somzée 39$_{52}$. Ein von Spiro, Herm. XXIX 1894 144 aus einer kommentierten Pausaniashs. herausgegebenes Epigr. erwähnt einen schlafenden Eros, den Praxiteles als Erholung von älterem Leid geschaffen haben soll; das ist das Gegenstück zu dem Eros *οὐκέτι τοξεύων ἀλλ' ἀτενιζόμενος*, der ebenfalls Praxiteles zugeschrieben wird, Athen. XIII 59 591 a = *Anth. Plan.* 4$_{201}$; s. Reitzenstein, Herm. XXIX 1894 238 f.) oder ballspielend (Babelon, *Gaz. arch.* VI 1880 31—39 *T.* iv) oder vermummt, die Sandalen in der Hand (Andeutung eines verschwiegenen Stelldichein? Hutton, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 134 T. IV$_2$) oder von Aphrod. gesäugt (Gemmen, spätestens seit III. Jh. v. Chr., Stephani, *Compte rendu* 1864 *pl.* VI$_1$ S. 184) oder auf dem Bock (Tct., Furtwängler, Samml. Sabur. zu II cxxiii). Gewöhnlich ist Eros in der bildenden Kunst beflügelt, wie er auch in der Litteratur sehr häufig genannt wird (vgl. Hense, Poet. Personif. 119 f.). — Die Vorliebe der späteren Kunst für die Eroten erklärt Th. Birt, *De amorum in Arte antiqua simulacris et de pueris minutis apud antiquos in deliciis habitis* (Marburg 1892 *prooem.*) aus der Sitte reicher Alexandriner und Römer, nackte Knaben um sich zu haben. — Was die einzelnen Kunstgattungen anbetrifft, so erscheint Eros a) auf Vbb. (*Él. cér.* IV xxxvi—lxiv; Furtwängler, Eros in der Vasenmalerei, München 1874), und zwar auch auf sf. (z. B. auf dem Arm der Aphrodite, flügellos, nach Richards, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 284); b) auf Wbb. (Helbig, Wgm. S. 135—166); c) unter den Statuen (Fröhner, *Not. sc. ant.*[2] 1875 311—344) nehmen die des Praxiteles (vgl. o. *[76$_5$; 313$_8$]*; Panofka, Abh. BAW 1859 50—65; Stark, Ber. SGW XVIII 1866 155—172; Overbeck, Griech. Plast. II[3] 33—36; Wolters, Arch. Ztg. XLIII 1885 82—98) und seiner Schule (Bienkofski a. a. O.) die erste Stelle ein; als ein Originalwerk des V. Jh.'s betrachtet Furtwängler, Arch. St. für Brunn 88 ff. (T. III) wahrscheinlich m. R. den 'Eros' von Brauron, der dann als Vorläufer des praxitelischen Typus gelten muss; d) Tct. (Pottier-Reinach, *Myrina* XIII—XX; Cartault, *Gaz. arch.* XIV 1889 48 f.; Hutton, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 132—135); e) Mzz. (auf älteren griechischen sehr selten; zuerst auf dem Eryx [V. Jh.] und in Nagidos [Anf. des IV. Jh.], später in der Ein- und Mehrzahl häufig; vgl. H. Riggauer, Zs. f. Numism. VIII 1881 71—99. — Kyrene? Svoronos, *Rev. num.* III x 1892 212 ff.; 506); f) Gemmen (Tassie-Raspe 387—405); g) Spiegel (Gerhard, Etr. Sp. I 120; III S. 119 f.). — Vgl. über Eros in der Kunst noch Gerhard, Ges. Abh. I 58—293; T. LII; Furtwängler, *Bull. d. i.* 1877 151—160.

[1]) Aisch. *hik.* 1038 ff. nennt als Aphrodites Genossen *μετάκοινοι δὲ φίλᾳ ματρὶ πάρεισιν | Πόθος, ᾇ τ' οὐδὲν ἄπαρνον τελέθει, θέλκτορι Πειθοῖ. | δέδοται δ' Ἁρμονίᾳ μοῖρ' Ἀφροδίτας | ψεδυρὰ τρίβοι τ' ἐρώτων.* Paus. I 43$_6$ erwähnt im megarischen Aphroditetempel neben Aphrodite Praxis *Ἔρως καὶ Ἵμερος καὶ Πόθος εἰ δὲ διαφορά ἐστι κατὰ ταὐτὰ τοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἔργα σφίσι*; vgl. Panofka, Abh. BAW 1859 65—74; Urlichs, Skop. S. 89. Ueb. Eros und Himeros bei Aphr.'s Geburt s. u. *[§ 300]*, üb. den Unterschied des Pothos, Himeros u. s. w. o. *[870$_1$]*; über Pothos in Samothrake o. *[228$_7$]*. Vgl. auch Furtwängler, Sitz. ber. BaAW 1901 783 ff. Der Liebesgott wird öfters auf rf. Vbb. durch die Inschrift als Pothos (z. B. Braun, *Bull. d. i.* 1836 122; Gerhard, Ap. Vb. C = *CIG* 8401; Jahn, Vbb. II = *CIG* 8439; Inghirami, *Mon. Etr.* V xxvi = *CIG* 7462) oder auch als Himeros (z. B. Laborde, *Vases*, Lamberg I lxv mit Dionysos) bezeichnet.

[2]) T. der Nacht, Hsd. Θ 223.

[3]) Die Charites (vgl. über sie Paus. IX 35$_1$ ff. [Kalkmann, Paus. d. Per. 201 ff.]; Korn. *c* 15 S. 55 ff. Os.; Senec. *benef.* I 3; Orph. *h* 60; Welcker in Schwencks etym.-myth. Andeut. 288—292; Krause, Mus., Graz.

Bedeutung, meist auch Peitho[1]); von sonstigen Personifikationen von

u. s. w. 78—108) werden gewöhnlich Aglaia, Euphrosyne (bei Schol. Arstph. *νεφ.* 773 Peitho), Thal(e)ia, Zeus' u. Eurynomes Töchter genannt (z. B. Hsd. *Θ* 907; Apd. 1_{13}; Hyg. *f. pr.* S. 30_{12} Bu.; Orph. *h* 60_2; vgl. Chrysipp. bei Sen. *benef.* I 3_9); neben Eurynome heisst bei Korn. auch Eurydome, Eurymedusa oder Hera M. der Charites von Zeus. Hera wird auch von Myth. Vat. I 132 M. der Char. genannt, die hier Pasithea (nach *Ξ* 269), Aglaia und Euphrosyne heissen; letztere drei N. erscheinen auch Myth. Vat. II 36; III 11_2 ohne den der M. und bei Lact. zu Stat. *Th.* 2_{286}, wo ihre M. Autonoe (so Jahnke mit den meisten Hss.; *Harmonia* ist in einigen aus dem folgenden eingedrungen) genannt wird. Ferner heissen Helios von Aigle *[o. 81_{15}]*, Dionysos (V. der Pasithea, Nonn. *D* 15_{91}) von Koronis *[o. 81_{16}]* oder Aphrodite *[81_{17}]*, Hephaistos von Aglaia (? Orph. *fr.* 140; vgl. Korn. 15 S. 61, wo Os. Aigle einsetzt), Eteokles (Theokr. 16_{104}; vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1894 194[1]) V. der Charites; als ihre M. werden noch Euanthe (Korn. S. 61 f. Os.) und Lethe (angeblich, weil der Dank oft vergessen wird, sch. *Ξ* 276 V; Eust. *Ξ* 267 S. 982_{47}) bezeichnet. Zu mehreren der in diesen Genealogien genannten Gottheiten stehen die Char. auch sonst in Beziehung; mit den Horen waren sie über dem Haupt des olympischen Zeus am Thron (Paus. V 11_7) und am Stephanos der argivischen Hera (Paus. II 17_4) angebracht; in Elis scheint ihr Tempel dem des Helios und der Selene benachbart gewesen zu sein (Paus. VI 24_6). Mit den Horen weben die Charites Gewänder der Aphrodite (*Kypr. fr.* 3; Athen. XV 30 S. 682e), die (*ϑ* 364; Hom. *h* 4_{61}) von ihnen gebadet und gesalbt wird, ihren Reigen aufsucht (*σ* 194) und die in Athen mit ihnen und Peitho (vgl. die Charis Peitho auf der Akropolis *[25_6]*) einen gemeinsamen Kult hatte (Plut. *praec. coni. prooem.* S. 131 C). Bei Alk. *fr.* 62 scheinen die Charites von Kronos Aphrodite oder Hera zur Erziehung erhalten zu haben, Jurenka, Wien. Stud. XX 1898 133. Hephaistos ist in der *Ilias* (*Σ* 382) Gemahl einer Charis. Mit Dionysos (*χαριδότης*, Plut. *VII sap. conv.* 15), dem sie auch Gewänder wirken (*Δίῃ ἐν ἀμφιάλῳ*, Ap. Rh. 4_{424} f.) und der im Gebet der eleischen Frauen angerufen wird, mit ihnen zu kommen (Plut. *qu. Gr.* 36), war ihnen ein Altar in Olympia gemeinsam (Hdr. *FHG* II 36_{29}), ein Kult wahrscheinlich *[81_{14}]* auch in Orchomenos, Nonn. *D* 13_{95}; 16_{131}; 24_{261}; 31_{205}; 34_{37}; 41_{225}; 42_{465}; 47_{459}; vgl. Rigler, *Beroe Nonn.* 26 f. Ueb. Dion. Euanthes s. o. *[294_5; 594 zu 593_5]*. — Aber auch mit anderen Göttern finden wir die Charites verbunden, z. B. mit Apollon (delische Apollonstatue des Tektaios und Angelion, die Char. auf der Hand haltend, Paus. IX 35_3; Plut. *mus.* 14), mit Artemis (Robert, *Comm.* Momms. 147), mit Athena Polias, vor deren Tempel in Erythrai Statuen von ihnen und den Horen standen (Paus. VII 5_9), mit Pan (Pind. *fr.* 95_3), Ge (so ergänzt nach Arstph. *Thesm.* 300 v. Prott, Ath. Mitt. XXIV 1899 250 die Inschrift *CIA* I 5_3[*γ*]*ῆι*), mit den Dioskuren (Sparta, Paus. III 14_6; Argos, Pind. *N* 10_{38}) und mit Hypnos (denn wenn in der *Ilias* [*Ξ* 267] Hera diesem die Ch. Pasithea verspricht, so knüpft dies wohl an eine ältere Tradition an, die beide Gottheiten verbunden hatte); besonders aber werden sie wie die Nymphen, mit denen sie zusammen genannt und dargestellt werden (Lechat, *Bull. corr. hell.* XIII 1889 467=476), mit Hermes *[§ 299]* gepaart. Uralt scheint ihre Beziehung zu Minyas-Minos: Minos opfert ihnen auf Paros *[o. 233]*, wo ihr Kult vor der Aussendung der thasischen Kolonie bestand (Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 218), und der orchomenische Dionysos, zu dessen Kult sie gehörten, ist mit Minyas eng verbunden *[o. 81]*. Das weist auf einen Sühn- und Heilzauber *[82]*; die seit Homer (z. B. *χορὸς ἱμερόεις* der *Χάριτες*, *σ* 194; *Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσαι*, *ζ* 18 von Nausikaas Mägden; *Χαρίτεσσιν ὁμοῖαι*, *P* 51, von Euphorbos' Haaren) vorherrschende Auffassung der Charites als der Göttinnen der Anmut ist nicht ursprünglich, noch weniger natürlich die, nach der sie die Dankbarkeit personifizieren (Korn. u. aa.; s. o.). — Die Kunst (Müller-Wieseler, D. a. K. II LVI 722 ff.) hat die Ch. in älterer Zeit bekleidet dargestellt (angebl. Char. des Sokrates; vgl. ausser den o. *[25_6]* angeführten Stellen Suid. *Σωκρ.* und Sch. Arstph. *νεφ.* 773. Diese von O. Jahn, Arch. Ztg. XVIII 1860 127 und Welcker, Griech. Götterl. III 201_8 angezweifelten Angaben verteidigt O. Benndorf, Arch. Ztg. XXVII 1869 55—62; s. aber Bluemner-Hitzig, Paus. I S. 250), später unbekleidet (Erklärung bei Korn. S. 58 Os.; Serv. V *A* 1_{720}; Zenob. 1_{36}; Suid. *s. v. Χαρ.*; Myth. Vat. II 36 u. aa. — Erste Erwähnung dieses Typus bei Euph. bei Poll. 4_{95}; s. Mein., *An. Alex.* 106_{66}). Ein Uebergangsstadium findet Furtwängler bei Roscher, ML I 883_3 in der Beschreibung des Sen. *ben.* I 3_2 f. (d. h. Chrysippos, s. ebd. I 3_9 f.; Usener, Göttern. 133_{27}) *soluta ac perlucida veste.*

[1]) Von Peitho scheint man am Hofe des argivischen Tyrannen gesungen zu haben; wahrscheinlich hier ist sie wie Metis *[1074_5; § 295]* T. des Okeanos und der Tethys geworden (Hsd. *Θ* 349). Diese Okeanide heisst Gem. des Argos, Pherek. *FHG* I 74_{22} (Sch. Eur. *Phoin.* 1116). Andere nennen die Gem. des Phoroneus, die M. des Aigialeus, Apis(?), der Europa und Niobe, Peitho, Sch. Eur. *Or.* 932; 1248. Wahrscheinlich enthält die Genealogie eine schmeichelhafte Anspielung auf die Beredsamkeit des Beherrschers der

Affekten und Stimmungen seien Eleos[1]), Euphrosyne[2]), Euthymia[3]), Phthonos[4]), von denen geistiger Kräfte Metis[5]), Pronoia[6]), Mnemo-

Inachosstadt. — Oft wird Peitho namentlich in der Litteratur der Blütezeit erwähnt; von ihrem Auge spricht Aisch. *Eum.* 970 (vgl. Ibyk. *fr.* 5). Bei Aisch. ist sie überhaupt eine beliebte Gestalt (Kausche, *Theol. Aesch.* 28); vgl. z. B. *hik.* 523 (*Πειθώ δ' ἕποιτο καὶ Τύχη πρακτήριος*); 1040 (*θέλκτωρ*); *Choeph.* 726; *fr.* 161. Pind. *fr.* 122 redet die gefälligen Mädchen Korinths an: *πολύξεναι νεάνιδες ἀμφίπολοι | Πειθοῦς ἐν ἀφνειῷ Κορίνθῳ.* — Dann erscheint sie öfters wieder, mehr persönlich ausgestaltet, bei Nonnos; hier führt sie Kadmos zu Emathions Burg (3_{77}), sie heisst *τιθηνήτειρα Ἐρώτων* (3_{112}), und ihre *φιλοτήσια φάρεα* legt Aphrodite an, um Harmonia zu überreden (4_{69}). Mit Aphrodite (z. B. *AP* VI 55_1), die auch Peitho heisst *[s. o. 1065_7]* und mit der personifizierten Liebesklage Iynx, die als ihre T. gilt *[o. 852_3]*, sowie mit Aphrodites Begleitern Pothos, Himeros (die nach Him. *or.* 1_{19} in der Schönheit der von dem Redner gefeierten Braut herrschen) und den Charites (z. B. bei Pind. *fr.* 123_9 und bei Pandoras Schmückung, Hsd. *ἔ κ ἡ* 72), unter denen auch eine Peitho erscheint (Hermesian. bei Paus. IX 35_5; Suid. *Χάριτας*; s. o. *[1072_3]*), wird sie später oft gepaart. Diese erotische Beziehung der Peitho ist alt: Aphrodite nennt als M. Peithos Sappho *fr.* 135. Eine attische Lekythos (Koerte, Arch. Ztg. 1879 93) zeigt P. mit Tyche und Hygieia neben Aphrodite. — Die Kunst (Müller-Wieseler, D. a. K. II LVII 727 ff.) hat sie oft dargestellt, gewöhnlich neben Aphrodite (z. B. *Él. cér.* IV LXII), die sie auf dem Sockel des olympischen Zeus bekränzte (Paus. V 11_8); in Megara stand sie, mit Paregoros von Praxiteles gebildet, im Tempel der Aphrodite Praxis. Paus. I 43_6; Petersen, Kunst d. Ph. 135 erkennt P. in einer der drei 'Tauschwestern' (Michaelis, Parth. 168), die Overbeck, Gesch. d. Plast. I[4] 416 für Moiren hält. — Ein jährliches Opfer ward P. in Athen, wo sie neben Aphrodite Pandemos stand (Paus. I 22_3; Pottier, *Bull. corr. hell.* XXI 1898 497—509 *pl.* XII [Rlf. aus dem Anfang des V. Jh.'s]), dargebracht (Isokr. 15_{249}); in Sikyon hatte sie einen Kult, dessen Stiftungslegende an die Versöhnung des Apollon und der Artemis anknüpfte (Paus. II 7_7). Vgl. über sie im allgem. Engel, Kypr. II 331; O. Jahn, P. die Gött. d. Ueberr., Greifsw. 1846.

[1]) Altar in Athen, zu dem die Herakleiden (Apd. 2_{167}; Philostr. *ep.* 39 S. 247_1 K.; Zenob. 2_{61}), Adrastos (Apd. 3_{79}; Zenob. 1_{30}) und die Gattinnen der geschlagenen Argeier sowie später die Olynthier geflüchtet sein sollen und der auch mit der Aufnahme des Oidipus und des Orestes in Verbindung gesetzt wird (Stat. *Theb.* 12_{481} ff.; Lact.). Vgl. über ihn *CIA* III 170_3; Diod. 13_{22}; Luk. *Demon.* 57; Paus. I 17_1; Sext. Emp. IX 187; Philostr. *epist.* 13 S. 231_{18} K. Nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Kyd. 201_4 ist er vielleicht mit dem Altar der 12 Götter identisch. — Altar des Eleos in Epidauros, Cavvadias, *Fouilles d'Épid.* I no. 135; Dittenberger, *Syll.* II[2] 782.

[2]) Ueb. Euphros. als Charis s. o. *[1073 zu 1072_3]*. Hyg. *praef.* 26_6 Bu. nennt sie eine T. des Erebos und der Nyx. Man vergleicht, dass Cic. *d n* III 17_{44} Gratia eine Schwester von Aether und Dies nennt.

[3]) Pind. *fr.* 155.

[4]) Er reizt Hera gegen Semele und Bakchos, Nonn. *D* 8_{34} ff. Ueber den *φθόνος θεῶν* s. o. *[S. 1000_4]*. — Mit Phthonos nennt Kallim. *h* 2_{105} ff. den Momos. Dieser S. der Nyx (Hsd. *Θ* 214), der Zeus die *θνητογαμία* der Thetis anrät und somit Urheber des troischen Krieges wird (*Kypr. fr.* 1 Ki.), ist eponyme Person in einem Satyrdrama des Soph. (*fr.* 386—391) und in einem Stück des Achaios (ebd. S. 753_{29}); ausserdem erscheint er öfters bei Lukian., bes. in *Deorum concil.* (mit Zeus und Hermes), ferner *Hermot.* 20 (vgl. Aisop. *f.* 155; 155b Halm); *d d* 20_2; *Iupp. trag.* 22; *Nigrin.* 32; Artemid. *pr.* IV S. 198_9 H.; Philostr. *epist.* 37 S. 244_{27} K. Vgl. über ihn u. Phth., Welcker, AD III 255 f.

[5]) Sie heisst T. des Okeanos und der Tethys (Hsd. *Θ* 358) oder auch Daidales T. (Sch. *Π* 222 V; *παρ' ᾗ Ἀθηνᾶ ἐτράφη*, Eustath. z. d. St. 1056_{53}), womit Töpffer, AG 165 Daidalos' V. Metion (Pherek. *FHG* I 97_{105}, wo Daidalos' M. Iphinoe heisst; Plut. *Ion* 4 533a; Diod. 4_{76}, der diesen Metion nicht zu Erechtheus' S., wie Pherekyd., sondern zu dem S. von Erechtheus' S. Eupalamos macht) vergleicht. Als Zeus' Helferin gibt sie, um dessen Geschwister zu befreien, dem Kronos ein Brechmittel ein (Apd. 1_6); später wird sie Gemahlin des Zeus, und zwar gegen ihren Willen, weil sie weiss, dass aus der Ehe ein neuer Himmelsregent hervorgehen soll; deshalb verwandelt sie sich, um Zeus' Umarmung zu entgehen (Apd. 1_{20}). Doch vereinigt sich dieser mit ihr; als er von Uranos und Gaia die Bestimmung erfahren, dass sie den künftigen Weltherrn gebären soll, verschlingt er sie auf ihren eigenen Rat (Hsd. *Θ* 886 ff.; v. 900 steht nicht unbedingt in Widerspruch zu 891), bevor sie Athena gebiert. Der Mythos gab den attischen Orphikern Anlass, Metis mit Phanes-Erikepaios-Eros, der ebenfalls verschlungen wird, zu identifizieren (Orph. *fr.* 48; 56; 61_2; 69_1; 123_{11}); natursymbolisch ist der Mythos nicht, s. Farnell, *Cults of Gr. st.* I 283 ff. Vgl. u. *[§ 295]*.

[6]) Sie scheint eine jüngere Bildung (sofern nicht die Nereide *Προνόη*, Hsd. *Θ* 261 und Athena *Πρόνοια [1066_2]* als Vorläuferin zu be-

syne[1]) erwähnt. Auch deren Töchter[2]), die bald jungfräulich, bald als Mütter von Gesangsheroen betrachteten[3]) Musen[4]), gehören in diesen Kreis; ihrer

trachten sind): wenigstens tritt sie häufiger erst in der späteren Zeit auf, z. B. Orph. *εὐχ.* 30; *CIG* 3957a II 7. Besonders oft wird sie zu politischen Zwecken verehrt (vgl. z. B. die Mzz. von Alexandreia, Head 722), namentlich dient sie zur Verherrlichung der römischen Machthaber; *Πρόνοια σεβαστή* bezeichnet sowohl die *Providentia Augusti* (z. B. *CIG* 3831a$^{15}_{10}$) als auch Kaiserinnen und kaiserliche Prinzessinnen (*CIG* I 313; *CIA* III 461). *Πρόνοια στρατιᾶς* auf Mzz. von Caesarea in Kappad., Head *h n* 633.

[1]) Mnemosyne, gewöhnlich (Hsd. *Θ* 135 u. aa.) als T. des Uranos und der Gaia, von Hyg. *f. praef.* S. 31_{1} als T. des Zeus und der Klymene bezeichnet, hatte eine Kultstätte in Athen, wo sie durch *νηφάλια* verehrt worden zu sein scheint (Polemon *FHG* III 127_{42}), wahrscheinlich auch auf dem Helikon (von einem Grenzstein dieser Kultstätte mag *CIGS* I 1782 stammen) und vielleicht in Eleutherai (zu Hsd. *Θ* 54 *γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα* vgl. o. *[212_{5}]*; an Eleutherna ist wohl nicht zu denken). In der Litteratur wird sie öfters erwähnt, als *χρυσόπεπλος* bei Simon. *fr* 45; Pind. *I* 6_{75}; als *λιπαράμπυξ* bei Pind. *N* 7_{15}; als *βαθυπλόκαμος* bei Orph. *fr.* 95 u. s. w. Orph. *h* 77 ist an sie gerichtet. Die bildende Kunst hat sich ebenfalls mit ihr beschäftigt; am bekanntesten ist die Gruppe des Eubulides, der sie mit Athena Paionia, Zeus, den Musen und (?) Apollon vereinigt hatte, Paus. I 2_{5}. Zu Tegea im Tempel der Athena Alea erwähnt Paus. VIII 47_{3} *Μουσῶν καὶ Μνημοσύνης ἀγάλματα.* Vgl. Clarac III 497 ff.

[2]) Hom. *h* 3_{429}; Eumel. *fr.* 16; Pind. *I* 6_{74} f.; Apd. 1_{13} u. s. w. Statt Mnemosyne wird in einem auf Grund sehr leichtwiegender Gründe dem Terpandros zugeschriebenen Gedicht (*PLG* III[4] 3_{1}) Mneme genannt, die sonst eine Muse ist, wie es nach Roediger, Phil. Jbb., Suppl. VIII 1875/6 276 auch Mnemosyne war. Nach der gewöhnlichen Ueberlieferung war Zeus V. der Musen: so berichten Hsd. *Θ* 54 (der mit dem Gegensatz von *Μνημοσύνη* und *λησμοσύνη* spielt, wie — allerdings mit anderer Tendenz — Orph. *fr.* 162); Solon 13_{1}; Orph. *h* 77_{1} u. viele aa.; man erzählte, dass Zeus 9 Nächte bei Mnem. geruht (Hsd. a. a. O.; Korn. 14 S. 53 Os.; Nonn. *D* 31_{168}). Als Hirt beschleicht Z. die Mnemos., Ov. *M* 6_{114}. Jedoch gab es auch abweichende Ueberlieferungen, die im 'Götterkatalog' (Cic. *d n* III 21_{54}) gesammelt werden: *Musae primae quattuor natae Iove altero et Neda, Thelxinoe, Aoede, Arche, Melete; secundae Iove tertio et Mnemosyne procreatae novem; tertiae Piero natae et Antiopa, quas Pieridas et Pierias solent poetae appellare, iisdem nominibus eodem numero, quo proximae superiores.* Töchter des Pieros und der Pimpleis heissen die Musen bei Epich. *fr.* 41, was sich nach G. Hermann, *Op.* II 298; Kaibel z. d. St. auf Fettigkeit und Gefrässigkeit (?) beziehen soll. Töchter des Zeus und der Nymphe Plusia nennt sie Aratos (bei Cramer, *Anecd. Oxon.* IV 424 f.), Töchter des Uranos und der Ge Mnaseas bei Arnob. 3_{37}; Korn. 14 S. 55 Os.; vgl. o. *[292]* und über die Unterscheidung der älteren und jüngeren Musen o. *[430_{1}]*. Bei Eum. *fr.* 17 heissen die Musen Töchter Apollons, der seit Sappho *fr.* 147 bei Dichtern (vgl. noch Orph. *h* 34_{6}, von Abel, wie es scheint, des metrischen Anstosses wegen, aber schwerlich richtig nach 31_{6} verändert) und Prosaikern (z. B. Plut. *qu. conv.* IX 14_{1}; Liban. 5 I 240_{15} R.; vgl. Diod. 1_{18}) häufig *Μουσηγέτης* (*Μουσαγέτης*) heisst und seit alter Zeit in der Litteratur (z. B. Hsd. *ἀσπ.* 201—205; Terp. [?] *PLG* III[4] 10_{3} Ap. *Μώσαρχος*) und Kunst (Kypseloskasten, Paus. V 18_{4}; vgl. Jones, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 72) neben den Musen erscheint. Wahrscheinlich hat Ap. mit unter delphischem Einfluss *[829_{2} f.]* Dionysos als Paredros der Musen ersetzt.

[3]) Es giebt mehrere Aufzählungen, von denen die des Apd. (nicht des Verf.'s der *Bibliothek*, vgl. Apd. 1_{13}) bei Sch. Eur. *Rhes.* 347 (vgl. Sch. *K* 435 A) die wichtigste ist: *τὰς μὲν Μούσας οἱ μὲν πλεῖστοι παρθένους παραδεδώκασι· γράφεται δὲ εἶναι Οὐρανίας μὲν Λίνον, Καλλιόπης δὲ Ὀρφέα, Μελπομένης δὲ Θάμυριν, Εὐτέρπης δὲ Ῥῆσον, Τερψιχόρης δὲ Σειρῆνας, Κλειοῦς δὲ Ὑμέναιον, τῶν δὲ λοιπῶν Θαλείας Παλαίφατον, ἐκ δὲ Πολυμνίας Τριπτόλεμον· Ἐρατὼ δὲ ἐρασθῆναι μὲν Ὑακίνθου, τελευτήσαντος δὲ αὐτοῦ μηδένα, μηδ' υἱὸν γενέσθαι αὐτῶν.* — Andere Dichter gelten als Zöglinge der Musen, z. B. Musaios (vgl. Welcker, AD III 462—471), Daphnis' Geliebte Xenea *[964_{12}]* wird von Sch. Theokr. 7_{73} Muse genannt.

[4]) Die Musen gehören zu dem Dionysoskreis der boiotischen Kultur *[829_{3}]*; mit dieser haben sie sich verbreitet, besonders nach der thrakischen und makedonischen Küste. Von den mythischen Zügen sind die Verknüpfung mit Thamyris (o. *[217_{12}]*. Es hätte dort auch auf *Mus. Greg.* II XIII 2a hingewiesen und bemerkt werden sollen, dass Michaelis' Deutung des Vb. von Furtwängler, Eros in der Vasenmal. 33 bestritten wird), Orpheus, Linos, Lykurgos, den Aloaden alt. — Hauptkulte: 1) Athen a) am Hilisos, Paus. I 19_{5}; *Μοῦσαι Ἰλισ.*, StB. *Ἰλ.* 331_{5}; vgl. auch Himer. *or.* 22_{8}; b) in der Akademie, Stiftung Platons, Diog. Laert. 3_{25}; 4_{1}; $_{19}$. Einen Altar erwähnt Paus. I 30_{2}; c) am Lykeion, bei den Peripatetikern, Diog. Laert. 5_{51}; über andere athenische Kulte s. Milchhöfer bei Curtius, Stadtgesch. XXXV. — 2) Auf und an dem Helikon *[o. 76]*. —

Kollektivbezeichnung nach sind sie zwar wahrscheinlich nicht nach einem abstrakten Begriff, sondern eher mit einem Nomen agentis benannt[1]), und

3) Chaironeia, Plut. *Sulla* 17. — 4) Lokris, s. o. *[96₆]*. — 5) Delphoi, s. o. *[1075₂]*. — 6) Dotion in Thessalien (?Thamyrassage, s. o. *[120]*). — 7) Sikyon, Plut. *symp.* IX 14_{7} (eine Muse hiess Polymatheia). — 8) Dorion in Messene (??Thamyrassage, s. o. Nr. 6). — 9) Sparta, Paus. III 17_{5}; der Kön. opferte ihnen vor der Schlacht, Plut. *Lyk.* 21; *coh. ira* 10. Nach S. Wide, Lak. Kulte 213 waren sie hier Göttinnen des Erntesegens (?). — 10) Troizen (M. *Ἀρδαλίδες*, nach Hephaistos' S. Ardalos gen., mit Hypnos), Paus. II 31_{3}. — Megalopolis (mit Apollon und Hermes), Paus. VIII 32_{2}. — 12) Tegea (im Heiligtum der Athena Alea mit Mnemosyne; da hier am Thronsessel Neda dargestellt war, so stammt vielleicht von hier die Musenmutter Neda *[1075₂]*), Paus. VIII 47_{3}. — 13) Pierien am Olymp, o. *[212]*. — 14) Stageiros, Theophr. *h. pl.* IV 16_{3} (Plin. 16_{133}). — 15) Pangaion (? Lykurgossage o. *[214₄]*). — 16) Amphipolis, Hieron Kleios, Sch. Eur. *Rhes.* 347. — 17) Maroneia, Munro, *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 322; vgl. o. *[215₇]*. Vielleicht von hier stammt die hohe Bedeutung der Musen im Ptolemaierreich (Holleaux, *Rev. ét. gr.* X 1897 33). — 18) Thera, *CIG* 2448; *IGI* III 330 (Testam. d. Epikteta) $_{10}$ ff. — 19) Aptera auf Kreta *[345₃]*. — 20) Lindos, *IGI* I 859. — 21) Lesbos *[296 f.]* — 22) Smyrna *[292]*. — 23) Kroton *[96₆]*. — Die bildende Kunst (Müller-Wieseler, D. a. K. II LVII 730—LIX 758; Oberg, *Musarum typi monumentis expressi*, Berl., Diss. 1873 u. bes. Bie, Die Musen in der antiken Kunst, Berl. 1887; Zusätze bei Roscher, ML II 3238 ff.) hat namentlich seit der alexandrinischen Zeit die Musen oft dargestellt; über die damals übliche Differenzierung der einzelnen Musen s. u. *[1089 f.]*. Die älteren Kww. zeigen Musenchöre, meist in Gruppen von zwei oder drei Mädchen. Von einzelnen Darstellungen seien aus der ungeheuren Zahl hervorgehoben: 1) Rlf. in Mantineia (s. o. *[278₆]*; vgl. Gardner, *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 282 f.), dessen praxitelischer Ursprung neuerdings wieder bestritten wird (vgl. Bie bei Roscher, ML II 3250). 2) *Muse Chigiane*, Skphg. aus Villa Cetinale bei Siena, unter praxitelischem Einfluss stehend. E. Petersen, Röm. Mitt. VIII 1893 62—75 erkennt auf demselben Mnemosyne und die 9 Musen, die drei Lebensalter (?) unterrichtend. 3) Musengruppe des Philiskos von Rhodos, W. Amelung, Bas. des Praxit. aus Mantineia S. 79 ff. 4) Statuenbasis aus Halikarnassos, Trendelenburg, Musenchor, Berl. Wpr. 1876. 5) Apotheose Homers. 6) Rlf. in Berlin, Gerhard, Arch. Ztg. I 1843 113—124 T. VI. 7) Wbb. bei Helbig, Camp. Wgm. S. 171—178. Ueber die 'Thespiaden' des Kleomenes (Plin. 36_{33}), Praxiteles (Cic. *Verr.* II IV 2_{4} verglichen mit Plin. *n h* 34_{69}; 36_{39}) und Euthykrates (Plin. *n h* 34_{66}, wo *Thespiadas* im cod. Bamb. fehlt) vgl. die o. *[76₂]* zitierten Abhandlungen. — Die Musen haben bisweilen Federn auf dem Kopf; Furtwängler, Bonn. Jbb. CIII 1898 8, der daraus die Sage von dem Streite der Musen und Sirenen (dargestellt bei Milling. *anc. uned. mon.* I XV S. 28? vgl. o. *[345₃]*) herleitet, hält dies für ein in Aegypten entstandenes Attribut, das die Musen, ebenso wie den dort mit ihnen verbundenen (? Plut. *Is.* 3 *διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν τὴν προτέραν Ἶσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι*) Hermes, als Gottheiten der Wahrheit (vgl. die Feder der Ma, der Göttin der Wahrheit) bezeichnen sollte. — Vgl. über die Musen im allgemeinen: Kornut. c. 14; Diod. 4_{7}; Paus. IX 29_{1-6}; Plut. *quaest. conv.* IX 14; Orph. *h* 76; Prokl. *h* 3; de Maury, *Hist. des rel. de la Gr. ant.* I 459 ff.; Buttmann, Mythol. I 273—294; Schillbach, *Thespiac. de Musis*, Berl., Diss. 1853; H. Deiters, Verehrung der Musen bei den Griech. (Gymnasialfestschr. für d. Univ.-Jubil.), Bonn 1868; P. Decharme, *Les Muses*, Par. 1869; Jo. H. Krause, Musen, Graz., Hor., Nymph., Halle 1871 1—77; Roediger, Musen, Phil. Jbb., Suppl. VIII 1875/6 251—290.

[1]) Nach dem, was o. *[292]* über das Verhältnis der Musen zu Maion (dessen N. gewiss nicht, wie es Kaibel, GGN 1901 508 für möglich hält, einen 'Diener der Ma' bezeichnen sollte) bemerkt ist, scheint Musa über *Μέουσα*, *Μήουσα* (vgl. *Μῄονες*), *Μάονσα* von *Μαίονσα* *[o. 76]* hergeleitet, aber nicht in der Bedeutung der 'Strebenden', wie Lauer, Syst. d. griech. Mythol. 397, die Musen als Wolkengöttinnen fassend, glaubt; Schwierigkeiten bereiten allerdings die dialektischen Formen (Cramer, *Anecd. Oxon.* I 278), aiol. *Μοῖσα* (Meister, Gr. Dial. I 79), kyprisch (Meister II 252) und lakon. (Arstph. *Lys.* 297) *Μῶἁ*, boiot. (Meister I 230) *Μῶσα*: diese weisen auf **Μόνσα*, das auch ionischem *Μοῦσα* zu Grunde liegen könnte, und vielleicht über dieses hinaus auf **Μόντjα*, das fast die ganze neuere Forschung, jedoch in sehr verschiedener Bedeutung als Grundform des N.'s ansieht. Es kommen besonders in Betracht die Ableitung: I) von *μαν* (so besonders Lottner, Zs. f. vgl. Sprf. V 1856 398 u. viele Neuere), das a) als *nomen agentis* (vgl. Pind. *fr.* 150 *μαντεύεο Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ*; Bakch. 9_{3} K. *Μοισᾶν ἰοβλεφάρων θεῖος προφάτας*), b) aber auch als Abstractum 'die Begeisterung' gefasst werden könnte; so besonders Brugmann, Indog. Forsch. III 253—259; vgl. Plat. *Krat.* 38 428c *ἄλλη τις Μοῦσα πάλαι σε ἐνοῦσα ἐλελήθει*; Eur. *Troad.* 120; Arstph. *νεφ.* 1030; Deiters Verehrung der Musen 3_{1}; abgeleitet

ebenso sind auch die meisten der einzelnen Musennamen[1]) gebildet; aber

wären dann die Bedeutungen α) 'Gesang' (ω 62; Hom. *h* [3 447?]; 19 15; oft bei Pindar [REICHENBERGER, Entw. d. metonym. Gebr. 50 f.] und bes. bei Euripides [ebd. 83]; Soph. *Trach.* 643; Platon *νόμ.* IX 1 829; Hsch. *μῶά* [*μωά cod.*] *ᾠδή ποιά*) und β) 'Musenkunst' (bes. bei Alexandrinern, REICHENBERGER 105; Hsch. *μοῦσα· τέχνη*; vgl. Plut. *am.* 12). — II) von **μοντ* 'Berg' (so besonders WACKERNAGEL, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 571—574, der an die helikonischen und olympischen Musen sowie an Theokr. 7 92 erinnert und noch besser an die nach Korn. 14 S. 52 Os. auf den Bergen tanzenden Musen hätte erinnern können). Diese Erklärungen sind jedoch unwahrscheinlich: aus *μαντjα* konnte nicht *μόντjα* werden, und die Annahme eines im Griechischen völlig verschollenen *μοντ* = *mons* wäre nur gestattet, wenn sonst kein Ausweg bliebe. Nun erklärt sich aber *Μόντjα* einfach als Ptc. ohne Bindevokal von **μο* (vgl. *μῶεο, μώμενος, μῶσθαι*, wovon schon Plut. *Krat.* 22 S. 406 a; Korn. *c* 14 S. 43 Os. u. aa. *Μοῦσα* ableiteten), das bekanntlich Parallelformen zu dem ihm wahrscheinlich wurzelverwandten **μα* stellt. — Dann entsprechen zwar *Μοῦσα, Μῶσα* nicht direkt dem vorausgesetzten **Μά(ι)ονσα*, sind aber korrekte Parallelformen. Noch andere Ableitungen (Aufzähl. bei DECHARME, *Mus.* 9 1) kommen nicht in Betracht; unrichtig ist insbesondere POTTS (Zs. f. vgl. Sprf. VI 1857 109—115) Vermutung, dass *Μοῦσα* 'die sich Erinnernde' sei (vgl. Hsch. *μνανόοι· Μοῦσαι* und Plut. *quaest. conv.* IX 4 1 *τὰς Μούσας Μνείας καλεῖσθαι λέγουσι*), ferner die Ableitung von *μνεῖν* (Diod. 4 7; *EM Μοῦσα* 589 40; bei Skymn. 60 soll überliefert sein *τὸν Διδυμῇ λέγω τὸν καὶ θεμιστεύοντα καὶ Μυσηγέτην*; Musen als Mysterienstifter, Orph. *h* 76 3), endlich die von mehreren Neueren aufgestellte Ableitung vom lydischen *μωύς*, das nach der Ueberlieferung bei Hsch. *s v ἡ γῆ*, nach BERGK's Konjektur aber *πηγή* bedeutete. Freilich haben die Musen zum Wasser Beziehung, wie die ihnen nahe stehenden Nymphen *[o. 827 ff.]*, aber die griechischen Dialektformen beweisen, dass Ersatzdehnung stattgefunden hat.

[1]) Es gibt (KRAUSE a. a. O. S. 23 ff.) verschiedene Aufzählungen von Musenn., z. B. bei Korn. 14; Cic. *d n* III 21 54 *[1075 2]*; Arnob. 3 37; Intp. Serv. *V A* 1 8; sie werden im folgenden nach der in ihnen angenommenen Gesamtzahl der Musen geordnet werden (die Abstrakta sind kursiv gedruckt): 1) zwei Musen *Theoria* und *Praxis* scheint Korn. 14 S. 47 Os. irgendwo gefunden zu haben. — 2) drei Musen (Ephor. *FHG* I 276 162; Diod. 4 7; Auson. *epist.* 4 61; vgl. Korn. a. a. O., der an die *τρία γένη σχεμμάτων* denkt): a) Eum. *fr.* 17 K. Kephiso, *Apollonis, Borysthenis, s. o. *[829 3]*. b) Nach Plut. *qu. conv.* IX 14 3 wurden drei Musen in Delphoi verehrt: als N. werden angegeben Nete, Mese, Hypate. c) In Askra hatten nach Paus. IX 29 2 *Melete, Mneme, Aoide* einen durch die Aloaden gestifteten Kult. d) Für Sikyon erschliesst einen Kult der 3 Musen H. SCHMIDT, *Obs. arch. Diss. Hal.* XII 1894 S. 111, der an die 3 Musen des Aristokles, Ageladas, Kanachos (Antip. *Anth. Plan.* IV 220) erinnert. — 3) Vier Musen, nach Aratos bei CRAMER, *Anecd. Ox.* IV 424 f. *Arche, Melete*, Thelxinoe, *Aoide*; vgl. Cic. a. a. O.; Intp. Serv. a. a. O. — 4) Sieben M. in Lesbos o. *[296 11]*; ebenso viel nach Gewässern benannte zählt Epich. *fr.* 41 K. auf. — 5) Acht M., Krates von Mallos, Arnob. 3 37; vgl. Intp. Serv. a. a. O. '*ut Athenis visuntur*'; Auson. *epist.* 4 64. ROEDIGER a. a. O. 265 zu 264 3 nimmt an, dass dies aus den acht Sirenen bei Platon *πολ.* X 14 S. 617 b entstanden sei, da Alkm. *fr.* 7 und Platon selbst an dieser Stelle nach Plut. *qu. conv.* IX 14 6 die Musen Sirenen nannte. Es wäre jedoch auch denkbar, dass Platon die acht Musen in der mystischen Litteratur der Musenstadt Kroton bereits vorfand und seinerseits durch die Sirenen ersetzte; vgl. Iambl. *v. Pyth.* 45; Porph. *v. Pyth.* 31 *τὰ δ' οὖν τῶν ἑπτὰ ἀστέρων φθέγματα καὶ τῆς τῶν ἀπλανῶν, ἐπὶ ταύτης τε τῆς ὑπὲρ ἡμᾶς λεγομένης δὲ κατ' αὐτοὺς ἀντίχθονος τὰς ἐννέα Μούσας εἶναι διεβεβαιοῦτο. τὴν δὲ πασῶν ἅμα σύγκρισιν καὶ συμφωνίαν καὶ ὡσανεὶ σύνδεσμον, ἧσπερ ὡς ἀιδίου τε καὶ ἀγεννήτου μέρος ἑκάστη καὶ ἀπόρροια, Μνημοσύνην ὠνόμαζεν.* — 6) Neun M., *Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλειά τε Μελπομένη τε Τερψιχόρη τ' Ἐρατώ τε Πολύμνιά τ' Οὐρανίη τε Καλλιόπη θ'· ἣ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων* (Hsd. *Θ* 77 ff.; H. SCHMIDT, *Obs. arch. in carm. Hsdea. Diss. Hal.* XII 1894 109 ff.), erscheinen mit kleinen Abwandlungen (z. B. Stesichore und Polymnis auf der Françoisv. [SCHMIDT a. a. O. 112]) unzähligemal in der Litteratur und Kunst; auch ω 60 werden *Μοῦσαι ἐννέα πᾶσαι* erwähnt, doch nahm Aristarch (LEHRS 185 f.), der ω für unecht hielt, an, dass Homer noch keine bestimmte Zahl der Musen kenne. Der Ursprung dieser Zahl ist unbekannt; dass dieselben N. auch in Thespiai erscheinen (*CIGS* I 1797—1805), beweist natürlich nichts. Die Neunzahl findet sich auch bei den Korybanten nach Pherek. *FHG* I 71 6, der sie Söhne des Apollon und der Rhytia *[250 6]* nennt; von 9 Telchinen oder Kureten (vgl. Diod. 5 65) spricht Str. X 3 19 S. 473; nach Orph. *fr.* 149 hiess die Neunzahl (nach Nikom. bei Phot. *bibl.* 187 S. 143 b 42 die Dreizahl) Kuretis. Dass diese Zahl und also auch die der Musen aus Phrygien stamme, ist eine unwahrscheinliche Vermutung von ROEDIGER a. a. O. 267; vermutlich waren bei gewissen sakralen Reigen 9 Teilnehmer oder

die abstrakte Bedeutung trat doch für das antike Gefühl so stark hervor, dass Dichter und Philosophen auch äusserlich die Bezeichnungen abstrakter Begriffe verwenden konnten, um die Musen zu bezeichnen. Von diesen sind nicht zu trennen die Personifikationen der einzelnen Dichtungsgattungen [1]), z. B. Hymnos [2]), Ialemos [3]), Iambe [4]), Linos [5]) Lityerses (966 f.). Die bildende Kunst ist in der Verwendung dieser Art von Personifikationen weitergegangen: sie hat nicht allein Komodia und Tragodia [6]), sondern selbst einzelne Dichtungen wie Ilias und Odyssee dargestellt [7]). — Sehr gross ist die Zahl der vergötterten Tugenden und Laster; ausser Arete [8]) selbst und der mit ihr bisweilen verbundenen [9]) Sophrosyne finden wir z. B. Aidos (Aido) [10]),

Teilnehmerinnen üblich. So erklären sich auch manche Beziehungen zwischen den Musen und diesen männlichen Tänzern: die Korybanten heissen bei Apd. 1_{18} Apollons und Thaleias Söhne, und der lesbische Stifter des Musenkults Krinoeis *[o. 297₁]* wird Daktyle genannt. — Nicht völlig klar ist auch der Ursprung der hesiodeischen Musennamen. Wahrscheinlich hat erst ein theogonischer Dichter die von ihm an verschiedenen Stellen vorgefundenen, nicht durchweg zu einander gehörigen N. verknüpft: Urania (wohl weder mit der gln. Okeanide [Hom. *h* 5_{423}; Hsd. *Θ* 350] noch mit Aphrodite Urania zusammengehörig) war die Muse wahrscheinlich als T. des Uranos genannt. — Vereinzelt erscheinen noch mehrere andere Musennamen, z. B. auf Vbb. (Welcker, AD III 468) Mele[d]osa, Choronika, Stesichore *[s. o.]*, in den *Kypr.*(?) *fr.* 23 Hymno u. s. w.

¹) Jedoch sind nicht alle Heroen, die mit Dichtungsgattungen gleichnamig sind (Aufzählung bei Fairbanks, *The Greek Paean*. Corn. *stud.* 1900 8—13), nach diesen genannt. Oft heissen die Lieder nach Göttern, deren N. auf Heroen oder Heroinen übergegangen sind (Adonis, Kalyke, Harpalyke, Bormos *[967₂]*; vgl. Paian, u. *[§ 296]*), und noch öfter ist nicht zu entscheiden, was das Aeltere ist, so bei Iulos, Ulos (Athen. XIV 10 618 d), Hymenaios *[857₂]*, Upingoi (Athen. XIV 10 619 b), Dithyrambos [a) N. des Dionysos, Eur. *Bakch.* 515; vgl. Athen. I 54 S. 30 b *τιμᾶται δὲ παρὰ Λαμψακηνοῖς ὁ Πρίαπος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διονύσῳ ἐξ ἐπιθέτου καλούμενος, ὡς θρίαμβος καὶ Διθύραμβος*; vgl. Pratin. *PLG* III⁴ 559; *fr.* 1_{15} *θριαμβοδιθύραμβε*, *EM θρίαμβ.* 455_{24}; s. auch Kratin. (bei Ko. I 23_{36}) u. unten *[§ 304]*. — b) N. eines Genossen des Dion.? Aisch. *fr.* 355_{2}; Welcker, *Ann. d. i.* I 1829 398—407].

²) Er wird von der erzürnten Nikaia getötet, der er seine Liebe gestanden hat, Memn. *FHG* III 547 45_{4}; Nonn. *D* 15_{204}; vgl. Maass, Herm. XXIV 1889 523 f.

³) Das personifizierte Klagelied. Er galt als S. Apollons und der Kalliope, Sch. Ap. Rh. 4_{1304}; *EM* (463_{14}), Hsch., Suid. *s v*; Zenob. 4_{39} u. *app. prov.* 3_{24}.

⁴) Hom. *h* 5_{195}; Apd. 1_{30}. Späteren ist sie Thrakerin, heisst auch T. des Pan und der Echo, Sch. Nik. *alex.* 130; *EM* (463_{23}) *s v*; Apostol. 8_{99}; Prokl. Phot. *bibl.* 319 b_{17}.

⁵) S. o. *[962 ff.]*.

⁶) Auf der Apotheose Homers erscheinen sie neben Mythos, Historia, Poiesis, *IGSI* 1295), ferner auf einem Gem. des Aetion, Plin. *n h* 35_{78}. Auf rf. Vb. heisst eine Bakchantin Komodia, Gerhard, Auserl. Vb. I LVI S. 185; Heydemann, Hall. Wpr. 1880 16 L.; vgl. *Él. cér.* I XLI 117_{6}. Ueb. 2 Hermen aus dem Theater der Hadriansvilla s. Friederichs-Wolters 1446.

⁷) G. Treu, Ath. Mitt. XIV 1889 160—169 T. V.

⁸) Sie erscheint gewöhnlich als allegorische Gestalt in der Kunst (z. B. auf der Apotheose Homers mit *Πίστις* und *Σοφία* *IGSI* 1295; nach Qu. Sm. 5_{50} auf Achilleus' Schild; in einer Gruppe des Euphranor mit Hellas, Plin. *n h* 34_{78}; anderes bei Welcker in der gleich zu erwähnenden Abh.) und in der Litteratur; *εὐπόλεμος* heisst sie in einem Gedicht *CIA* II 2339, in der berühmten Allegorie des Prodikos (Xenoph. *mem.* II 1_{21} ff.; Welcker, *Ann. d. i.* IV 1832 379—393) ist sie der *Κακία* oder *Εὐδαιμονία* entgegengestellt; Asklepiades (*AP* VII 145 f.; Gittlbauer, Wien. Stud. XXIII 1901 171 f.) lässt sie mit geschorenem Haar auf Aias' Grab trauern, dass die Apate mächtiger als sie sei; vgl. auch Suid. *Πραξιδίκη· . . . Μνασέας δὲ ἐν τῷ περὶ Εὐρώπης Σωτῆρος καὶ τῆς ἀδελφῆς Πραξιδίκης γενέσθαι Κτήσιον υἱὸν καὶ θυγατέρας Ὁμόνοιαν καὶ Ἀρετήν, ἃς ὑπὸ τῆς μητρὸς Πραξιδίκας κληθῆναι.* — Vereinzelt hat sie aber, wie es scheint, auch einen Kult gehabt; Philostr. *v. soph.* I 25_{11} S. 54_{8} K. erwähnt einen Garten der Arete in Smyrna; einen Priester hatte sie in Kibyra (Reisen im südwestl. Kleinas. II 186_{242}), eine Priesterin in Aphrodisias in Karien (*CIG* 2786). Vgl. Inschr. von Perg. 2786.

⁹) Z. B. Kaibel, *Ep.* 34 (= *CIA* II 2339), wo sie T. der Aidos heisst; Inschr. von Pergamon II 310 (röm. Zeit). Vgl. o. *[449₂]*.

¹⁰) Oft in der Litteratur erwähnt, z. B. Hsd. *ἔ κ ἡ* 200 (mit Nemesis); Soph. *OK* 1268 (*Ζηνὶ σύνθακος θρόνων*), Christod. *AP* 2_{341} (*Χαρίτεσσι συνέστιος*); vgl. o. *[A. 9]*. Nach Arstd. 1 S. 8 Dɪɴᴅ. hat Zeus den Menschen

Aletheia[1]), Dikaiosyne[2]), Eusebeia[3]), Hosia[4]) und dagegen Anaideia[5]), Apate[6]), Hybris[7]), Tryphe[8]). — Die Erwähnung der Verschuldungen führt uns hinüber einerseits zu ihrer bereits erwähnten Ursache, der Ate[9]) und der Mania[10]) oder Lyssa[11]), anderseits zu ihrer Folge, der Poine[12]); dagegen schliessen sich an die religiösen Tugenden die Verkörperungen der religiösen Institutionen, z. B. des Komos[13]), der Telete[14]) (des Mysteriums) und der Charis, welche letztere später freilich einen anderen Sinn erhielt[15]), ferner

Aidos und Dike gesandt *ἐπιμελησομένους ἀνθρώπων καὶ φυλάξοντας αὐτοῖς τὸν βίον*, vgl. Grimm, DM II² 844; Hense, Poet. Personif. 40. Einen Kult hatte sie auf der Akropolis (Paus. I 17_{1}; Luk. *amor.* 37; Suid. *αἰδῶ· . . . ἡ τροφὸς τῆς Ἀθηνᾶς* [Bekker, *Anecd.* I 355_{18}; M. Schmidt verbindet damit Hsch. *Ἀηδὼν ἡ Ἀθηνᾶ παρὰ Παμφυλίοις*], *ἧς καὶ ὁ βωμὸς ὁ ἐν τῇ ἀκροπόλει*; Eust. Χ 451 1279_{12}; vgl. die *ἱ[ε]ρε[ί]α Αἰδοῦς*, *CIA* III 367) und 30 Stadien von Sparta, wo man ihr Heiligtum damit in Verbindung brachte, dass Penelope dem Gatten statt dem V. gefolgt sei; die Göttin war hier verhüllt dargestellt, wie sie auch *ἐ κ ή* 198 erscheint (Paus. III 20_{1}); an eine Todesgöttin für Aïdo mit S. Wide, Lak. Kulte 270 zu denken, ist deshalb und auch, wie Hitzig-Bluemner zu Paus. a. a. O. m. R. bemerken, aus dem Grunde nicht gestattet, weil Xenoph. *symp.* 8_{35} ausdrücklich hervorhebt, dass die Spartaner zwar nicht die Anaideia, aber Aido verehren. (Demosth.) 25_{35} erwähnt Kult der Aido als allgemein üblich. Vgl. über Aidos o. *[1004 4]*.

1) Pind. *O* 10_{1} (*θυγάτηρ Διός*); *fr.* 205.

2) Orph. *εὐχ.* 14; *h* 63; *CIG* II 3544 (Perg.); Mz. von Alexandreia, Head *h n* 721.

3) Orph. *h. prooim.* 14.

4) Eur. *Bakch.* 363.

5) Suid. (vgl. Phot.) *Θεὸς c . . . ἐτιμᾶτο δὲ καὶ Ἀθήνησιν ἡ Ἀ ν α ί δ ε ι α καὶ ἱερὸν ἦν αὐτῆς ὡς Ἴστρος* (*FHG* I 420_{15}) *ἐν ιδ'*. Cic. *legg.* II 11_{28} *nam illud vitiosum Athenis, quod Cylonis scelere expiato Epimenide Crete suadente fecerunt Contumeliae fanum et Impudentiae*: Zen. 4_{36} *φησὶ Θεόφραστος ἐν τῷ περὶ Νόμων Ὕ β ρ ε ω ς καὶ Ἀναιδείας παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις εἶναι βωμούς.* Ueb. Asebeia und Paranomia s. Polyb. XVII 54_{10}($_{37}$).

6) Hsd. *Θ* 224 (T. der Nacht); Nonn. *D* 8_{113}. Sie erscheint öfters auf Vbb., Welcker, AD III 365; Gerhard, Arch. Anz. 1854 483 ff. (ap. Vb.), als Erinys auf der Dareiosvase, Dilthey, Arch. Ztg. XXXI 1874 85.

7) M. des Koros, Pind. *O* 13_{10} (vgl. Theogn. 153: *τίκτει τοι κόρος ὕβριν*); über ihren Kult s. o. *[A. 5]*; über ihre Bedeutung o. *[S. 1001 ff.]*; über Hybris (?), Pans M., u. *[§ 302]*.

8) Arstph. *ekkl.* 973; Luk. *bis acc.* 23 ff.

9) S. o. *[658 zu 657 9; 1005 4]*. Platt, *Journ. of phil.* XXVII 1900 121 schreibt bei Qu. Sm. 8_{68} *Ἔρις δ' ὀρόθυνε καὶ Ἄτη.*

10) Vbb. — Maniai als Erinyes, o. *[763 7]*. — Ausser der Krankheit bezeichnet *μανία* auch den heiligen Wahnsinn, die Begeisterung (bes. Platon *Phaidr.* 23 245 b; vgl. zu dieser Stelle das von Lenormant-de Witte, *Él. cér.* II S. 373 besprochene rf. Vb.

11) Oefters bei Eur. (z. B. *μαρμαρωπός*, *Ἡρ. μ.* 873; *Νυκτὸς ἔκγονος*, ebd. 814); Vbb. Vgl. o. *[1070 7]*.

12) S. o. *[764 7; 768 6]*. Als *Ποινή* deutet Robert, Nek. 60 die von Paus. X 28_{5} erwähnte *γυνή* auf Polygnots Nekyia.

13) Vgl. Philostr. *im.* 1_{2}. Auf Vbb. erscheint er nicht selten als Satyr oder Silenos, Gerhard, Trinksch. T. VI/VII und GH S. 7 und 54; Auserl. Vb. I lvi S. 185; arch. Ztg. XIII 1855 T. clxxxiv S. 151 f.; ant. Bildw. 221_{48}; 222_{48}; Overbeck, Ber. SGW 1861 84; O. Jahn, Vbb. S. 17 ff.; 27.

14) Telete, die T. des Bakchos und der Nikaia, Nonn. *D* 16_{400} u. ö. bei Nonn. *[o. 320 2]*. Auf dem Helikon hatte sie eine Statue neben Orpheus, Paus. IX 30_{4}. Opfer erhält sie nach der Kalenderinschrift aus der Epakria, *Amer. Journ. arch.* X 1895 210_{10}. Auch die Kunst hat sie öfters dargestellt, doch sind von Gerhard (z. B. Ant. Bildw. 210; 211_{52} T. xlix; L_{295}; $cccxi_{402}$), K. O. Müller u. aa. manche Vbb. mit Unrecht auf sie bezogen; s. Welcker, AD III 245; 330.

15) Bakch. 1_{13} (vgl. 9_{28}) und Pind. *O* 4_{10} fassen sie als Spenderinnen des Erfolges bei den Kampfspielen; dass man sie auch als Fruchtbarkeitsgottheiten ansehen konnte, scheinen die attischen N. *[u. 1089 1]* zu beweisen; O. Jahn, Denkschr. WAW 1870 33, der dies für ursprünglich hält, erkennt als Grundbedeutung der Charites die segenspendende Macht im Leben der Natur. Gewöhnlich werden die Charites im späteren Altertum als Personifikation der Anmut, namentlich, sofern sie sich in der Thätigkeit des Menschen, also im Umgang, besonders im Liebesverkehr, aber auch in der Redekunst (so erklären Spätere, z. B. Plut. *recta rat. aud.* 13 ihre Paarung mit Hermes) und überhaupt in allem künstlerischen Schaffen (schon bei Hsd. *Θ* 64 wohnen neben den Musen die Charites und Himeros) äussert. Endlich hat man sie auch auf die Dankbarkeit bezogen. Alles dies trifft jedoch den eigentlichen Sinn *[o. S. 82]* ebenso wenig, wie M. Müllers (zuletzt in den *Contrib. to the sc. of mythol.* II 514 geäusserte) Vermutung, der sie mit den Haritas vergleicht

der Litai[1]) und Arai[2]) an, und von der Tugend der Gerechtigkeit sind die Gottheiten des Rechtes und Gesetzes nicht zu trennen: Dike[3]), Nomos[4]), Eunomia[5]) und Themis[6]), welche letztere allerdings wohl erst später die

und in ihnen *the bright rays or horses of the morning son* sieht.

[1]) Vgl. o. *[1068$_{1}$]*. Die Lahmheit (*Il.* 9$_{503}$) bezieht Korn. *c* 12 auf das Kniebeugen der Flehenden.

[2]) S. o. *[767$_{2}$]*. Mit Hermes und den Erinyen nennt sie Soph. *El.* 111. Vgl. Märker, Prinz. d. Bös. 115. — Ara heisst nach der Sage von Teos (StB. *s v* 619$_{18}$) die T. des Athamas.

[3]) Obwohl (Demosth.) 25$_{35}$ sagt *καὶ Δίκης γε καὶ Εὐνομίας καὶ Αἰδοῦς εἰσι πᾶσιν ἀνθρώποις βωμοί*, spielt Dike im Kult so gut wie gar keine Rolle (*Δίκης τέμενος* zu Megara, vgl. Kaibel, *Ep.* 909; *CIGS* I 95), eine um so grössere aber schon bei den älteren Dichtern (über Aisch. s. Kausche, *Theol. Aesch.* 25 ff., über Sophokl. Lübker, Soph. Theol. I 49); Orph. *h* 62 ist an sie gerichtet. Die Gerechtigkeit der Weltordnung wird symbolisch ausgedrückt durch das Verhältnis, in das Zeus zu Dike gesetzt wird (Farnell, *Cults of Gr. st.* I 174$_{148}$; vgl. o. *[426$_{1}$]*); sie heisst auch *ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν*, Soph. *Ant.* 449; Eur. schildert, wie sie ungesehen den Frevler sieht (*fr.* 255; über die Augen der D. vgl. Orph. *h* 62$_{1}$; Hense, Poet. Personif. 37) und langsam (*fr.* 979; darum heisst sie T. des Chronos, ebd. 222) ergreift; schon Sol. *fr.* 4$_{14}$ f. hatte von den *σεμνὰ θέμεθλα* der Dike gesprochen, die Vergangenheit und Zukunft weiss. Eine der Horen nennt sie Hsd. *Θ* 901. Alles das ist durchsichtige Symbolik; und viel weiter kommt auch die spätere Dichtung nicht, bevor D. der Astraia *[A. 6]* gleichgesetzt wird (Erat. *Kat.* 9; Hyg. *p a* 2$_{25}$; als Rechtsgöttin nährt Astraia Beroia, die Eponyme der Juristenuniversität Berytos mit dem Honig der Wissenschaft, Nonn. *D* 41$_{214}$).. Nur scheinbar persönlich ist es, wenn Nonn. *D* 3$_{196}$ f. sie Nährmutter des Dardanos nennt und 48$_{209}$ bei Sithons Tod tanzen lässt. Auch die bildende Kunst hält sich innerhalb dieser Schranken; am Kypseloskasten (Paus. V 18$_{2}$; vgl. Furtwängler, Brzf. aus Olympia 95; das Vb. *Nuove memor. d. i.* II IV $_{1}$; Eur. *Hipp.* 1160; Kern, Arch. Jb. III 1888 235; Dümmler, Delph. 14 u. dagegen Gruppe, Philol. Jbb., Suppl. XVII 1890 746 *[o. 881 zu 880$_{7}$]*) war sie dargestellt, die Adikia würgend und mit dem Stocke schlagend (vgl. die Keule des Chronos, Eur. *Ἡρ. μαιν.* 778 mit der Anm. bei v. Wilamowitz-Möllendorff II[2] S. 174).

[4]) König der Menschen und Götter nennt ihn Pind. *fr.* 169; vgl. Platon *Gorg.* 39 484 b. Paredros des Zeus heisst er bei Orph. *fr.* 126. Vgl. über Nomos als Gott Hirzel, Abh. SGW XX 1900 80.

[5]) Vgl. o. *[A. 3; 1064 zu 1063$_{3}$; 1066$_{7}$]*.

[6]) *Θέμις* (gen. *Θέμιδος*, *Θέμιτος* oder *Θέμιστος*; vgl. über die Formen Brugmann, Griech. Gramm.[3] 198 § 212) war in der boiotisch-euboiischen (s. o. *[584 f.]*; Th. in Thespiai, *CIGS* I 1816) und in der lokrisch-thessalischen *[459 zu 458$_{10}$; 565$_{1}$; 587$_{3}$]* Kultur wie später in Athen (s. o. *[148$_{6}$]*; Aisch. *Prom.* 209), Olympia *[148$_{6}$]* und vielleicht in Delphoi *[101$_{6}$]* Erdgöttin, verwandt der Demeter Europa *[§ 294]*; der Mythos der epeirotischen Stadt Bucheta, die nach der auf dem Rinde während der deukalionischen Flut anlangenden Themis heissen wollte (*FHG* I 415$_{186}$; vgl. o. *[445$_{6}$]*), knüpft wahrscheinlich an eine ähnliche Legende an, wie Demeter Tauropolos und die Sage von Europas Entführung; von ihrer Verfolgung durch Zeus scheint die Sage von Ichnai in Makedonien (Hdt. 7$_{123}$; ursprünglich vielleicht von Ichnai in Thessalien, Str. IX 5$_{14}$; vgl. über Themis Ichnaia Ahrens *[s. u.]* 22$_{33}$ u. o. *[565$_{1}$]*) erzählt zu haben (StB *Ἴχναι* 342$_{19}$ ff.): solche Verfolgungsmythen finden sich auch im Demeterkreis. Gleich Demeter *[945$_{4}$]* ist auch Themis mit dem Sternbild der 'Jungfrau' in Verbindung gebracht *[450$_{2}$]*; Astraia, der sie Mart. Cap. 2$_{174}$ gleichsetzt, wird mit ihrer T. Dike, der *παρθένος* (*ἐ κ ῄ* 256) ausgeglichen *[A. 3]*. Hier haben wir alte Legende, von der sich noch zwei unabhängige Spuren in den Sagen von der in Bubastos verehrten Parthenos, der T. der Chrysothemis und des Staphylos (Diod. 5$_{62}$), und von Parthenos, der T. des Apollon und der Chrysothemis (Hyg. *p a* 2$_{25}$), erhalten haben. Chrysothemis scheint nämlich der Themis nahe verwandt: der N. ist wahrscheinlich volksetymologisch verdreht für *Κρισόθεμις [631$_{4}$]*, d. h. 'Felsenthemis' *[182$_{2}$]*; er weist auf dasselbe Ritual wie Themiskyra 'Themisfelsen' *[584$_{6}$]*; nach diesem Felsen der Themis scheint Krisa (*Kirsa, Kirrha) zu heissen. Die dort neben Apollon, Artemis und Leto verehrte 'Adrasteia' (Paus. X 37$_{8}$) war vermutlich eine Themis, die später mit Nemesis-Adrasteia verwechselt wird *[s. u.]*. Die Verbindung mit Apollon ist hier alt: auch Chrysothemis ist ja Geliebte des Gottes; aus der Legende von Krisa ist der kretische Sänger Chrysothemis, Karmanors S. *[102$_{13}$; 631$_{4}$]*, nach Delphoi und sein N. mit andern *[182$_{2}$]* in argivische Stammtafeln gekommen; vgl. die Danaide, Gem. des Aigyptiaden *Asterides (Hyg. *f.* 170), und die T. Agamemnons (*Il.* 9$_{145}$; Soph. *El.* 157 u. aa.). — Die Paarung Demeters und der ihr verwandten Gestalten mit Apollon ist in der Blütezeit der mittelgriechischen Kultur nicht ungewöhnlich, bemerkenswert ist aber, dass sich hier die erste Spur einer Zusammenstellung der Demeter und Kore zeigt; denn offenbar entsprechen Themis' T. Astraia und

Bedeutung der Rechtsgöttin erhalten hat. — Mit diesen Personifikationen der Gesetzlichkeit sind wir in den Kreis der politischen Personifikationen[1]) gekommen, von denen noch Hegemonia[2]), Eleutheria[3]), Demos, Demokratia[4]), Basileia[5]), Bule, ferner die Gottheiten des Friedens.

der beiden Chrysothemis' Töchter Parthenos der Kore; dass die Demeter der himmlischen Parthenos der 'Sternenjungfrau' Astraia gleichgesetzt wurde, ist ein wertvolles Zeugnis aus der Zeit, welche die nahe verwandten Göttinnen Demeter und Kore nicht immer nebeneinander, sondern auch einander gleichsetzte. — Zu dem Zodiakalzeichen der Jungfrau steht Demeter Themis in Beziehung, weil der Frühaufgang dieses Gestirns das Demeterfest bestimmte *[945$_4$]*: aus dieser siderischen Bedeutung erklären sich einige Genealogien, in denen Themis Astraia, Parthenos erscheinen: Themis heisst T. des Helios (Lykophr. 129, gewiss nicht mit v. Holzinger aus dem Bestreben zu erklären, die *Ἰχναίη Νέμεσις AP* IX 405$_1$ f., T. der Nyx, Hsd. Θ 223, von Themis zu unterscheiden), Parthenos ist die T. des Astraios — der bei Hsd. Θ 376 Eos' Gemahl ist — und der Hemera, *sch.* Arat. 98. — Neben dieser astralen Bedeutung traten einst die Weissagungen (vgl. Inschr. von Pergamon II 324$_{17}$; Lact. I 11; Claud. 33$_{219}$; Ahrens S. 17 f.), *θέμιστες*, im Kulte der Erdgöttin Themis hervor, besonders in Delphoi *[101$_1$]*, wohin sie wahrscheinlich wie Chrysothemis *[s. o.]* von Krisa aus gelangte; als Begründerin der poetischen Weissagung von Delphoi galt sie auch als Erfinderin des Hexameters, Klem. *Alex. str.* I 16$_{80}$ S. 366. Sie ist aber früh die Personifikation des Rechtes geworden. Als solche ist sie in der theogonischen Dichtung wichtig gewesen: sie gebiert dem Zeus die Horen *[s. o. 1064 zu 1063$_3$]*; Pind. *O* 13$_6$ gibt ihr Dika und Eirana zu Töchtern. Nach Hyg. *p a* 2$_{13}$ S. 48$_{22}$ (Mnaseas? *FHG* III 156$_{42}$) hat sie mit Amaltheia Zeus gesäugt; was Hyg. *p a* 2$_{25}$; Erat. *Kat.* 9 (vgl. Arat. 98 ff.) und Ov. *M* 1$_{150}$ ff. von Astraia, Iuv. 6$_{19}$ (vgl. Sch.) von Astraea, Fides und Pudicitia, Hsd. *ἔ κ ἡ* 200 von Aidos und Nemesis erzählen, dass sie in Folge der Verschlechterung der Menschen diese verliessen, ist vermutlich einst auch von Themis berichtet worden: vielleicht ist so die Göttin in den Sintflutmythos von Bucheta *[s. o.]* gekommen. Doch dies ist wohl jung. Jedenfalls kann es nach dieser langen mythischen Vorgeschichte der Themis nicht befremden, dass sie bei Homer vollständig personifiziert (*O* 87 begrüsst sie Hera; *Υ* 3 entbietet sie die Götter zur Versammlung), auch ohne ihre abstrakte Bedeutung als Rechtsgöttin begegnet. — Vgl. über Themis bes Ahrens, Die Göttin Th. Schulnachrichten d. Lyc. zu Hannover 1862/4.

[1]) Oft auf Mzz., Seltmann, *Num. chron.* III XVII 1897 173—189.

[2]) Mz. von Perperene, Kaiserzeit, Head *h n* 464.

[3]) Mzz. von Thessalonike (Head *h n* 213), Kyzikos (Head *h n* 452; für Timotheos 363 v. Chr. geschlagen, Six, *Num. chron.* III XVIII 1898 197) und von Alexandreia (Head *h n* 721). — Stellen für den späteren Kult der Eleutheria sammelt Franz, *CIG* III S. 1140 zu 4303h[1] bei Gelegenheit einer aus der Zeit des Antoninus stammenden Inschrift aus Kyaneai, auf der neben dem 'grossen Gott' und Ares eine Eleutheria Archegetis genannt wird. Franz setzte diese der Aphrodite Eleutheria von Aphrodisias gleich, nach Head *Caria* S. 30 f. ist sie eine Artemis. — Hyg. *f. prooem.* 30$_{12}$ nennt *Libertas* Iuppiters und Iunos T.

[4]) In Athen beide neben Theseus s. o. *[596$_6$]*; Demokratia auch *CIA* II 741 A c$_{10}$; vgl. 470$_{62}$. Priester des Demos und der Charites, *CIA* II 1655; III 661; auf der Theaterinschr. ebd. 265 tritt auch die Göttin Roma hinzu. — Der Kult knüpft nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Kydath 201$_4$ an die Formen *ὅπως οὖν ὁ δῆμος φαίνηται χάριτας ἀποδιδούς*. — *Δῆμος* (neben *Ζεὺς Τροπαῖος*) auf der Inschr. a. Pergam. I 237 (spätere Königszeit); auf Mzz. von Rhegion (? V. Jh.; vgl. Overbeck, Km. II$_1$ 26; s. dagegen Head *h n* 94), sehr oft (besonders in kleinasiatischen Gemeinden) auf Mzz. der Kaiserzeit. *Δαμοκρατία* auf Mzz. von Knidos (III. Jh. v. Chr.) Head, *Caria* S. 92$_{64}$.

[5]) Dion Chrys. I 16 Ddf. schildert sie, die *Διὸς βασιλέως ἔκγονος*, umgeben von Eirene und Nomos; vergebens sucht die von Hybris, Stasis (M. des Perikles von Chronos nach Kratin. *FCG* II 147 III = Kock I 86$_{240}$ [Plut. *Per.* 3]), Anomia umgebene (ebd. 18) Tyrannis sich ihr ähnlich zu machen (17). Nach Arstph. *ὄρν.* 1538 verwahrt Bas. Zeus' 'Bitz' nach dem sch. z. d. St., das sie deswegen mit Athena *[535$_3$]* vergleicht, auch die *ἀθανασία*, deren N. sie ebenfalls führen soll, Kratin. bei Mein. II 223$_{116}$. Mit dieser *Βασιλεία* haben Curtius, Sitzb. BAW 1885 437 ff. *[32$_{13}$]*; Wheeler, *Am. Journ. arch.* III 1887 46 und v. Wilamowitz-Möllendorff, Ar. u. Ath. II 130 die athenische Basileia oder Basile (so ist Platon *Charm.* I S. 153a überliefert) verglichen; fast alle Neueren haben dies verworfen und diese neben Neleus stehende Basile der gln. Hadeskönigin *[868$_1$; 869 zu 868$_3$]* gleichgestellt; vgl. z. B. Robert u. E. Meyer, Herm. XXX 1895 286; Dittenberger, *Syll.* II no. 550 A. 6 u. bes. Usener, der (Götternamen 227 ff.) diesen ganzen Götterkreis eingehend behandelt hat. Diese Gleichstellung ist zwar nicht unwahrscheinlich,

Eirene¹), und der Eintracht, Homonoia²), Homophrosyne³), Harmonia⁴),

aber doch keineswegs sicher. Als 'Königin' (Basileia, Basile, Basilis, Basileis) finden wir mehrere Gottheiten verehrt, nämlich: I. Aphrodite (Tarent, Hsch. * *Βασιλίς*); II. Persephone (Basilis in Katane, *IGSI* 450); oberhalb eines Familienmahlreliefs steht die Aufschrift *CIA* II 1573 *τῷ Ζευξίππωι καὶ τεῖ Βασιλείαι*, doch ist zw., ob diese hierher gehört; III. Hera (in Lebadeia *[o. 79 zu 78$_{17}$]*; Argos [*CIA* III 172, Kaibel *ep.* 822$_{7}$; vgl. *Phoron. fr.* 4]; von dort nach Kos [Paton-Hicks 38 [6]] und weiter nach Pisidien [*CIG* III 4367 f.; v. Lanckoroński, Städte Pamphyliens u. Pisid. II 9] verbreitet; oft in der Dichtung, s. u. *[§ 292]*); IV. die *μήτηρ θεῶν Περγαμηνῶν* (*CIG* 6835), d. h. die Götterm. (Inschr. v. Perg. II 481; ein *μύστης* ebd. II 334; vgl. Dieterich Abr. 81 f.; *Ῥείη παμβασίλεια*, Orph. *h* 14$_{7}$. — Auf das athenische Metroon wollte Löschcke, Verm. zur griech. Kunstgesch. und zur Topogr. Athens, Dorpat 1884 S. 14—24 [s. dagegen Decharme, *Rev. de l'hist. d. rel.* XVI 1887 1—6] die athenische Basile[ia] *[s. o.]* beziehen); endlich vielleicht V. Artemis (Hdt. 4$_{33}$ *τὰς Θρηικίας καὶ τὰς Παιονίδας γυναῖκας ἐπεὰν θύωσι τῇ Ἀρτέμιδι τῇ βασιληίῃ* [= Bendis?] . . .). — Ausserdem sind überliefert VI. Basileia, Uranos' u. Titaias T. (Diod. 3$_{57}$), und VII. *θεὰ Βασίλεια* (Hiller v. Gärtringen, Thera I 307; Bechtel, Herm. XXXIV 1899 404 vergleicht den PN. *Βασιλόκλεια*). Alle diese Gottheiten als Entfaltungen der indogermanischen Himmelskönigin (Usener a. a. O. 229) anzusehen, wäre selbst dann nicht gestattet, wenn die vorausgesetzte indogermanische Urreligion feststände; weit näher läge es, die מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם *[§ 300]* zu vergleichen, die innerhalb der argivischen Kultur grösste Bedeutung hatte. Sie erscheint gewöhnlich als Urania, konnte aber natürlich auch durch Basile(ia) wiedergegeben werden. Uebrigens ist es voreilig, alle diese Göttinnen als wesensgleich zu betrachten; der N. lässt doch so viele Beziehungen zu, es werden z. B in den orphischen Hymnen auch manche Gottheiten wie Hygieia (68$_{1}$), Chthon (11$_{2}$; 18$_{7}$) und selbst Physis (10$_{16}$) als *παμβασίλεια* bezeichnet.

¹) Als Hore kennt sie Hsd. *Θ* 901; vgl. Pind. *O* 13$_{6}$; das Bruchstück eines unbekannten Lyrikers *PLG* III⁴ 734$_{110}$ und Hyg. *f.* 183. T. des (Zeus) Hypsimedon nennt sie eine Versinschrift *CIA* III 170, *Κουροτρόφος* Eur. *Bakch.* 411; vgl. Stephani, *Compte rendu* 1859 134$_{10}$. Auch die bildende Kunst zeigt Eirene: zwar die von Welcker, AD. III 273 ff. auf sie bezogenen Vbb. stellen vielmehr Iris dar, aber Kephisodot hatte sie mit Plutos (Zeus wird Orph. *h* 15$_{11}$ gebeten, *Εἰρήνην τε θεὰν καὶ Πλούτου δόξαν ἄμεμπτον* zu geben) auf dem Arm (vgl. Bakch. *fr.* 13 B = 4 Bl.) gebildet (Paus. I 8$_{2}$; IX 16$_{2}$: eine Kopie ist die Münchener 'Leukothea' Stephani a. a. O. und ebd. 106; Brunn, Abh. Ba. AW 25. 7. 1867; Jane Harrison, *Myth. and mon.* 65—68; Furtwängler. Mw. 514). Mit Plutos erscheint Eirene auch auf den Mzz. von Athen, Kyzikos und Kyme in Aiolis; vgl. Wroth, *Num. chron.* III xv 1895 99$_{19}$. — Anders schildert Tib. I 10$_{67}$ die Göttin: sie trägt Früchte im Schooss und Aehren in der Hand. Bisweilen wird sie mit Dionysos gepaart; s. Laborde, *vases* Lamberg, I lxv; Jahn, Vb. 13 (ΙΡΗΝΗ); Korn. 30 z. A.; Osann, z. d. St. — Geopfert (sch. Arstph. *εἰρ.* 1019; *CIA* II 741 A a$_{30}$) wurde ihr in Athen wahrschein lich seit dem Frieden von 371 (Isokr. 15$_{109}$ f.); vgl. *CIA* II 741 a$_{30}$ (333/2 v. Chr.); c$_{6}$ (332/1); 457$_{7}$; Corn. Nep. *Tim.* 2 *[730$_{1}$]*; sie stand im Prytaneion, Paus. I 18$_{3}$. Ausserdem wurde sie in Kalaureia (des Gottesfriedens wegen? v. Wilamowitz-Möllendorff GGN. 1896 168; s. u. *[§ 293]*) und in Erythrai (Priest., Dittenb., *Syll.* II² 600$_{141}$) verehrt; häufig erscheint sie auf Mzz. (z. B. von Lokroi Epizephyrioi, IV. Jh., Head *h n* 86; Nysa, ebd. 552, Kos, Head *Caria* 216$_{288}$), bisweilen mit Zusätzen wie *Εἰρήνη Σεβαστή* (Magnesia a. S., Head *h n* 551). — Vgl. über Eirene Kalkmann, Bonner Stud. 43 f. — Auch eine Ekecheiria, eine Göttin des Festfriedens gab es; Mikythos hatte ihr Bild in Olympia geweiht, wie sie den Iphitos bekränzte, Paus. V 26$_{2}$; vgl. 10$_{10}$; Michaelis, Arch. Ztg. XXXIV 1876 173.

²) Altar zu Olympia (Paus. V 14$_{9}$), auf der Insel Thynias *[571$_{11}$]* und in Kition (*CIA* 2641). Weihinschriften an die *Ὁμόνοια τῶν Ἑλλήνων* sind in Theben (*CIGS* I 2510), nahe Chaironeia (ebd. 3426) und im epidaur. Askl.hieron (*CIGP* I 994) gef., beide III. Jh. n. Chr. Ueber siebenhundert Jahre vorher hatten die Metapontiner das Bild der ⱵΟΜΟΝΟΙΑ auf ihre Mzz. gesetzt (Head *h n* 64), und zahlreiche andere Gemeinden sind ihnen, wenn bürgerliche Zwistigkeiten gedämpft oder Verbindungen mit Nachbarstaaten geschlossen waren, gefolgt, Evans, *Num. chr.* III xvi 1896 140 f.; doch ist es zw., ob die Frau mit Modius und Füllhorn auf Mzz. namentlich kleinasiatischer und thrakischer Städte die Homonoia, wie namentlich englische Forscher meinen, oder die Tyche der Stadt darstellen. Ueb. Homonoia auf Mzz. von Halikarnass (Kaiserzeit) s. Head, *Car.* 111$_{86}$; 88. — Auch Homonoia wird oft spezialisiert, z. B. *Ὁμόνοια τῶν Ἑλλήνων [s. o.]*, *Ὁμόν. τοῦ θιάσου* (*CIA* II 1663) u. s. w. — Ueb. Homonoias V. Soter s. o. *[1078$_{8}$]*.

³) Einen Altar erwähnt Agath. *AP* VII 551$_{8}$.

⁴) Von der Hochzeit des Kadmos mit Harmonia (Hsd. *Θ* 937) muss ein viel gelesenes thebanisches Gedicht im VI. Jh. gesungen haben; vgl. die Darstellung auf dem

sowie der Treue, Pistis[1]), genannt werden. Mit Eirene[2]) hat die bildende Kunst Plutos gepaart, der gewöhnlich als Demeters[3]), später auch als Tyches (?)[4]) Sohn gilt; ihm verwandt sind Eueteria[5]) und Opora[6]), die Göttinnen des Jahressegens, ferner Euposia oder Eubosia[7]), Euthenia[8]). Auch die bisweilen mit Hygieia, Pandaisia, der Göttin des Schmauses, Aphrodite, Peitho, Paidia, Eunomie u. s. w. gepaarte[9]) Eudaimonia gehört hierher. Allen diesen Gottheiten des gesegneten friedlichen und einträchtigen Lebens stehen gegenüber die Gottheiten des Hasses, der Zwietracht und des Krieges[10]): Eris[11]), Stasis, Polemos, Deimos, Pho-

Thron des Bathykles (Paus. III 18_{12}) und mehrere Anspielungen bei Pind., z. B. *P* 3_{90}. Auch die thebanischen Epen haben, soweit sie die Ahnfrau des Oidipus nannten, wozu vielfache Veranlassung war, gewiss Harmonia als M. der Kadmoskinder Autonoe, Ino, Semele, Agaue und des Polydoros (Apd. 3_{26} u. aa.) bezeichnet, sonst würde in dieser Beziehung die Ueberlieferung vermutlich weit mehr schwanken. Aus demselben Grund ist Harmonia auch als T. des Ares und der Aphrodite (Hsd. *Θ* 937; 975; Apd. 3_{25}; Nonn. *D* 3_{378}: sch. *B* 494 AD [80 b_{14} Be.]; Hyg. *f. praef.* S. 30_{6}; *f.* 6; 148; 159; 179) sicher altthebanisch; in einer abweichenden, an samothrakische *[228$_{14}$]* Sagen anknüpfenden Ueberlieferung zeugt Zeus mit Elektra Strategis (vgl. Demagor. *FHG.* IV 378_{1}) oder (Hellan. *FHG* I 63_{129}) Elektryone den Dardanos oder Polyarches, Eetion oder Iasion und die Harmonia (sch. Ap. Rh. 1_{916}; vgl. Eph. *FHG* I 235_{12}; Diod. 5_{48} f.): das ist wahrscheinlich erst das Ergebnis einer Vermischung von Sagen, deren einzelne Elemente nicht mehr sicher festgestellt werden können. Eine dritte Angabe macht Harmonia zu einer Naiade, die dem Ares die Amazonen gebiert, Pherek. *FHG* I 75_{25}; Ap. Rh. 2_{992}: man hat diese M. des kleinasiatischen Weibervolkes mit Armenien, dessen Eponyme auch Amazonenmutter heisst (sch. *Γ* 189 BLV), in Zusammenhang gebracht. Dass Harmonia einst eine andere als die durch den N. ausgedrückte Bedeutung hatte — an eine neben Hermes stehende Demeter-Kore denkt Crusius bei Roscher, ML I 1831_{59} ff. — ist nicht zu erweisen. Allerdings tritt diese Bedeutung bis auf Nonnos (41_{277} ff.) wenig hervor; doch fehlt sie nicht ganz: bei Hom. *h* 2_{17} tanzt sie mit den Charites, Horai, mit Aphrodite und Hebe (vgl. Aisch. *hik.* 1040 und das von Koerte, Arch. Zt. XXXVII 1879 95 besprochene Vb., das Harmonia mit Peitho, Tyche, Hygieia paart); Eur. *Med.* 823 sagt mit durchsichtiger Allegorie, in Attika habe die blonde Harmonia die neun Musen geboren; und der Epiker Kapiton von Alexandreia (Athen. X 25 S. 425 c) macht Harmonia zur Schenkin der Götter.

[1]) Oefters, namentlich auf Mzz., z. B. der epizephyrischen Lokrer (III. Jh., Head *h n* 88) und von Kommagene (ebd. 653). Sch. Iuv. 6_{19} nennt Fides und Pudicitia Schwestern der Astraia. Vgl. o. *[449$_{2}$]*.

[2]) S. o. *[1082$_{1}$]*.

[3]) Von Iasion, Hsd. *Θ* 969; Skolion bei Athen. XV 50 694 c *PLG* III[4] 644; vgl. Hyg. *p a* 2_{4} S. 38_{8} Bu.: *Hermippus, qui de sideribus scripsit, ait Cererem cum Iasione Thusci filio concubuisse. Ex his, ut Petellides Gnosius* (*FHG* IV 472) *historiarum scriptor demonstrat, nascuntur filii duo, Philomelus et Pluto: quos negant inter se convenisse: nam Plutum, qui ditior fuerit, nihil fratri suo de bonis concessisse, Philomelum autem necessario adductum, quodcumque habuerit, ex eo boves duos emisse et ipsum primum plaustrum fabricatum esse.* Er wurde zum Bootes, sein S. war Pareias, der Eponym von Paros (Parion?). — Plutos' Verbindung mit Demeter zeigt sich auch darin, dass er in Athen bei den Thesmophorien angerufen wurde, Arstph. *Th.* 295. — In Thespiai stand Plutos neben Athena Ergane, Paus. IX 26_{8}.

[4]) Auf Tyches Arm hatten Xenophon und Kallistonikos den Plutos in Theben dargestellt, Paus. IX 16_{2}. Vgl. die Gemme bei Gerhard, BAW 1847 T. IV_{14}.

[5]) S. o. *[1066$_{6}$]*.

[6]) Laborde *vases* Lamberg I LXV (Braun, *Bull. d. i.* 1836 122); O. Jahn, Vbb. S. 17.

[7]) Vgl. StB. *Ἀζανοί* 31_{10} *λιμοῦ δὲ γενομένου συνελθόντες οἱ ποιμένες ἔθυον εὐβοσίαν γενέσθαι.* Sie erscheint auf Mzz. von Hierapolis (mit Cornu copiae, in welchem Plutos sitzt, und einem Ruder, Head *h n* 565) u. aa. kleinasiatischen Städten, Wroth, *Num. chron.* III XVIII 1898 117_{31}; Poppaea wird Sebaste Eubosia genannt. Ueber Hera Eubosia(?) vgl. o. *[1066$_{11}$]*.

[8]) Mzz. von Alexandreia, Head *h n* 722. Vgl. Furtwängler, Gemmen II S. 255 a, der sie in der auf dem Sphinx ruhenden Gestalt der *Tazza Farnese* erkennt.

[9]) Vgl. die rf. Vbb. *Él. cér.* IV LXII; LXXXIV.

[10]) Vgl. Berge, *De belli daemonib. Diss.* Leipz. 1895.

[11]) *Ἄρεος ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη ἑτάρη τε* heisst sie *Δ* 441, T. der Nacht Hsd. *Θ* 225 (Hyg. *f. prooem.* S. 26_{5} Bu.). Die spätere Dichtung führt sie vielfach handelnd ein, sie schürt den Kampf (Qu. Sm. 10_{53} ff.), be-

bos[1]), Alala[2]), Alke, Kratēsis[3]), Kratos, Bia[4]), Dynamis[5]) u. s. w. Eine besondere Bedeutung hatte wenigstens seit dem V. Jahrhundert die Göttin des Sieges, Nike[6]). Die letzte Gruppe bilden die Gottheiten des Schick-

---

gleitet von Enyo (vgl. Nonn. *D* 5_{41} *καὶ διδύμαις στρατιῇσιν Ἔρις ξύνωσεν ἐννὼ φύλοπιν ὠδίνουσα*) und den Keren (Qu. Sm. 11_8 f.) oder den Ares unterstützend (Nonn. *D* 32_{171}); sie steht bei Typhon (ebd. 2_{358}). Ueber die *galea Discordiae* s. o. *[574_8]*, über den Erisapfel o. *[665_1]*. Die Kunst scheint sie zuerst als Apotropaion auf Waffen dargestellt zu haben; von der Aigis sagt *E* 739 *ἣν πέρι μὲν πάντῃ φόβος ἐστεφάνωται,| ἐν δ' Ἔρις, ἐν δ' Ἀλκή, ἐν δὲ κρυόεσσα Ἰωκή,| ἐν δέ τε Γοργείη κεφαλή* . . .; vgl. Hsd. *A* 156 *ἐν δ' Ἔρις, ἐν δὲ Κυδοιμὸς ἐθύνεον, ἐν δ' ὀλοὴ Κήρ*. Ueber den Kypseloskasten (Er. beim Streit des Aias und Hektor) und das Bild des Kalliphon im T. der ephesischen Artemis (Er. bei der Nausimachie) s. Paus. V 19_2. Oefter erscheint sie auf sf. Vbb. — Vgl. im allgemeinen Wieseler über Er., namentlich ihre äussere Erscheinung und Darstellung nach Schrift und Bild GGN 1885 87—123; Berge a. a. O. 29—40.

[1]) Phobos ('Formido' Hyg. *f. praef.* S. 30_{16} Bu.) und Deimos, Söhne der Aphrodite und des Ares (Hsd. *Θ* 934; vgl. Plut. *Erot.* 18), den sie begleiten (Hsd. *A* 195; von Phobos *N* 299) und, da er verwundet ist, auf den Wagen heben (Hsd. *A* 463 ff.) und dem sie auch die Rosse anschirren (*Θ* 115). Bei V*A* 12_{335} ist Formido mit den Irae und Insidiae bei Mars, bei Nonn. *D* unterstützen Phobos und Deimos, Söhne des Enyalios (2_{415}), den Zeus (2_{417}) und später den Deriades (27_{337}; 32_{178}); Phobos fährt den Wagen der Eris (20_{38}), die beide Brüder bei Qu. Sm. 10_{53} in den Kampf begleiten; als Schürer des Kampfes erscheinen sie mit Eris, Ares, Athene *Δ* 440, mit Ares Qu. Sm. 11_{12}. Kleitom. (Mein., *com.* IV 688_{329}) bei Sext. Emp. *math.* IX 188 S. 430_{10}B nennt Phobos den hässlichsten der Götter; bei Antim. *fr.* 46 K (Sch. *Δ* 439 A) sind Deimos und Phobos Rosse des Ares. Wie Eris waren auch Phobos u. Deimos als Apotropaien auf Waffen üblich, sie waren z. B. auf Agamemnon's Schild mit Gorgo, *Λ* 36 ff., auf Achilleus' Schild mit Enyo, Eris, den Erinyen, Keren und Thanatos dargestellt, Qu. Sm. 5_{29}. — Theseus (Plut. *Th.* 27) und Alexandros (Plut. *Al.* 31) opfern Phobos. — Auf einer selinuntischen Metope, wo unter andern Göttern ihm der Sieg zugeschrieben wird (Holm, Rh. M. XXVII 1872 363), soll er nach Benndorf, Met. von Selin. S. 30 nicht S. des Ares, sondern dieser selbst sein.

[2]) *Πολέμου θυγάτηρ*, Pind. *fr.* 78.

[3]) *Holding Nike*, Mzz. von Alexandreia in Aegypt., Head *h n* 722.

[4]) Kinder der Styx und des Pallas, Hsd. *Θ* 385; sie fesseln im Anfang des aischyleischen *Prom.* den Titanen. Kratos und Dike stellt Aisch. *Ch.* 244 zusammen.

[5]) Mzz. von Alexandreia in Aeg., Head *h n* 721.

[6]) Sie heisst gewöhnlich T. der Styx von Pallas, was auf alte im Kultus liegende Beziehungen zu Athena hinzuweisen scheint *[1066_3]*; Hsd. *Θ* 384; Apd. 1_9; Serv. V*A* 6_{134}. Vgl. Hyg. *f. prooem.* S. 30_7 *ex Pallante et Styge Scylla, Vis, Invidia* (= *Ζῆλος*), *Potestas, Victoria, Fontes, Lacus.* Bei Bakch. 10 $(11)_8$ f. liest Blass (vgl. LC 1897 1691) *ἐν πολυχρύσῳ δ' Ὀλύμπῳ Ζηνὶ παρισταμένα κρίνεις τέλος ἀθανάτοισίν τε καὶ θνατοῖς ἀρετᾶς· ἔλλαθι [βαθυ]πλοκάμου κούρα [Στυγὸς ὀρ]θοδίκου.* T. des Pallas heisst sie Bakch. *fr.* 48 (B. = *ep.* 1 Bl.); T. des Zeus nennt sie Him. *or.* 19_3, des Ares (Orph.) *h* 88 (= Hom. *h* $8)_4$. Im **Kult** tritt sie fast nur in Kleinasien etwas hervor; sie wird verehrt: 1) in Ilion (mit Zeus, *CIG* II 3595_{27}); 2) in Tralles (? *CIG* 2925; vgl. Caes. *b c* 3_{105}; Val. Max. I 6_{12}; Plut. *Caes.* 47); 3) in Aphrodisias (Priesterin, *CIG* II 2810); 4) in Olbia (*CIG* II 2069; 2072 ff.); 5) auf Karpathos (*IGI* I 979). Ausserdem erscheint sie allerdings häufig auf Mzz., z. B. von Katane (archaisch, *Gr. coins Br. Mus., Sic.* 41_1 ff.), Syrakus (Anf. d. V. Jh.'s, Head *h n* 151), Himera (V. Jh., Head 127), Methydrion in Thessalien (Anf. d. IV. Jh.'s, Wroth, *Num. chron.* III xv 1895 95), Metapont (IV. Jh., Head *h n* 65); oft mit Zeus (z. B. in den Gemeinden des achäischen Bundes, Overbeck, Km. II 1 162; Münztaf. 2_{17}; $_{17}$a), aber auch in seltsamen Verbindungen, z. B. den Kabeiros haltend (Thessalonike, Kaiserzeit, *Gr. coins Brit. Mus. Mac.* 122_{103}); und ein alter Kult scheint für Arkadien erschlossen werden zu können. — In der **Dichtung** wird sie anfangs nicht gerade häufig erwähnt (z. B. Orakel des Bakis, Hdt. 8_{77} *εὐρυόπα Κρονίδης καὶ πότνια Νίκη*; Arstph. *ἱππ.* 589 *χορικῶν ἑταίρα*); fast nie verschwindet die symbolische Bedeutung hinter der persönlichen. So hilft sie z. B. Zeus gegen die Giganten (Serv. V*A* 6_{134}; s. u.), bes. im Kampf gegen Typhon (Nonn. *D* 2_{418} *ἀσπίδα κούφισε*), in den sie ihn geleitet und während dessen sie sein Scepter in ihrem Schosse birgt (2_{358} ff.). *Πολέμοιο τιθήνη* nennt sie Nonn. *D* 20_{35}. Sterbliche besteigen ihren Wagen (Simon. *fr.* 80 A; 145_4; v. Wilamowitz-Möllendorff, Her. II² 173 zu v. 779): alles das ist ganz durchsichtig, zeugt nicht von individueller Bedeutung. — Viel stärker ist die persönliche Ausgestaltung der Siegesgöttin in der **bildenden Kunst** (Fröhner, *Not. sc. ant.*² 1875 434 ff.; *Él. cér.* I 300—314 xci—c; Helbig, Wgm. 180 ff.; Tassie-Raspe I 446—452): wir finden sie hier als

sals¹), von denen die Daimones, die Moiren²) und Adrasteia³) oder

der Götter Mundschenkin, aber auch als irdische Opferdienerin; sie schlachtet den Opferstier, errichtet Tropaien, steht in der entwickelten Kunst, wie Herakles in der älteren, auf Zeus' Wagen während des Gigantenkampfes (MAYER, Gig. u. Tit. $366_{1,8}$), zählt die Stimmen beim Streit des Poseidon und der Athena (Rlf. aus Smyrna, ROBERT, Ath. Mitt. VII 1882 48—58), lenkt Athenas Wagen (W.giebel d. Parthenon, MICHAELIS 183), führt Herakles in den Olymp, sieht sitzend irdischen Ringkämpfen zu, bekränzt den Sieger und posaunt seinen Ruhm aus. Die archaische Kunst (PETERSEN, Ath. Mitt. XI 1886 372—397) stellt sie im Knielaufschema, vorbeifliegend, dar. Das berühmteste Exemplar dieses oft frei wiederholten Typus ist die delische Nike, wahrscheinlich des Archermos, der nach Karyst. v. Pergam. (Sch. Arstph. *ὄρν.* 574; vgl. KALKMANN, Paus. 205) den Flügeltypus geschaffen hatte (vgl. HOMOLLE, *Bull. corr. hell.* III 1879 393; SOPHULIS, *Ἐφ. ἀρχ.* 1891 153—182; PETERSEN a. a. O.; anders ROBERT, Herm. XXV 1890 448 f.). Eine verwandte Statue auf sf. Vbb., FLINDERS-PETRIE, Tanis II b (Defenneh) S. 67 *pl.* XXVI 4. — Die ebenfalls in Delos gefundene Basis des Archermos und Mikkiades scheint zwar nicht zur Nikestat. zu gehören, ist aber doch deshalb von Wichtigkeit, weil sie zeigt, dass Archermos für Delos arbeitete. Die Vasenmalerei (*Élite céram.* I XXXII; XCI—C S. 300—314; KNAPP, Nike in der Vasenmalerei, Tüb. 1876; KIESERITZKY, Nike in der Vasenm., Dorpat 1876; vgl. auch KNAPP, Nike u. Eros, Philol., n. F. VII 1894 554—561) hat das Schema des Schwebens, anfangs, wie es scheint, in wagerechter (Schwimmlage), später in fast vertikaler Lage geschaffen; letzterer Typus tritt dann auch in der Rundplastik auf; berühmtestes Exemplar die N. des Paionios (Ausgrab. von Olympia III XLVI f.; der fehlende Kopf scheint durch eine Kopie von einer zweiten Nikestatue desselben Künstlers einigermassen wiedergegeben zu werden; s. AMELUNG, Röm. Mitt. IX 1894 162—169 T. VII und dagegen LECHAT, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 420); über eine verwandte parische Gestalt s. LOEWY, Oesterr. Mitt. XI 1887 162 ff. Oft erscheint Nike in der Kunst des V. Jh.'s stehend, z. B. in den oben gekennzeichneten Situationen, die sich meist auf Vbb. finden. Die ungeflügelte Nike (üb. eine Statue des Bryaxis s. KABBADIAS, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 39—48) wird jetzt meist bestritten; die athenische Nike Apteros ist eigentlich eine Athena Nike *[s. o. 1066_3]*, die ihr angeblich ähnliche ungeflügelte Nike des Kalamis aus Olympia (Paus V 26_6) war, wie KALKMANN, Bonner Stud. 38—50 aus einer von ihm als Kopie bezeichneten Statue des Pal. Barberini erschliesst, eine Eirene. — Dem praxitelis K eis scheinen die Niken einer athenischen Dreifussbasis (BENNDORF, Oesterr. Jahresh. II 1899 255—269) nahe zu stehen. Im IV. Jh. tritt — zuerst 332/1 v. Chr. — das Motiv der auf dem Vorderteil eines Schiffes blasenden Nike auf (TORR, *Rev. arch.* III XXVI 1895¹ 160 ff.), z. B. in Epidauros (Inschr. bei KAVVADIAS, *Fouill.* I 38) und Rhodos (Mzz. I. Jh. v. Chr., HEAD, *Caria* 263 ff.). Die Erkenntnis, dass auch dieser Typus eine lange Geschichte habe, lässt die naheliegende, durch Mzz. unterstützte Vermutung, dass das berühmteste Exemplar, die Nike von Samothrake (Unters. auf Samothr. II 55—87 T. LXIV; REINACH, *Gaz. des beaux arts* 1891 102), von Poliorketes nach seinem Seesieg geweiht sei, doch als nicht so sicher erscheinen, wie man früher annahm; s. KOEPP, Rh. M. L 1895 272 f. In der hellenistischen und römischen Zeit erscheint Nike unzähligemal (z. B. Tct. bei POTTIER-REINACH, *Myrina pl.* XXI—XXIII S. 355—363; Wbb. bei WELCKER, AD IV 89—94; Mzz.), mit fortschreitender Entblössung (FURTWÄNGLER, Samml. SAB. II CXXXIV), ohne dass übrigens ein neuer Typus geschaffen wäre; die Nike auf der Kugel (z. B. auf Mzz. von Rhodos I. Jh. v. Chr., HEAD, *Car.* 264_{274} T. XLII$_2$) ist aus einer Tyche, die Nike von Brescia (*Museo Bresciano* I T. XXXVIII ff.) aus einem Aphroditetypus des IV. Jh.'s ('Venus von Capua' *[§ 300]*) entstanden. Das hat nichts damit zu thun, dass Niken als Göttinnen der weiblichen Sieghaftigkeit schon früher mit Aphrodite (z. B. als deren Opferdienerin, STEPHANI, *Compte rendu* 1877 250) verbunden werden. — Vgl. im allgemeinen BAUDRILLART, *Les divinités de la Victoire en Grèce et en Italie d'après les textes et les monuments figurés*, Par. 1894 und bes. die vorzügliche Antrittsvorlesung von STUDNICZKA, 'Die Siegesgöttin', Jb. f. d. kl. Altert. 1898 377—403.

¹) Ausser den im folgenden genannten sei auf den *Πότμος ἄναξ*, Pind. *N* 4_{42}, verwiesen.

²) *PLG* III⁴ 733; Orph. *h* 59; Korn. 13 S. 38; Myth. Vat. I 110; II 14; III 6_{23}. *Moirai* Tragödie des Achaios, *TGF*² S. 753, Komödie des Hermippos, I 235 Ko. — CONZE, Göttergest. S. 41. — Vgl. über die M. o. *[880_7; 989 ff.]* u. unt *[1088 f.]*.

³) Die alte Ableitung *παρὰ τὸ ἀνέκφευκτος καὶ ἀναπόδραστος εἶναι* (Korn. 13 S. 41; vgl. u. *[1086_1]*), die auch der Gleichsetzung der Adrasteia und der Ananke (orph. *Theogonie κατὰ τὸν Ἱερώνυμον fr.* 36 AB.) zu Grunde liegt, trifft das Richtige. LEWY, Sem. Fremdw. 248 denkt an [illegible] die 'Rache Nehmende' und die 'Fürsorgende', ROSCHER, ML I 78 an phrygischen Ursprung oder an die Uebersetzung eines phrygischen Namens. — Kult der Adrasteia in Athen (*CIA* I 210; 273), Krisa *[1080_6]*, Mytilene (*IG* II 484), in Troas *[308_{17}]*, Kyzikos (Str. XIII 1_{13} S. 588; vgl. XII 8_{11} S. 575; Plut. *Luk.* 9). Früh ist Adrasteia mit

Ananke[1]), wie wir bereits wissen, zu dem ältesten Vorstellungskreis gehören; ob auch Nemesis[2]) eine alte Schicksalsgöttin sei, ist zweifelhaft. Später hat von diesen Gottheiten Tyche[3]) die grösste Bedeutung gehabt.

Wir finden demnach während aller Perioden eine theoretisch unbegrenzte Fähigkeit der Götterbildung, die notwendig zu einer immer weiteren Durchführung des Polytheismus drängte. Überdies konnten alle diese Gottheiten, die persönlichen wie die unpersönlichen, im Prinzip ins

der Kybele (*ὀρείη Ἀδρ.*, *Phoron. fr.* 2 Ki.) ausgeglichen worden oder doch in ihren Kreis getreten; mit der eisernen Keule bewehrt, bewacht nach der rhapsodischen Theogonie Adrasteia sowie Eide [die Göttin Ida?], ihre Schwester, Melissos' (Melisseus') und Amaltheias T., den jungen Zeus, Orph. *fr.* 109 ff.; vgl. Kallim. *h* 1_{47}; dagegen nennt freilich Eur. *Rhes.* 330 Adr. die T. des Zeus. Vgl. über Adrasteia A. Baumeister, *De Atye et Adrasto.* Leipz. 1860 9 ff. u. o. *[308_7]* und üb. die nonnianische Adr. Köhler 93_2.

¹) M. der Moiren heisst sie Plat. *rep.* X 14 617 c; vgl. Plut. *qu. conv.* X 14_5; *sch.* zu Plat. *rep.* V 2 451 a *τρεῖς Μοίρας εἶναι θυγατέρας Ἀνάγκης φασίν, Κλωθώ, Λάχεσιν, Ἄτροπον, ἣν καὶ Ἀδράστειαν καλοῦσιν* (vgl. *Μοῖραι ἀδρήστειαι*, Inschrift aus Perg. 324_{20}) *ὅτι περ οὐκ ἄν τις αὐτὴν ἀποδράσειεν* (dies die richtige Erklärung; vgl. o. *[1085_3]*), *ἢ ὅτι ἀειδράστειά τις οἷόν ἐστιν ὡς ἀεὶ δρῶσα τὰ καθ' ἑαυτήν, ἢ ὡς πολυδράστεια (πολλὰ γὰρ δρᾷ), τοῦ ἄλφα πλῆθος δηλοῦντος . . . ἡ δὲ αὐτὴ καὶ Νέμεσις [o. 45_7 ff.] λέγεται ἀπὸ τῆς νεμήσεως, ὡς διαιροῦσα καὶ νέμουσα τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ.* Ein orphisches Gedicht hatte die *ἀρχαίου χάους ἀμέγαρτον Ἀνάγκην* genannt (vgl. Orph. *A* 12). — Platon *rep.* X 14 616 ff. spricht von der *Ἀνάγκης ἄτρακτος* und ebd. 15 S. 621 von ihrem Thron. In der Mystik ist *κύκλος Ἀνάγκης* die Seelenwanderung *[vgl. 1040_5]*; in der Zauberlitteratur, die überhaupt die *Ἀνάγκη* — bisweilen im Sinne der schicksalzwingenden Macht der Zauberformel — oft nennt (s. Wuensch, Sethian. Verfl. im Index), erscheint ein Verwalter der *κύκλα τῆς Ἀνάγκης* oder ein *ὑπὸ τὴν Ἀνάγκην κατέχων κύκλα* oder *ὑπὸ γῆν ἀνανεάζων ὁ κατέχων κύκλα.* Das ist nach Wuensch a. a. O. 93 f. Set-Typhon. Irgend ein Zusammenhang mit der alten Mystik wird hier wohl bestehen, obwohl der Ausdruck seinen Sinn ganz geändert hat.

²) Lechat, *Rev. ét gr.* VIII 1895 419 und Usener, Götternam. 371 haben diese Göttin, an die der von Bergk, Kl. Schr. II 312 f. besprochene Hymnos und Orph. *h* 61 (vgl. auch *Anth. Plan.* IV 221 ff.) gerichtet sind, als die 'Zuteilende' gedeutet, und als Richterin im Hades, die den Seelen ihr Los zuteilt, will Robert, Herm. XXXVII 1902 137 sie auf dem Grabrelief eines rhodischen Schulmeisters (mit Schmetterlingsflügeln; über Psyche im Typus der Nem. s. Furtwängler, Gemmen $XXIV_{39}$; $_{47}$; $_{58}$ ff.; XL_{20}; über die geflügelte Nemesis ebd. $LXVI_{11}$) erweisen. Das scheint mir zw., als Schicksalsgöttin ist dagegen Nemesis in der That früh gefasst und als solche (zuerst bei Antim. *fr* 43 Ki.) der Adrasteia gleichgesetzt worden. Trotzdem scheint nach dem o. *[48_8; 292_{11}; 764_8; 935_5; 1001 zu 1000_8]* Bemerkten diese Auffassung sekundär; ursprünglich war Nemesis vermutlich eine in der Erde hausende (ob ihrer Vergewaltigung 'zürnende', aber auch Orakel gebende) Göttin; wie Ge heisst sie M. des Erechtheus (Phot. *lex.* *Ῥαμνουσία Νέμεσις*). — Vgl. über die Göttin ausser dem a. a. O. Bemerkten Walz, *De Nemesi Graecor.*, Tüb. Universitätsschr. 1852 (will den orientalischen Ursprung erweisen); Tournier, *Némés. et la jalousie des dieux*, Par. 1863 92—166; Delamarre, *Rev. phil. n s* XVII 1893 266 ff.

³) Tyche (Pind. *fr* 38 ff.; Orph. *h* 72, der, vielleicht mit Rücksicht auf einen eleusinischen Kult, die Göttin v. 3 *Ἄρτεμιν ἡγεμόνην, μεγαλώνυμον, Εὐβουλῆος αἵματος ἐκγεγαῶσαν* nennt; Paus. IV 30_4; VII 26_8; [Kalkmann, Paus. der Per. 216—219]; [Dion Chrys.] 63 f; Allègre, *Ét. sur la déesse grecque Tyché*, Par. 1889; vgl. Meuss, Tyche bei den att. Trag., Hirschb. 1899 [I]; über attische Redner s. Meuss, Phil. Jbb. CXXXIX 1889 468—475 [II]), kommt zwar, wie schon den Alten auffiel (Macr. *S* V 16_8; vgl. Paus. IV 30_4), bei Homer nicht vor, darf aber nicht (mit Rohde, Griech. Rom. 276; Meuss a. a. O. 16 f) als junge Göttin betrachtet werden; als Okeanide, wie manche andere bei ihm nicht weiter hervortretende abstrakte Gottheiten, die in andern Theogonien als kosmische Potenzen wichtig gewesen waren, erwähnt sie Hd. *Θ* 360; vgl. Hom. *h* 5_{420}. Sie ist gewiss nicht von der späteren Tyche zu sondern, wie Kalkmann, a. a. O. meint: dass sie ursprünglich Göttin des vom Wasser abhängigen Bodenertrages (vgl. das Attribut des Cornu copiae s. u.) und dann des aus glücklicher Seefahrt hervorgehenden Handelsgewinnes (Pind. *O* 12_3; vgl. auch Aisch. *Ag.* 664 und das Attribut des Steuerruders *[s. u.]* und des Schiffsvorderteils [Kaisermzz. von Byzanz mit der *Τύχη πόλεως*], Pick, Num. Zs. XXVII 1895 32) gewesen sei, lässt sich aus dieser Genealogie nicht mit Allègre 8 folgern. Alkman *fr.* 62 nannte sie T. der Promatheia,

Unendliche gespalten werden. Neben Eros tritt Anteros [1]); von den zahlreichen Göttern des Schicksals werden der gute Daimon [2]) und die oft mit

Schw. der Eunomia und Peitho, Pind. *O* 12$_1$ f., der ihr, vielleicht mit Rücksicht auf einen Kult in Himera den Bein. *σώτειρα* gibt, T. des Zeus Eleutherios; ebd. *fr* 41 heisst sie die mächtigste der Moiren. Einem unbekannten Tragiker (*TGF*² S. 938$_{504}$) ist sie eine gerechte Vergelterin, die Gebieterin über Menschen und Götter, also Moira. In der attischen Litteratur beginnt jedoch eine merkwürdige, aber nicht leicht festzustellende Umgestaltung des Begriffs (vgl. Leop. Schmidt, Eth. I 53 ff.). Meuss (I) hat sich grosse Mühe gegeben, zu bestimmen, wann *τύχη*, das Glück, wann *Τύχη*, die Göttin, gemeint sei; letztere spricht er Eur. ab, erkennt sie dagegen S. 6 für Aisch. *Ag.* 664 *[s. o.]*; *hik.* 523 und S. 9 für Soph. *OT* 1080 an. Hierin liegt aber nicht das Wesentliche; dem Griechen fliessen, wie wir wissen, beide Begriffe vollständig zusammen, und so wird auch später noch von einer *θείη τύχη*, *τύχη δαιμόνιος* u. s. w. (Thuk. 5$_{104}$; $_{112}$; Plut. *Dem.* 19 z. A.) gesprochen. Neu scheint dagegen, dass Tyche die spezifische Bedeutung des unberechenbaren Zufalls, im Gegensatz zur Vorsehung erhält. Vgl. Soph. *OT* 977; *Ant.* 1158 (beide Stellen sollen nach Meuss S. 8 den Charakter der Sprechenden, der leichtsinnigen Iokaste und des banausischen Boten, charakterisieren); Arsttl. *phys.* 2$_{4-6}$ S. 195a$_{31}$ ff.; und in diesem Sinne enthält Tyche, die sich später allmählich zur Allgöttin entwickelt (Usener, Göttern. 339; *Τύχα μερόπων ἀρχά τε καὶ τέρμα* heisst sie schon *PLG* III⁴ 732$_{139}$) einen Widerspruch zu dem Glauben der alten Zeit, ja einen inneren Widerspruch mit sich selbst. Kultstätten der Tyche gab es in späterer Zeit unzählige, hier seien nur folgende genannt: 1) Athen (Elfenbeinstatue in einem von Herodes Atticus erbauten Tempel, Philostr. *v. soph.* II 1$_5$ S. 59$_{12}$ K); 2) Theben *[1083$_4$]*; 3) Thespiai (neben Dion. u. Hygieia), Paus. IX 26$_8$; 4) Megara (Stat. des Praxitel.), Paus. I 43$_6$; 5) Sikyon (Tyche Akraia), Paus. II 7$_5$; Mzz. (Tyche mit Schale und Füllhorn); 6) Aigeira (*ἄγαλμα Τύχης τὸ κέρας φέρουσα τὸ Ἀμαλθείας, παρὰ δὲ αὐτὴν Ἔρως πτερὰ ἔχων ἐστίν* [vgl. die Gemme Gerhard a. a. O. IV$_{12}$, Allègre a. a. O. 145 ff.; mit Erotes wird Tyche angerufen, Phot. *bibl.* 367b$_{15}$]), Paus. VII 26$_8$; 7) Elis (neben Sosipolis), Paus. VI 25$_4$; 8) Olympia (Heraion, Kultstat.), Paus. V 17$_3$; 9) Messene, Paus. IV 31$_{10}$; 10) Pharai (*ἄγαλμα ἀρχαῖον*), Paus. IV 30$_3$; 11) Sparta, *CIG* 1464; Wide, Lakon. Kulte 261; 12) Argos (Tempel mit Würfeln des Palamedes), Paus. II 20$_3$; Eust. *B* 308 228$_9$; *α* 107 1397$_4$; 13) Hermione, Paus. II 35$_3$ (angeblich jung); 14) Megalopolis, Paus. VIII 30$_7$; 15) Rhodos (Priester), *IGI* I 67; 16) Sillyon, Städte Pamphyl. I 175 no. 58$_{17}$; 17) Syrakus (Stadtviertel Tycha, gen. nach einem Tempel der Göttin), Cic. *Verr.* II iv 53$_{119}$ (die Erklärung des N.s wird aus nicht triftigen Gründen bezweifelt); 18) Himera (Tyche Soteira), Pind. *O* 12$_1$ ff.; vgl. Mzz.; Boeckh, *expl.* zu Pind. a. a. O.; Meuss I 6. — 19) *ὁ Εὐτυχίδης . . . καὶ Σύροις τοῖς ἐπὶ Ὀρόντῃ Τύχης ἐποίησεν ἄγαλμα μεγάλας παρὰ τῶν ἐπιχωρίων ἔχον τιμάς* (Paus. VI 2$_7$). — Die Attribute der Tyche zählt (Dion Chrysost.) 63 S. 327 R. auf: *οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ ξυροῦ ἔστησαν αὐτήν, οἱ δὲ ἐπὶ σφαίρας* (vgl. Pacuv. *TLR*¹ S. 104$_{367}$; Ov. *P* II 3$_{56}$; Grimm, DM II² 825; Hense, Poet. Personif. 170), *οἱ δὲ πηδάλιον* (Stellen sammelt Hense, Poet. Personif. 170; schwerlich erhielt T. dies Attribut ursprünglich als Seegöttin *[s. o.]*; Keil wollte *CIA* II 3 1206 *Ἀφροδίτει Εὐπλοίᾳ Τ[ύχην] ἀνέθηκε* lesen. Aphr. neben Tyche ist eine häufige Paarung; mit Harmonia, Peitho, Hygieia erscheinen beide auf einer attischen Lekythos, Koerte, Arch. Zeit. XXXVII 1879 93; vgl. auch Allègre 146$_4$) *ἔδωκαν κρατεῖν. οἱ δὲ τὰ κρείττω γράφοντες τὸ τῆς Ἀμαλθείας ἔδοσαν κέρας πλῆρες καὶ βρύον ταῖς ὥραις* (so nach Paus. IV 30$_6$ schon Bupalos bei der Statue für die Smyrnaier; anderes bei Sieveking, Füllhorn bei den Römern S. 35 ff.; vgl. o. unter Sikyon und Aigeira). Goldbeflügelt heisst Tyche *PLG* III⁴ 733$_{139}$: Plutarch *fort. Rom.* 4 wendet das spielend; Tyche soll in Rom die Flügel abgelegt haben. Ueber Tychestatuen s Clarac III 454 ff. Vgl. üb. T. u. *[§ 307]*.

[1]) Altar 1) auf der Akropolis, der Sage nach gestiftet, als der vornehme Timagoras, nachdem er seinen Liebhaber Meles (Meletos) in den Tod gejagt, von Liebe zu dem Gestorbenen ergriffen ward (Paus I 30$_1$; vgl. Ail. *fr* 147 H. nach Suid. *Μέλητος*; *CIA* III 215; 691 [mit *ἀγαθῇ τύχῃ*]); 2) im Gymnasion zu Elis (Paus. VI 23$_3$); ebd. in einer Palaistra *τύπος Ἔρωτα ἔχων ἐπειργασμένον καὶ τὸν καλούμενον Ἀντέρωτα* (ebd. $_5$). Ail. *n a* 14$_{28}$ leitet den Namen Anteros von der gegenseitigen Liebe zwischen Poseidon und Nerites ab; *fr.* 45 (Suid. *Ἀντέρως*) erzählt er von der Liebe zwischen Chariton und Melanippos.

[2]) Bevor man in Lebadeia zum Trophonios hinabstieg, musste man eine bestimmte Anzahl von Tagen im Heiligtum des guten Daimon und der guten Tyche wohnen (Paus. IX 39$_5$). Auch sonst erscheinen beide Gottheiten oft neben einander, z. B. in Pergamon (Inschr. v. P 341 und in Thera, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 221). *Bonus eventus, Bona Fortuna* (Plin. *n h* 36$_{23}$) hatte Praxiteles zu einer Gruppe gestaltet; vgl. Gerhard, Philol. IV 1849 380; Allègre, *Ét. sur la déesse . . Tyché* 9 ff.; 138 ff. Der zweite (Monats)-

ihm verbundene gute Tyche[1]) spezialisiert. Viele Gottheiten werden vervielfacht[2]): weibliche erscheinen gerne in der Dreizahl[3]), z. B. die Moirai,

tag war dem *ἀγαθὸς δαίμ.* geweiht (Hsch. *ἀγαθοῦ δαίμονος πόμα* u. aa.); man opferte ihm beim Kosten des neuen Weines (Plut. *qu. conv.* III 7_1); auch der ungemischte Wein, der bei oder nach dem Mahl getrunken ward, war dem *ἀγ. δαίμ.* (wie der gemischte dem Zeus *Σωτήρ*) geweiht, Diod. 4_3 *[932_3]* und sehr ähnlich der Arzt Philonides bei Athen. X 17 S. 675 b c, die beide den *ἀγ. δ.* dem Dionysos gleichsetzen; Arstph. *ἱππ.* 107; *σφ.* 525; Athen II 7 38 d; Ail. *v h* 1_{20}; Hsch. u. Suid., *ἀγαθοῦ δαίμονος*. Unter dem N. *Ἀγαθοδαιμονιασταί* scheint es Temperenzlervereine gegeben zu haben, Arsttl. *eth. Eud.* III 6 1233 b_3; Hsch. *s v*; vgl. *IGI* I 161_5; doch gibt für die Benennung des rhodischen Vereins Ziebarth, Griech. Vereinsw. 197 eine abweichende Erklärung. Ueberhaupt konnte der Ausdruck *δαίμων ἀγαθός* (*δεξιός δ.*, Kallim. *h* 6_{31}; *θεὸς δαίμων* in Megalopolis von Paus. VIII 36_5 vermutungsweise Zeus gleichgesetzt), welchem der *δαίμων ἐχθρός* (*CIG* II 4319 [Kaibel *ep.* 59_1] *οἰκτρὰ παθὼν μοίρας ὑπὸ δαίμονος ἐχθροῦ*) als Gegenteil entspricht, natürlich sehr verschieden aufgefasst werden. Auf einem Votivrelief von Thespiai (Kern, Ath. Mitt. XII 1891 25, vgl. Furtwängler, Sitzb., Ba. AW 1897 408) erscheint er dem Zeus Philios oder Meilichios ähnlich; auch dem Zeus Ktesios *[1109_4]* kann er nahe treten (Gerhard, Akad. Abh. II 21 ff.), obgleich sich nicht gerade erweisen lässt, dass auch dieser schlangenförmig vorgestellt wurde. Bisweilen ist er Genius loci: als solcher tritt er dem Sosipolis (über Olympia s. o. *[142_1 f]*; über Zeus Sosip. in Magnesia a/L. O. Kern, Berl. arch. Ges. März 1894, Arch. Anz. 1894 78 ff.) oder der Sosipolis (Mzz. des V. Jh.'s von Gela, Wroth, *num. chron.* III XVIII 1898 98: Head *h n* 122) nahe. — Hatte, wie sich aus diesen Zeugnissen ergibt, der *ἀγαθός δαίμων* mit Zeus einiges Gemeinsame, so geht doch Neuhäuser, *De Graecor. daemon.* Diss., Berl. 1857 S. 10 ff. zu weit, wenn er nachweisen will, dass *δαίμων* ursprünglich Bezeichnung des höchsten Gottes gewesen sei. Es handelt sich um Berührungspunkte, wie sie der Zufall auf dem weiten Wege der Entwicklung, den sowohl die Vorstellungen von Zeus als die vom *δαίμων* durchgemacht haben, leicht herbeiführen konnte. Wie der Ausgangspunkt so war auch der Endpunkt der Entwickelung ein anderer: schliesslich ist der Kult des *ἀγαθὸς δαίμων* zum Ahnenkult geworden (Rohde, Ps. I² 254_2), sodass namentlich auf karischen Inschriften die *Δαίμονες ἀγαθοί* den *Dis manibus* entsprechen; vgl. z. B. Le Bas, *As. min.* 305; 461; 463 ff.; Hirschfeld, *Inscr. Br. Mus.* IV S. 71 b. — Dem *ἀγ. δαίμ.* der attischen Kunst ähnlich erscheint auf Mzz. von Odessos. ein *θεὸς μέγας*, s. Wroth *Num. chron.* III XVII 1897 102. Vgl. über den guten Dämon Lehrs pop. Aufs.¹ 171 ff. u. o. *[808_3]*.

[1]) Diese in Attika (*CIA* II 162 C_{19} f. [335/4 v. Chr.] 586_{14}; 691 [mit *ἀγαθὸς δαίμων*] 741 [= Dittenberger, *Syll.* II² 620] a_{12}; b_6; d_{11} [Monat Gamelion]; 1536 [= Dittenberger, *Syll.* II² 755: mit den 12 Göttern]; 1566; vgl. auch Mommsen, Feste d. St. Ath. 434_1; Statue im Prytaneion, Ail. *v h* 9_{39}) viel verehrte Göttin ist nach einer Vermutung von Meuss, Tyche 16 aus der solennen Formel *ἀγαθῇ τύχῃ* nach Analogie des *ἀγαθὸς δαίμων* entwickelt; doch reicht ihr Kult weiter. Wir finden sie z. B. in Olympia (Altar, Paus. V 15_6), in Halikarnass (Dittenberger, *Syll.* II² 641_{34}), in Erythrai (Dittenberger, *Syll.* II² 600_{89}), in Mylasa (ihr und des Zeus Eleutherios Priester, *bull. corr. hell.* V 1881 109 B_2), Pergamon (mit *ἀγαθὸς δαίμων*, Dittenberger, *Syll.* 756), Nikaia (Mzz. der römischen Zeit, Head *h n* 443); und eine *ἀγαθὴ τύχη συνόδου Σμυρναειτῶν* wird *CIG* 3408 (vgl. auch Dittenberger, *Syll.* II² 528_5) erwähnt. Seltsam sind *IGI* III 436 (aus Thera) *θεός ἀγαθᾷ Τύχᾳ ἀγαθοῦ δαίμονος* und die Glosse Hsch. *ἀγαθὴ τύχη ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις*. Ueber *ἀγαθὴ Τύχη* als Gem. des Zeus Philios auf athenischen Totenmahlreliefs s. Furtwängler, Sitzber. Ba. AW 1897 402; 411.

[2]) Ueber die Panes s. u. *[§ 302]*; über die Themides o. *[585_1]*; über die *Νεμέσεις* von Smyrna o. *[292_{11}]*; über die Eileithyien vgl. u. *[1089_5]*; üb. die Gennaides o. *[S. 743_9]*; üb. die Genetyllides u. *[§ 300]*. Man wagt sogar, indem man Artemis der Eileithyia gleichsetzt, von *Ἀρτέμιδες πρᾳαι* (Lebadeia, *CIGS* I 3101) zu sprechen; es muss dieser Plural dem Griechen nicht ganz ungewöhnlich gewesen sein; Philon nimmt keinen Anstoss daran, die sieben Töchter des phoinikischen Kronos (El) und der Astarte durch *Τιτανίδες* oder *Ἀρτέμιδες* wiederzugeben, Euseb. *pr. ev.* I 10_{18} H. Anders ist der Sinn der *θεῶν Ἀνγδιστέων* (Inschr. aus Eumeneia in Phrygien, *CIG* 3886_6 S. 1103), d. h. der Kybele und des Attis.

[3]) Drei Nymphen erscheinen dem Daphnis nach Long. *past.* 2_{23}; ein weiblicher Dreiverein, dessen Mitglieder Hormos, Granaten und Blumen tragen, ist nach der Aufschrift auf dem altspartanischen Weihrelief als *κόραι* zu bezeichnen, Studniczka, GGA 1895 312. Anderes bei Welcker, Götterl. I 52 f. — Zu weit geht Lechat, *Bull. corr. hell.* XIII 1889 471, wenn er in allen diesen weiblichen Triaden Reste derselben erst später verschieden ausgelegten Götterdreiheit findet; noch weniger sind diese Dreivereine mit Enmann (Kypr. u. der Urspr. d. Aphr.k.

Charites, Horai, Erinyes, Hesperides, Graiai, Gorgones, die 'Heilschwestern', die 'Thauschwestern'[1]), die Parthenoi[2]), die Musen[3]) wenigstens an einigen Kultstätten; die Eroten[4]) und Niken werden bereits in der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts in grösserer Anzahl dargestellt, und es ist sehr wohl möglich, dass diese Vervielfältigung in eine noch höhere Zeit hinaufreicht, wie ja der Dichter der Ilias[5]) z. B. die Eileithyien in der Mehrzahl nennt und der Dichter der Werke und Tage[6]) sein ganzes goldenes Geschlecht zu 'Dämonen', Wächtern der sterblichen Menschen, d. h. zu Schicksalsgöttern werden lässt, sie sich also in sehr grosser Zahl vorstellt. Später erscheinen die meisten dieser Gruppen gleichnamiger Gottheiten differenziert nach der Art, wie sich die in ihnen verkörperte Kraft offenbart. Platon schreibt, wahrscheinlich älteren Überlieferungen folgend, der Lachesis zu, die Vergangenheit, der Klotho, die Gegenwart, der Atropos, die Zukunft zu singen[7]); später begegnen wir der Unterscheidung, dass Klotho sich auf die Geburt, Lachesis auf das Leben und Atropos auf den Tod beziehe[8]). Jüngeren Ursprungs ist die Differenzierung der Musen: der Zufall hatte einer Namenliste Anerkennung verschafft, die, nicht zum Zwecke der Sonderung nach einzelnen Funktionen zusammengestellt, dieser grosse Schwierigkeiten in den Weg legte. So wird nach vielfachen Schwan-

76), der die drei Aphroditen in Theben und Megalopolis *[207_{1}]* sowie in Knidos (Aphr. Doritis, Akraia und Euploia oder Knidia, Paus. I 1_{3}) und die drei stymphalischen Heren (*Παρθένος, Τελεία, Χήρα*, Paus. VIII 22_{2}) vergleicht, auf die Mondphasen zu beziehen. — Bei mehreren dieser Göttinnen schwankt die Zahl: über die Erinyes s. o. *[763_{10}]*, üb. die Graien o. *[187_{4}]*; vier Moiren zeigt die Françoisvase, zwei wurden in Delphoi verehrt (Plut. *de Ei ap. Delph.* 2). In Megalopolis (Paus. VIII 31_{3}) und auf dem amyklaiischen Thron (Paus. III 18_{10}) waren zwei Horen dargestellt, und zwei Horen (die Zeit der Saatbestellung und der Nilüberschwemmung) erkennt Furtwängler, Gemmen II S. 256 in den beiden Mädchen der *Tazza Farnese.* Die Zahl der Charites scheint sich der Dichter der *Ilias*, der Ξ 267 Pasithea eine der jüngeren Charites und Σ 382 Hephaistos' Gattin eine Charis nennt, ziemlich gross zu denken; vier, Eukleia, Euthenia, Eupheme, Philophrosyne werden bei Orph. *fr.* 140 genannt, auf dem amyklaiischen Thron waren zwei mit ebensoviel Horen *[s. o.]* dargestellt, und zwei Charites Phaenna und Kleta hatten am Tiassaflusse (Alkm. *fr.* 105 bei Paus. III 18_{6} [IX 35_{1}]) einen Kult; vgl. Korn. 15 S. 59 Os. Nur zwei Charites, Auxo und Hegemone, wurden nach Paus. IX 35_{2}, der die dritte, Karpo, für eine Hore erklärt, auch in Athen verehrt; doch dies scheint falsch; Robert hat seine früheren Aufstellungen (*comm. in hon. Momms.* 143 ff.) im XXI Hall. Wpr. 1897 22 gegen Usener (Göttern. 131_{24}) verteidigt. Aber auch so bleibt die Zweizahl genügend beglaubigt. S. Wide, Lakon. Kulte 214 hat aus den zwei Horen und Charites und aus der Paarung der Damia und Auxesia, Amaia und Azesia, Demeter und Kore sogar eine alte Dyas von Göttinnen des Natursegens erschlossen; doch geht dies m. E. ebenfalls zu weit. Analogie und Bequemlichkeit der künstlerischen Gruppierung können bei der Fixierung derartiger Zahlen einen Einfluss ausgeübt haben, der sich unserer Kenntnis ganz entzieht.

[1]) Ueber die 3 *παρθένοι Ἀγλαυρίδες* (Eur. *Ion* 23) Pandrosos, Herse, Aglauros s. Skam[m]on bei Suid. *Φοινικήια γράμματα* (der sie Töchter Aktaions nennt); StB. *Ἀγραυλή* 21_{5} u. o. *[26_{1} ff.; 968_{1}]*.

[2]) Plut. *qu. Gr.* 41.

[3]) Vgl. o. *[1077_{1}]*.

[4]) *διὰ τὴν πολυτροπίαν τῶν ἐρώντων καὶ τὸ πολλοῖς τοιούτοις ὀπαδοῖς κεχορηγῆσθαι τὴν Ἀφροδίτην*, Kornut. c 25 S. 142 Os.; vgl. Myth. Vat. III 11_{18}. In der Litteratur ist die Vorstellung von einer Mehrzahl der Eroten im V. Jh. vielleicht noch nicht geradezu entwickelt, aber doch schon vorbereitet, vgl. Pind. *fr.* 122_{4}; Aisch. *hik.* 1042; Eur. *Bakch.* 398; *fr.* 781_{16} u. s. w.

[5]) *Λ* 270; vgl. das Sch.; *T* 119.

[6]) *ἔργ.* 123. Dass dies nicht auf einem vereinzelten Einfall beruht, wie gewöhnlich angenommen wird, ergibt sich aus dem, was im Text weiter bemerkt werden wird.

[7]) S. o. *[880_{1}]*. Vgl. Korn. 13 S. 40; (Arsttl.) *mund.* 7 S. 401 b_{16}; [Appul. *mund.* a. E.].

[8]) Z. B. Lact. *inst.* II 10; Myth. Vat. I 110; II 14; III 6_{23} (wo irrig diese Unterscheidung Homer zugeschrieben wird) u. aa. Welcker scheint zuletzt (griech. Götterl. III

kungen[1]) in der bildenden Kunst erst des späteren Altertums die uns bekannte Unterscheidung rezipiert. Sie ist in dem Sinn, wie sie gewöhnlich gefasst wird und z. T. schon im Altertum gefasst wurde, recht seltsam: Kleio als Muse der Geschichte, Urania als die der Astronomie, Euterpe als die des Flötenspiels passen nicht zu den Schwestern, die sonst sämtlich einzelne Dichtungsarten personifizieren sollen. Ähnliche Inkonzinnitäten finden sich zwar auch sonst bei derartigen Einteilungen; indessen hat hier wahrscheinlich eine Umdeutung stattgefunden. Ursprünglich scheint eine Einteilung der Poesie zu Grunde gelegt worden zu sein, die sich zwar vollständig in der Geschichte der antiken Theorie der Poetik nicht wiederfindet und deren Entstehung daher auch nicht mit Sicherheit einer bestimmten Zeit zugeschrieben werden kann, deren Vorhandensein aber in der römischen Zeit wahrscheinlich, in der hellenistischen möglich ist. Man verteilte nämlich, wie sich vermuten lässt, die Musen entsprechend den drei Dichtungsgattungen, Epos, Lyrik und Drama, in drei Triaden. In der ersten Gruppe bezeichnet Kalliope das heroische, Kleio (in der Kunst durch die Rolle oder das Diptychon gekennzeichnet) das historische, Urania (Globus) das astronomische Epos. Die lyrische Trias, Erato (Kithara), Terpsichore (Lyra), Euterpe (Flöte) kennzeichnen sich sicher durch ihre Attribute. Von der dramatischen Gruppe waltete Melpomene (tragische Maske) über die Tragödie, Thalia (komische Maske) über die Komödie, Polymnia, die meist ohne Attribut, eingehüllt dargestellt wird, nach litterarischen Angaben über den Pantomimus[2]). Ist nun in diesem Fall die Sonderung erst spät durchgedrungen, so ist doch das ihr zu grunde liegende Prinzip, die Differenzierung der göttlichen Kräfte nach der Art ihres Wirkens, durchaus der ursprünglichen Vorstellung gemäss und gewiss alt. — War aber jedes Glied einer derartigen Gruppe von verschiedener Wirksamkeit, so beruht dies auf der Vorstellung, dass, wo eine Kraft sich eigenartig äusserte, auch ein eigenartiges göttliches Wesen angenommen werden könne. Wer ein ganz besonderes Schicksal hatte, neben dem stand — so konnte es wenigstens erscheinen — ein eigener Dämon; an wem sich eine ungewöhnliche Siegeskraft bethätigte, schien seine eigene Nike zu haben. Ja, es konnte der, in dem sich eine geistige Kraft zu verkörpern schien, sprachlich geradezu dieser gleichgesetzt

15) diese Teilung für alt gehalten zu haben. — Bei Serv. *VA* 1_{22} und seinen Ausschreibern wird unterschieden *una loquitur, altera scribit, alia fila deducit.* Plut. *fac. in orbe lun.* 30 bezieht die drei Moiren auf die drei von ihm angenommenen Daseinsstufen. Eine Differenzierung scheint schon Hsd. *'Ασπ.* 258 vorzuschweben, wenn er sagt: *ἡ μὲν ὑφήσσων | Ἄτροπος οὔ τι πέλεν μεγάλη θεός, ἀλλ' ἄρα ἥ γε | τῶν γε μὲν ἀλλάων προφερής τ' ἦν πρεσβυτάτη τε.* Die Vv. sind von Guiet verdächtigt, aber mit Unrecht.

[1]) Eine eigentümliche Einteilung erscheint z. B. auf den Statuenbasen der thespischen Musen: Polyhymnia ist hier die Poesie, Terpsichore waltet des Flötenspiels, Thalia des Ackerbaus und Friedens. Anders sch. Ap. Rh. 3_1 *λέγεται τῶν Μουσῶν ἡ μὲν Κλειὼ εὑρηκέναι τὴν ἱστορίαν, Θάλεια δὲ γεωργίαν καὶ τὴν περὶ τὰ φυτὰ πραγματείαν, Εὐτέρπη δὲ μαθήματα, Τερψιχόρη δὲ παιδιάν, Ἐρατὼ δὲ ὄρχησιν* (vgl. Orph. *fr.* 258 Ab.), *Πολυμνία δὲ λύραν, Μελπομένη δὲ ᾠδήν, Οὐρανία [δὲ] ἀστρολογίαν, Καλλιόπη [δὲ] ποίησιν.* Plut. *qu. conv.* IX 14_3 bezieht die Musen auf die Zweige der Wissenschaften und Redekunst: I. Mathematik: 1) Musik, 2) Arithmetik, 3) Geometrie; II. Philosophie; 4) Logik, 5) Physik, 6) Ethik; III. Rhetorik: 7) enkomiastische, 8) symbuleutische, 9) forensische Beredsamkeit.

[2]) Vgl. auch die im einzelnen von einander abweichenden Bestimmungen bei *AP* IX 504 f.; Auson. *id.* 20 (Myth. Vat. II 24).

werden[1]. Zu ihrer vollen Ausbildung gelangt diese Anschauung zwar bekanntlich erst in der römischen Kultur, und man pflegt sie daher für eine dieser charakteristische Eigentümlichkeit zu halten; jedenfalls müsste aber dieser Vorstellungskreis, wenn er jung sein sollte, schon in der hellenistischen Zeit entstanden sein[2]. Aber wahrscheinlich ist er weit älter und gehört überhaupt zu den konstitutiven Bestandteilen auch des griechischen Götterglaubens. Aus bestimmten Zeugnissen lässt sich dies freilich nicht beweisen, denn diese an die Person des Menschen geknüpften, selbst wenig persönlichen göttlichen Wesen waren im Apparat des griechischen Heldenliedes nicht zu verwerten; aber in charakteristischen Spuren verrät sich, dass das Volk neben den homerischen Gottheiten auch an diese 'Sondergötter' glaubte. Das Wort *δαίμων*, das zwar ursprünglich 'Schicksal' in passivem Sinn bezeichnet zu haben scheint[3], aber nur selten in diesem Sinn gebraucht wird, wird doch ganz gewöhnlich mit possessiven Attributen verbunden, man spricht von dem gemeinsamen Daimon mehrerer Menschen[4], hat also schon die Vorstellung des individuellen Daimon; und weil das Schicksal durch das Innere des Menschen bestimmt wird, so konnte Herakleitos dieses geradezu des Menschen Daimon nennen. Er und Sokrates, der von seinem *δαίμων* oder *δαιμόνιον* spricht, haben hier keineswegs ganz neue Vorstellungen geschaffen, sondern volkstümliche Anschauungen vertieft. Ungewöhnliche Menschen haben gewöhnlich ausserordentliche Schicksale, und weil sich eben in diesen die dämonische Macht zu offenbaren pflegt, so konnte dieses Unbegreifliche in der menschlichen Brust dämonisch genannt werden: dieselbe Bedeutungsentwickelung zeigt unser Genius, das lateinische Aequivalent von *δαίμων*. Eine ähnliche Umwandelung der Bedeutung wie Daimon hat die ihm nahe verwandte Tyche erfahren, nur überwiegt hier etwas die lokale Bestimmung: neben ihrer bereits erwähnten (1086) umfassenden Bedeutung wird sie auch zum Genius, besonders zum Genius loci. Unzähligemal erscheint auf den hellenistischen Münzen die Tyche der Stadt[5], von deren vergötterter Personifikation oft ebenso schwer zu unterscheiden wie der Genius, der Schutzgeist, von dem Geist des Menschen. Einen Kult freilich erhielten diese Sondergötter menschlicher Individuen erst, als der Zauber der Heldensage und der von ihr geschaffenen Götterwelt verflogen war, als die Herren auf Erden mächtiger zu sein schienen, als die im Olymp, als an ihre Höfe sich barbarische und halbbarbarische Elemente drängten, die in der Verherrlichung der Grossen nicht den feinen Takt der alten Dichter besassen; insofern ist die herrschende Ansicht richtig, aber darum darf nicht in der Ausbildung dieser Individualgötter ein neues Prinzip der griechischen Religionsentwickelung gefunden werden. — Ferner gab aber auch die Kultstiftung selbst Grund zur Spaltung des Gottes-

[1]) Vgl. die o. *[1066]* angeführten Beispiele der Eueteria, Pronoia, Hygieia Sebaste, zu denen sich viele Parallelen fügen liessen.

[2]) So stellen z. B die Niken auf den Münzen der hellenistischen Condottieri, wie v. Domaszewski, Westd. Zs. XIV 1895 119 m. R. bemerkt, die persönliche Siegeskraft des Feldherrn dar.

[3]) S. o. *[S. 991₄]*.

[4]) Soph. *El.* 1157; Eur. *IA* 1137 f. Anderes bei Lehrs pop. Aufs. 167 f.

[5]) Vgl. auch die *Μεγάλη Τύχη Μυτιλήνης*, *IGI* II 270.

begriffs: wer einen neuen Kult stiftete, setzte damit nach der ursprünglichen Vorstellung eine neue Gottheit ein. Auch später noch wirkte diese Anschauung weiter: als schon längst die göttliche Gestalt der Pallas Athena feststand, konnte man doch zugleich die Parthenos, Polias, Promachos, Ergane, Hygieia, Nike u. s. w., wie es ja schon die verschiedene Benennung ausdrückt, und selbst die Ergane von Athen, Thespiai, Olympia, Sparta, Megalopolis und Samos als verschiedene göttliche Wesen empfinden. Mochte man sich dies auch so zurecht legen, dass die Gottheit, indem sie sich vorübergehend in einer der ihr geweihten Statuen niederlasse, eine bestimmte Seite ihres Wesens besonders enthülle; in Wahrheit bleibt auch hier der Widerspruch unlöslich. In diesem Fall ist er historisch zu erklären: die neuen Anschauungen der Religion der Kunst stiessen auf einen nicht in ihr aufgegangenen Rest des alten Dämonenglaubens. Denn aus ihm stammt diese Vorstellung von der Spaltungsfähigkeit des göttlichen Numens; sie ist deshalb auch reiner als in der griechischen in der römischen Religion erhalten, weil in dieser der Dämonenglauben weniger durch die künstlerische Gestaltung modifiziert ist. — Die theoretisch unbegrenzte Möglichkeit der Neubildung von Gottheiten erscheint nun freilich in der Praxis stark eingeschränkt oder durch andere Prozesse aufgehoben. Zunächst hat der Grieche sich keineswegs das Recht angemasst, neue Götter zu schaffen. Es herrscht jetzt die Ansicht vor, der ein Forscher[1]) Ausdruck gibt: 'die götterbildende Thätigkeit ist noch nicht erloschen; an allen Enden tauchen sie auf, zum Zeichen, dass in allem die Möglichkeit des Gottwerdens liegt, dass allenthalben gleichsam Götter schlummern und es nur eines Lautes, nur einer leisen Berührung bedarf, um sie zu wecken'. So erscheint uns freilich die Sache, die wir wissen, dass der Mensch die Gottheit schafft; aber der Grieche empfand ganz anders: nicht der Mensch erweckt den schlummernden Gott, sondern dieser erwacht und veranlasst, indem sich seine Macht bethätigt, den Menschen, ihn zu verehren. Der Grieche meint, dass seine Vorfahren die Götter nicht erfunden, sondern gefunden haben. Er weiss, dass noch nicht alle Götter entdeckt sind, und verehrt deshalb die unbekannten Götter[2]), indem er abwartet, dass eine Gelegenheit ihre noch

---

[1]) Teuffel, Stud. u. Charakt. S. 25.

[2]) Bekannt ist der *ἄγνωστος θεός* in Athen, *act. apost.* 17_{23}; [Luk.] *Philopatr.* 9; Diog. Laert. I_{110} und der *ἀγνώστων θεῶν βωμός* in Olympia, Paus. V 14_{8}. Nicht geradezu falsch, aber doch einseitig fasst der letzte Bearbeiter dieser auch sonst vorkommenden Verehrungsform des Göttlichen, Pascal, *Stud. di antich. e di mitol.* 85—100 die unbekannten Götter als Ortsdämonen. — Der Kultus aller Götter (Usener, Göttern. 344 ff.; Dittenberger, *Syll.* II² S. 628 zu no. 781), der u. a. aus Athen (Paus. I 5_{5}; 18_{9} aus hadrianischer Zeit; vgl. auch *CIA* III 7 *θεοῖς εὐχόμεθα πᾶσι*), Korinth (Paus. II 2_{8}), Olympia (Altäre, Paus. V 14_{8}; 15_{1}; Pantheon, [Arsttl.] *mir. ausc.* 51 S. $834a_{12}$ [sch. Arstph. *plut.* 586]; sch. Pind. *O* 3_{60}; 8_{12}), Marios in Lakonien (Paus. III 22_{8}), Argos (Paus. II 25_{6}), Epidauros (Pantheon, Cavvadias. *Fouill.* 63 und 63a; *CIGP* I 1302), Akakesion (Paus. VIII 37_{10}), Tegea (Lebas-Foucart, *Pelop.* 337 f. S. 188), Amorgos (? neben dem *Δῆμος*, *CIG* II S. 1033 no. 2264c nach Vermutung von Ross), Kos (*bull. corr. hell.* V 1881 207_{15}), Chios (*bull. corr. hell.* III 1879 325), Pergamon (Monat Pantheios, Inschr. von Perg. II 251_{1}: 'selbstverständlich junge Bezeichnung, frühestens aus der Diadochenzeit', Usener ebenda S. 179), Ilion (*CIG* 3599_{1}) und Neapel (Monat Pantheōn, *IGSI* 759_{16}), meist aus späterer Zeit überliefert ist, kann verschiedenen Ursprung haben; so sind z. B. unter allen Göttern öfters die zwölf zu verstehen. Aber auch aus dem Grunde scheint man sie bisweilen verehrt zu

verborgene Macht enthüllt. Eine neue Gottheit wird verehrt, wenn eine unbegreifliche Macht sich bethätigt, die man nicht als die Äusserung der Macht einer der bisher verehrten Gottheiten auffassen zu können glaubt. Man fand, dass an dem Tage der Schlacht am Eurymedon in Athen das Gerücht von einem grossen Siege verbreitet gewesen sei; das erschien nicht als Zufall, sondern als die Wirkung einer Macht, die nun als Pheme einen öffentlichen Kult erhielt[1]). Meistens sind die Veranlassungen nicht so erfreulicher Art. Immer ist für den Griechen der sich offenbarende Gott, nicht die Willkür des Menschen, Ursache des Kultus eines neuen Gottes. — Weiter wird die Möglichkeit einer ins Unendliche wachsenden Zersplitterung der göttlichen Macht dadurch beschränkt, dass ihr eine fast ebenso unbeschränkte Vereinigungsfähigkeit gegenübersteht. Auch diese Eigenschaft hat sich die griechische Religion zu allen Zeiten bewahrt; sie tritt in drei verschiedenen sprachlichen Formen auf: erstens in der sogenannten Dvandvakomposition[2]), deren sichere griechische Beispiele, Zenoposeidon[3]), Diopan[4]), Helioserapis[5]), Artemityche[6]), Isityche[7]), Helioseiros[8]) u. s. w. allerdings alle der späteren griechischen Zeit angehören, die aber, wie die gleichartigen indischen Bildungen wahrscheinlich machen, uralt zu sein scheint; zweitens in der Form des adjektivischen Attributes, die ebenfalls nur aus späterer Zeit überliefert[9]), aber wohl auch alt ist, endlich als substantivisches Attribut. Ausserordentlich häufig führt eine Gottheit als Kultnamen den Namen einer andern Gottheit oder eines heroisierten menschlichen Wesens, das wahrscheinlich nach einem Gott genannt ist. So finden wir — wenn wir zunächst die Unterschiede der Entstehung ausser Acht lassen — z. B. Aphrodite als Ariadne[10]), Hera[11]), Göttermutter[12]), Isis[13]); Apollon als Aristaios[14]), Adonis (?)[15]) und Hya-

---

haben, weil man sich fürchtete, einen unbekannten Gott zu übergehen. — Ueber den Gott Pantheios (*qui in se omnes significationes habet quasi omnium de[u]s*, Corp. Glossar. V 230 b_{28}) s. zu *CIGP* I 1037 (Inschr. v. Epidauros).

[1]) Sch. Aisch. 1_{128}; vgl. Paus. I 17_1; Aisch. 2_{145}. Schon Hsd. *ἔ κ ή* 764 hatte von Pheme gesagt *θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή*, und ähnlich war *B* 94; *ω* 413 Ossa als Botin des Zeus genannt worden. Die Vorstellung des göttlichen Gerüchtes findet sich auch bei Späteren: Pind. *O* 14_{19} verwendet Acho, V*A* $4_{173-187}$ spricht von der göttlichen *Fama*; selbst in der germanischen Welt finden sich Parallelen; s. Grimm, DM II² 849 ff.

[2]) Vgl. Usener, *Strena Helbigiana* 315 ff.

[3]) *Rev. arch.* XXXII 1876⁶ 195; vgl. o. *[262_{15}]*.

[4]) *CIG* 4538 = Kaibel, *Epigr.* 827 b_1. Wieseler, *Ind. sch.*, Gött. 1857 S. 1 deutet den N. als S. des Zeus; Welcker (zuletzt Götterl. II 214), Welzel (*de Iove et Pane dis Arcad.* 36) u. aa. hatten darin eine Gleichsetzung von Zeus und Pan gefunden. Ob *Εὐίπαν* (apul. Vb., *CIG* 8382) und Titanopan *[§ 302]* in diesen Kreis gehören, ist zw.; Hermopan (Bekk., *an.* III 1198) bezeichnet — wie Hermerotes (Plin. *n h* 36_{33}), Hermathena (Cic. *Att.* I 1_5) und Hermerakles (ebd. I 10_3; *Ἑρμῆς Ἡρακλ.* in der Inschrift für Ptolemaios XIII und Tryphaina erklärt Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 S. 281 ff. aus der Gleichsetzung von Thot und Chonsu, von denen jener in Hermes, dieser in Herakles wiedererkannt wurde) — wohl eine Herme der Gottheit.

[5]) *CIG* 8514; *IGSI* 2405_{18}.

[6]) ? Mz. von Gerasa, Wroth, *Num. chron.* 1900⁴ 295_{33}. Head *h n* 665 gibt die Legende *Ἄρτεμις Τύχη*.

[7]) *IGSI* 1006.

[8]) Mz. aus Chalkidike in Nordsyrien, Head *h n* 655.

[9]) z. B. *Ζεὺς Ἄρειος*; s. u. *[§ 291]*.

[10]) In Amathus, Paion *FHG* IV 371_2.

[11]) In Sparta, Paus. III 13_9.

[12]) *Μήτηρ θεῶν εὐάντητος ἰατρίνη Ἀφρ.*, *CIA* III 136 (Kaiserzeit; aus dem Peiraieus).

[13]) In Tentyra, Str. XVII 1_{44} S. 815. Vgl. *AP app. epigr.* 281_6. Isis *ἣν τέκεν Οὐρανὸς εὐφρονίδης ἐνὶ κύμασι πόντου μαρμαρέοις, θρέψεν δ' Ἔρεβος φῶς πᾶσι βροτοῖσι.* Andres bei Drexler in Roschers ML II 494 ff. — Auch der Planet Venus wird Isis genannt, Plin *n h* 2_{37}.

[14]) S. o. *[234_{15}]*.

[15]) Vgl. die Mz. von Side, Six, *Num. chr.*

kinthos (?)[1]; Artemis als Anaitis[2], Britomartis[3], Diktynna[4], Eileithyia[5], Hekate[6], Iphigeneia[7], Nana[8], Nemesis[9], Upis[10], Athena als Hellotis[11] und Themis[12], Dionysos als Iakchos[13], Ge als Themis[14], Helios als Apollon[15] oder Herakles[16], Hephaistos als Daidalos[17], Zeus als Ammon, Aristaios[18], Asklepios[19], Bakchos[20], Baleos[21], Belos[22], Helios[23], Paian[24], Sarapis[25], Trophonios (Trephonios)[26] u. s. w. Bei einzelnen Gliedern dieser Kette, die sich leicht verlängern liesse, kann allerdings gezweifelt werden, ob nicht die Gottheiten, deren Namen vereinigt erscheinen, vielmehr erst nachträglich gespalten worden seien; andere derartige Verbindungen sind jedoch sicher erst nachträglich geschlossen worden. Hier sind wiederum verschiedene Stufen der Vereinigung zu unterscheiden. Wenn Poseidon Meerzeus[27] heisst, so ist das zunächst nur eine Vergleichung, die ausdrückt, dass er auf dem Meere dieselbe Macht hat, wie Zeus im Himmel. So ist wahrscheinlich auch die Bezeichnung des Hades als Zeus Chthonios oder Katachthonios[28] zu verstehen; denn wenngleich Zeus in einer sehr

---

III xvii 1897 201 ff.

1) Vgl. Polyb. VIII 30_3 (Tarent).

2) *Bull. corr. hell.* IV 1880 128 *Ἀρτέμιδι Ἀναείτει καὶ Μηνὶ Τιάμου [§ 308]*.

3) u. 4) S. o. *[254_9 ff.]*.

5) S. o. *[1088_2]*.

6) S. u. *[§ 297]*.

7) S. o. *[171_2]*.

8) *CIA* III 131; vgl. Ios. *ant.* XII 9_1.

9) u. 10) *[45_{11}]*.

11) *[o. 44_{19}]*.

12) *CIA* III 323.

13) *[o. 54_{12}]*.

14) S. o. *[1080_6]*.

15) S. u. *[§ 296]*.

16) Paus. VIII 31_7.

17) *Él. ceram.* I 36; vgl. S. 96 (vor der [gefesselt ?] auf einem Thron sitzenden ⊢HPA bekämpfen sich Δ. u. ENEYAΛIOΣ mit Lanzen). Ueber Pind. *N* 4_{69} vgl. die Anm. von Bergk-Schroeder.

18) S. o. *[234_{15}]*.

19) In Hermione (*CIG* 1198 = *IGPI* I 692); in Epidauros (*IGPI* I 1022; *Ζεὺς Ἀσκλ. Σωτήρ*, ebd. 1000; *Ζ. Ἀσκλ. Τέλειος*, ebd. 1086); in Pergamon, Arstd. *or.* VI (I S. 64 Ddf.). — Asklepios mit der Weltkugel, Löwe, *De Aescul. fig.* 75_7.

20) Orakel an die Pergam., *CIG* 3538_{32}; vgl. Inschr. v. Perg. II S. 239.

21) In Bithynien, Förster, Ath. Mitt. XIX 1894 373. Höfer, Phil. Jbb. CLIII 1896 S. 472 vergleicht den thrakischen Dionysos *Βαλιός* (*EM* 186_{33} *Βαλίαι*).

22) Palmyra, *CIG* III 4485_{15}.

23) Eine alte Inschr. aus Amorgos (*bull. corr. hell.* VI 1882 191 nach Ergänzung von Dubois). Eust. *α* 27 ff. 1387_{25} stellt Z., mit dessen N. *AP* VII 85_1 Helios angeredet wird, diesem gleich. Ob Zeus Tallaios *[o. 249_{12}]* und Auanter (Inschr., Thorikos, *Δελτίον* 1890 41; Athen. Mitt. XV 1890 443) in diesen Kreis gehören, ist nicht ganz sicher; Zeus Lykaios ist kein Lichtgott.

24) Nach Hsch. *s v* in Rhodos.

25) z. B. Inschr. v. Pergam. 248_{33}; $_{49}$. Ferner *CIG* 2716; 2720 (? beide Inschr. aus Stratonikeia).

26) *CIGS* I 3077_3; 3098; *Τρεφώνιος*, ebd. I 3090.

27) Paus. II 24_4 *Αἰσχύλος δὲ ὁ Εὐφορίωνος* (*fr.* 343) *καλεῖ Δία καὶ τὸν ἐν θαλάσσῃ*; vgl. was *EM* *Ζεύς* 409_7 zitiert: *Ζεὺς δὲ κατὰ πόντον ἐτάραξεν*, was freilich vielleicht mit Unrecht hierher gezogen wird. Zu *Il.* 9_{457} bemerkt Eustath. 763_{51} ff. unter Vergleichung des karischen *Ζηνὸς Ποσειδῶνος*: *ἰδοὺ τὸ Ζεύς, ἤτοι Ζήν, κοινὸν ὄνομα Διὸς καὶ Ποσειδῶνος καὶ Ἅιδου τῶν ἀδελφῶν.* Vgl. Prokl. Plat. *Krat.* 88 *ὁ δὲ δεύτερος δυαδικῶς καλεῖται Ζεὺς ἐνάλιος καὶ Ποσειδῶν.* — Als Zeus Poseidon fasst man gewöhnlich den von Paus. II 2_8 in Korinth neben dem Chthonios und Hypsistos erwähnten namenlosen Zeus, vgl. z. B. Odelberg, *sacra Sic.* 4

28) *Il.* 9_{457} *Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια* (Hsch. *Ζεὺς καταχθόνιος*; Suid. *χθονίας βροντὰς καὶ χθόνιος Ζεὺς ὁ καταχθόνιος*); vgl. Aisch. *hik.* 156; Soph. *OK* 1606; Eur. *fr.* 912; Orph. *h* 18_3; 41_7; 70_2; Nonn. *D* 27_{77}; $_{93}$; 36_{98}; 44_{258}. In Korinth (Paus. II 2_8), Olympia (Paus. V 14_8), Mykonos (Dittenberger, *Syll.* II² no. 615_{25} *ὑπὲρ καρπῶν Διὶ Χθονίῳ, Γῇ Χθονίῃ* [bei Hsd. *ἔ κ ἡ* 465 steht Zeus Chthonios neben *Δημήτηρ ἁγνή*] *δερτὰ μέλανα ἐτήσια*) wird Zeus Chthonios verehrt, den Hsch. *s v* dem Hades gleichsetzt, den aber O. Kern, Berl. arch. Ges. März 1894 (Arch. Anz. 1894 S. 81) von diesem sondert und für einen besonderen Gott, verwandt dem Zeus Sosipolis von Olympia und Magnesia und dem Meilichios, erklärt. — Auch in den Denkmälern der bildenden Kunst hat man Zeus Chthonios erkennen wollen; vgl. Overbeck, Km. II_1 47; Farnell, *cults of Gr. st.* I *T.* I^c s. u.

fernen Vergangenheit mit Zügen des unterweltlichen Herrschers ausgestattet worden ist, so hat diese begonnene Theokrasie später schwerlich mehr nachgewirkt. Nicht anders wird es mit den griechischen Göttern stehen, deren Namen als Beinamen zu Zeus tritt: Götter, die an einer namhaften Kultstätte als höchste verehrt wurden, werden Zeus genannt. Dieser Namen bezeichnet hier nur die Macht, also eine Qualität des lokal verehrten Gottes. Diese sicher zu erklärenden Namensverbindungen machen aber auch für eine Reihe anderer, über die man sonst zweifeln könnte, wahrscheinlich, dass der erste Namen eine Eigenschaft oder Funktion des zweiten sein sollte. Aphrodite Hera z. B. wird eine Hera sein, die sich nicht mit den Werken der Ehe, sondern speziell mit denen der Liebe befasst: der zweite Teil der Gottesbezeichnung, vielleicht beide sind hier nicht als reine Eigennamen, sondern fast appellativisch aufzufassen: wie ein Punkt mathematisch bestimmt wird durch zwei sich in ihm schneidende Linien, so wird das Numen bestimmt durch zwei Richtungen, in denen sich seine Wirksamkeit bei der Gelegenheit bewährte, die den Anlass zur Stiftung seines Kultus gab. Eine eigentliche Gleichsetzung enthalten daher diese aus den Namen zweier Götter zusammengesetzten Gottesbezeichnungen nicht notwendig; sie sind öfters nicht anders aufzufassen, als zahlreiche andere, in denen verschiedene Götter gleiche Nebennamen tragen: es ist oft ja nur ein Zufall, dass diese Beinamen nicht irgendwo Hauptnamen geworden sind. Zu einer vollständigen Theokrasie hat sich die Zusammenstellung verschiedener Gottesbezeichnungen zwar auch frühe, vorzugsweise jedoch erst im sinkenden Altertum entwickelt; namentlich als man die Namen der Barbarengötter, deren Kultus hereinbrach, untereinander und mit denen der alten griechischen Gottheiten verband, musste der Glauben entstehen, dass diese Götter einander als wesensgleich bezeichnet werden sollten: eine Auffassung, die durch das jene Zeit beherrschende Streben nach Konzentration der religiösen Vorstellungen wesentlich begünstigt wurde[1]). Diese spätere Auffassung, die sich in so auffallenden Bildungen wie *Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις*[2]) oder *Ζεὺς*

— Zeus *Σκοτίτας* von dem gln. lakonischen Heiligtum (Paus. III 10_6; Welcker, Götterl. II 486), Z. Eubuleus *[49_{10}; § 291]* und der die Erde haltende (Aisch. *hik.* 816; Eur. *Tr.* 877 ff.) und erschütternde (Orph. *h* 15_8) Z. sind schwerlich hierher zu ziehen. — Ueber Zeus Hades (?) von Koroneia *[vgl. o. 77_1]* s Farnell, *cults of Gr. st.* I 105. — Eine Parallele zu Zeus Hades ist die *Iuno inferna*, V *A* 6_{138}, oder *aeterna*, Stat. *s* V 3_{277}, oder *Averna*, Ov. *M* 14_{114}, oder *Stygia*, Stat. *Th* 4_{256}; vgl. die parische Inschr. (*bull. corr. hell.* I 1877 135) *Ἥραις Δήμητρι καὶ Κόρῃ*. *Aera Cura* ist schwerlich *Ἥρα Κόρη* (Maass, Orph. 220_{27}).

[1]) Selbst unter diesen späten Bildungen können aber manche noch auf die ältere Weise gefasst werden, z. B mehrere Isisnamen. Vgl. z. B. 1) Isis Tyche, *CIG* 6005; *bull. corr. hell.* VI 1882 339_{13}; Isis Tyche Protogeneia (Delos), Dittenberger, *Syll.* II² 765; über Isityche (auch PN., *CIL* X 2197) s. Dessau zu *CIL* XIV 2867 (Praeneste): Kaibel zu *IGSI* 1006 (Umgegend von Rom). — 2) Isis Nemesis (Delos), *bull. corr. hell.* VI 1882 336 no. 38_1; 337 no. 39_5; 338 no. 40_8; Isis Nemesis Adrasteia, Zauberpap., Denkschr. WAW XLII 1893 37_{311}. — 3) Nike Isis (Delos), *bull. corr. hell.* VI 1882 339 no. 44_1. — 4. Isis Hygieia (Delos), ebd. 339 no. 42_2. — 5) Isis Dikaiosyne, *CIG* II 2295 (aus Delos ?), *bull. corr. hell.* VI 1882 336 no. 37; *CIA* III 203; Inschr. von Perg. 333 B_5; vgl ebd. 205 und Plut. *Is.* 3 *διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν τὴν προτέραν Ἶσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσιν.* Dittenberger, *Syll.* II S. 619 zu no. 763 erinnert an die Gesetze der Isis, Diod. I 27_4. — 6) Isis Belela Euporia (syrische Göttin) im Peiraieus verehrt, *CIA* III 1280 a_4 S. 519; Usener, Göttern 369.

[2]) Vgl. z. B. *CIG* 2716_2 (Stratonikeia); 4262 (Sidyma); 4042 (Ankyra); 4683 (Ale-

ἀνίκητος Ἥλιος θεὸς Λύδιος[1]) ausspricht, hat bis in die neuere Zeit das Urteil bestimmt: man pflegt die ganze Erscheinung als Synkretismus und als eine Eigentümlichkeit des sinkenden Altertums aufzufassen. Aber das ist ein Irrtum, der nicht allein im einzelnen viele andere zur Folge gehabt, sondern auch im ganzen die Einsicht in die religiöse Begriffsentwickelung bei den Griechen verschlossen hat. Dass schon in der Zeit der boiotisch-euboiischen und der kretischen Kultur solche Theokrasien üblich waren, kann allerdings nicht unmittelbar aus der Ueberlieferung entnommen werden; denn die Kultbeinamen der Götter sind in dieser Periode gar nicht und selbst für die Zeit des Heldenliedes nur in sehr wenigen Fällen bekannt. Die älteren nachweisbaren Götternamenvereinigungen dieser Art, Athena Pronoia, Hygieia, Nike lassen sich nicht über das VI. und V. Jahrhundert hinaus verfolgen[2]). Es liegt aber auf der Hand, dass die Ausgestaltung der religiösen Ideen durch die Kunst diese ganze Seite der Religion vielmehr eingeschränkt als entwickelt haben muss und dass der Ursprung der ganzen Erscheinung nur in der Zeit gesucht werden darf, da die Götter noch nicht die individuell und persönlich bestimmten Wesen waren, zu denen sie die Dichtkunst erhoben hat[3]).

Denn darin besteht die eine Seite der Entwickelung, die wir nun im einzelnen verfolgen müssen: indem die Götter durch die Dichtkunst mit einer festen Gestalt umkleidet wurden, erhielten sie zugleich eine bestimmte Persönlichkeit. Die andere Seite aber ist die, dass diese göttlichen Per-

xandreia in Aeg.); 4713; 4713e u. f (Aegypten); Ind. zu *IGSI* u. s. w. — *Ζεὺς Σέραπις, Σάραπις* ist auch sonst häufig, z. B. auf Mzz. von Alexandreia in Aegypten (Head *n h* 720) und von Tripolis in Phrygien (ebd. 570). *Εἷς Ζεὺς Σάραπις*, *CIG* IV 7041 u. s. w.

[1]) *CIS* 4590; 4604 (beide aus Palmyra). — Von sonstigen Zeuskulten, die sicher oder wahrscheinlich durch die Vermischung barbarischer Gottheiten mit Zeus entstanden sind, seien noch erwähnt: Z. *Ἀβοζηνός* (phryg. Inschr., *bull. corr. hell.* XX 1896 109_4 = *Βόζιος*. Hierapolis in Phrygien [Head *h n* 565] und = *Βοζηνός* [Kretschmer, Einl. S. 199_1]?); Z. *Ἄδαδος* (auf Delos, *bull. corr. hell.* XVI 1892 161; Baethgen, Beitr. zur sem. Rel.gesch. 6 f.); *Ἄμμων* (schon von Pind. *fr.* 36 *Ὀλύμπου δέσποτα* angeredet; vgl. *AP app.* 281_2 *αὐτὸς Ζεὺς Κρονίδης, αὐτὸς μέγας ὄβριμος Ἄμμων*; anderes u. *[§ 308]*); Z. *Ἀρδυρεύς*, Lagina, *bull. corr. hell.* XIV 1890 363; *Βάλεος* *[1094_{21}]*; Dolichaios, Dolichenos (gen. nach Doliche, Dolichene in Kommagene, bes. seit der Zeit der Antonine sehr viel verehrt), Overbeck, Kunstmyth. II_1 271; Labrayndos s. de Lagarde, Abh. 213 u. o. *[262 f.]*; Ohnefalsch-Richter, Kypr. Bib. u. Hom. 266 setzt ihn dem kyprischen Labranios gleich; *Ὀσογώς*, Overbeck, Km. II_1 268 ff. u. o. *[262_{11} f.]*; *Συργάστης*. Mz. aus Tium in Bithynien, Kaiserzeit, Head *h n* 444. Ueber den Zeus von Heliopolis vgl. die Zusammenstellung von Gurlitt, Arch. epigr. Mitt. 1891 120—125.

[2]) Die grammatische Bildung ist o. *[1067]* erklärt. Pronoia scheint eine kühne Neuerung der peisistrateischen Zeit *[242_4]*; Ath. Nike fasst Sikes, *Class. rev.* IX 1895 280—283 gegen Baudrillart, *La divinité de la Vict. en Grèce et en Italie* Par. 1894 u. Jane Harrison, *Cl. rev.* IX 1895 187 als eine willkürliche Umdeutung der in Olympia bei den Kampfspielen (Bakchyl. 10_4) als T. und Kultgenossin des Zeus aufgekommenen, jetzt auf die Schlachten bezogenen Göttin, und so meint auch Thraemer bei Roscher ML I 2772 f., die Hygieia sei aus Epidauros — wo sie nach Koepp, Ath. Mitt. X 1885 255 ff. noch lange nachher nicht verehrt wurde — nach Athen verpflanzt und hier frei mit Athena verbunden worden. Letzteres kann wenigstens aus der von Thraemer angeführten Widmungsinschrift nicht gefolgert werden; in beiden Fällen kann die Benennung der Athena mit dem abstrakten N. weit älter sein, als aus den Quellen folgt, und jedenfalls war sie lange vorbereitet: Athena ist auch sonst gesundheitgebende Göttin gewesen. Ueber Athena Nike s. o. *[1066_2]*.

[3]) Die für die ältere Zeit so charakteristische Uebertragung der Mythen einer Gottheit auf eine andere ist zwar daneben durch andere Umstände, gewiss aber auch dadurch herbeigeführt worden, dass aus der Vereinigung des Wesens verschiedener Gottheiten eine neue hervorgehen konnte, die

sönlichkeiten in ihrer Gesamtheit zu einer Gesellschaft und ähnlich der bürgerlichen Gesellschaft gegliedert wurden. Da gibt es Götter, die, obgleich nicht als solche geboren, doch gewissermassen das göttliche Bürgerrecht erhalten haben; es gibt Halbgötter[1]), die die Verbindung mit der Menschenwelt herstellen. Diesen beiden Klassen stehen die geborenen Vollgötter gegenüber, die ebenfalls ständisch gegliedert sind; sie sondern sich in eine grosse Masse, die, dem Volke entsprechend, nur zur *ἀγορά* der Götter berufen wird[2]), und in den Götteradel der Olympier, der mit dem Götterkönig zur *βουλή*[3]), zum *θῶκος*[4]) zusammentritt, dem Adel des homerischen Staates nur in dem einen Punkt unähnlich, dass bei der Beratung auch das Weib zu Worte kommt. Rechnen wir dazu den depossedierten Adel der früheren Göttergenerationen, so ergibt sich ein ausgeführtes und reich belebtes Bild des Götterstaates. Über die Einordnung der durch den Kult gegebenen Gottheiten in die einzelnen Stände dieses Staates entschied natürlich im einzelnen der Zufall; aber es sind doch gewisse Prinzipien erkennbar, die, wenn sie auch den Dichtern nicht notwendig zum Bewusstsein gekommen zu sein brauchen, doch, weil sie in der Natur der Sache begründet waren, fast ausnahmlos befolgt worden sind. Das Göttervolk besteht erstens aus denjenigen Gottheiten, die durch ihren Namen offenbar an ein bestimmtes Naturobjekt, an eine bestimmte Zeit oder an eine bestimmte Funktion gebunden waren, also aus den Wesen, die wir bisher kennen gelernt haben, zweitens aber aus solchen, bei denen zwar eine solche Bestimmung im Namen nicht ausgesprochen war, die aber, weil sie im Kult nur eine weniger bedeutende Rolle gespielt hatten, von dem Olymp ausgeschlossen wurden. Zu Titanen eigneten sich besonders solche Wesen, die zwar ebenfalls durch ihre Bezeichnung nicht bestimmt, aber im Kultus hoch gefeiert wurden, jedoch nicht in der Zeit und in den Landen der Dichter. Diese Eigenschaft besitzen wirklich alle sechs Titanen Hesiods, Okeanos — der nicht von Hause aus das Weltmeer bezeichnete — Koios, Krios, Hyperion, Iapetos und Kronos, sowie Phorkys, der in der orphischen Litteratur neben[5]) oder statt[6]) des Okeanos genannt wird; von den Titanenfrauen gehören Tethys, Theia, Rheia, Phoibe und die orphische Dione[7]) in diesen Kreis, wogegen freilich Themis und Mnemosyne wegen der Durchsichtigkeit ihrer Namen auffallen. Zu Olympiern, zu weltbeherrschenden oberen Göttern endlich, deren die Griechen wie andere Völker[8])

---

dann bald dem einen, bald dem anderen der ursprünglichen Elemente gleichgestellt wurde.

[1]) Vgl. z. B. Eur. *Hel.* 1136 *θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον*; Aisch. *Pr.* 116. Diese Lehre ist für die Apologeten des Götterglaubens wichtig geworden *[1054 f.; § 307]*. Die Halbgötter heissen später *δαίμονες*, nicht, wie Nägelsbach, Nachhom. Theol. 105 ff. u. aa. meinen, *ἡμίθεοι*: dieser Ausdruck bezeichnet vielmehr die lebenden Heroen. Rohde, Ps. I 152_2. Wenn zwei Heroinen, die T. des Kyknos *[304 $_{12}$]* und die T. des Staphylos (Diod. 5_{62}; Parthen. 1), die als Heilgöttin galt *[933$_{11}$]*, Hemithea heissen, so ist der Grund dieser Bezeichnung nicht klar.

[2]) Θ 2; Υ 4.

[3]) Hsd. Θ 802.

[4]) Θ 439; ε 3.

[5]) u. [7]) Orph. *fr.* 95.

[6]) Platon *Tim.* 13 S. 40e.

[8]) Schoemann, Gr. Altert. II[1] (1859) 82 = II[3] 135_2; Haas, Arch. f. Religw. III 1900 59. — Dass die griechische Dodekas innerhalb der chalkidischen Kolonisation in der Weise entstanden sei, dass die Hauptgottheiten der in Commercium stehenden Staaten an den gemeinsamen Handelsstätten, also insbesondere auf Märkten und in Häfen Altäre erhielten, ist eine vielleicht richtige

zwölf zählten[1]), mussten natürlich die Gottheiten der angesehensten Kultstätten in denjenigen Gebieten werden, in denen die Heldensage blühte. Es bestand notwendigerweise eine Wechselbeziehung zwischen Kultus und Dichtung: musste der Dienst der von der Dichtung besonders verherrlichten Götter natürlich an Glanz und Bedeutung ausserordentlich wachsen, so hatten begreiflicherweise die Dichter denjenigen Göttern in ihrem Götterstaat eine hervorragende Stellung angewiesen, die an den Kultstätten ihres Heimatlandes am meisten gefeiert wurden. Wichtig war jedoch auch hier, dass die lokale, funktionelle, überhaupt jede nicht durch die Persönlichkeit gegebene Bedingtheit dieser Wesen verdunkelt war oder doch wenigstens verdunkelt werden konnte. Zwar

---

Annahme von Petersen *[s. u. A. 1]*, die nur nicht durch die mythische Rechtsprechung der Götter über Fremde (z. B. Orestes) hätte gestützt werden sollen; aber wenn auch der Götterkreis selbst rein griechisch ist, so ist doch die Zahl schwerlich unabhängig von der der assyrischen Monatsgötter. — Die Zwölfzahl der Götter in der Edda ist nach Golther, Hdb. d. germ. Myth. 199 der griechischen Göttersage nachgebildet.

[1]) Diese Vorstellung wird weder in der *Ilias* noch in der *Odyssee* noch in Hsd. *Θ* erwähnt (vgl. Nägelsbach, Hom. Theol. 407$_{70}$), doch sind die 12 Titanen (Hsd. *Θ* 133 ff.) viel wahrscheinlicher den 12 Göttern nachgebildet als umgekehrt, und für die letzteren scheinen auch die 12 Stücke, in die Hermes die 2 Rinder zerlegt (Hom. *h* 3$_{128}$), bestimmt gewesen zu sein. Im Mythos erscheinen die 12 Götter, abgesehen von den zu erwähnenden Stiftungslegenden, bei dem Streit zwischen Poseidon und Athena (Apd. 3$_{179}$) und zwischen Orest und den Erinyen (Demosth. 23$_{66}$), ausserdem in einzelnen jüngeren, nicht mehr als Mythen im eigentlichen Sinne aufzufassenden Allegorien, z. B. bei Plat. *Phaidr.* 26 S. 247 a, wo Hestia allein im Götterhaus bleibt, während die übrigen Götter *ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη.* Die bildenden Künstler, z. B. Euphranor (Plin. *n h* 35$_{129}$; Val. Max. VIII 12$_5$; Overbeck, Km. II 1 64: in Athen), Praxiteles (Paus I 40$_3$: in Megara; nach Overbeck, Plast. I^4 500 der ältere Künstler dieses N.s) haben öfters die 12 Götter zusammen dargestellt. Von den erhaltenen Kww. sind die berühmtesten der Parthenonfries, der Borghesische Altar im Louvre (Fröhner, *Not. sc. ant.*[2] 1875 6 ff.; dort S. 8 Nachweis der älteren Litteratur; Overbeck, Plast. I^4 258), die albanische Ara (? s. Welcker, Alte Denkm. II 14—26 T$_{11}$) und der kapitolinische Brunnen (die 3 letzteren archaistischen Reliefs abgebildet bei Gerhard, Ak. Abh. I T xvi); vgl. auch den von Sybel, Ath. Mitt. IV 1879 337—350 besprochenen athenischen Altar, die Françoisvase, die Sosiasschale (Gerhard, Akad. Abh. T. xv). — Im Kult (vgl. Farnell, *Cults of Gr. st.* I 177 f.) erscheint der Zwölfgötterkreis: a) in Athen, Altar, gestiftet durch den jüngeren Peisistratos, Thuk. 6$_{54}$; Lyk. *Leokr.* 93; Hdt. 2$_7$; vgl. 6$_{108}$; Xenoph. *Hipp* 3$_2$; Arstph. *Ἱππ.* 235 *οὔ τοι μὰ τοὺς δώδεκα θεούς*; Paus. I 3$_3$ und die Theaterinschr. *CIA* III 284. Laut *CIA* II 57 b werden sie neben Zeus Olympios, der Athena Polias, Demeter, Kore und den *σεμναὶ θεαί* verehrt. b) auf Salamis (*CIA* I 420, archaisch; vgl. *CIG* I 452 *Σαλαμίνιον τεῖχος τοῖς δώδεκα θεοῖς Σόλωνος*); c) wahrscheinlich in Thessalien, dessen König der Stifter des Kultus, Prometheus, heisst (Hellan. *FHG* I 48$_{15}$); d) in Megara, Stat. des Praxit. *[s. o.]* im Tempel der Artemis Soteira; e) im Asklepiosheiligt. bei Epidauros (*CIGP* I 1280); f) in Thelpusa (*ἱερόν*, neben einem Asklepiostempel, Paus VIII 25$_3$); g) in Olympia (Pind. *O* 5$_5$; 10$_{49}$; vgl u. *[1099$_1$]*); h) in Hierapytna (neben Apollon Dekataphoros und Athanaia Polias, *Mus. Ital.* III 1890 617; Ath. Mitt. XI 1886 181; XVIII 1893 275); i) auf Delos (*δωδεκάθεον*, *bull. corr. hell.* VI 1882 27$_{231}$ u. 52$_{224}$); k) auf Kos (Paton-Hicks 38$_{16}$; 43$_7$; 125$_3$ [über Haleis s. ebd. 349]); l) in Lindos (*IGI* I 785); m) auf Lesbos (s o. *[631$_5$]*); n) in Metropolis bei Ephesos (*CIG* 3037); o) nahe Myrina (Str. XIII 4$_5$ 622); p) am Vgb. Lekton (Str. XIII 1$_{48}$ 605 *[o. 631$_5$]*); q) in Magnesia a./L. (nach O. Kern, Arch Ges. Berl. März 1894 = Arch. Anz. 1894 84 von Themistokles nach athenischem Muster eingeführt); r) in Chalkedon (am *ἱερὸν Διὸς Οὐρίου*, Curtius, Monatsber. BAW. 1877 475; Dittenberger, Herm. XVI 1881 166$_4$; Dion. Byz *GGM* II 57$_{47}$; vgl. o. *[571$_6$]*); s) in Xanthos (*CIG* 4269); t) in Leontinoi (Polyain. V 5$_2$). — Vgl. über den Zwölfgötterkreis im allgemeinen Lobeck, *De dodecatheo* 2. Königsberger Universitätsschr. 1830; Gerhard, Abh. BAW 1840 383—396 = Akad Abh. I 192—218; Jacob, Zur gr. Mythol. 1848 20 ff.; Petersen, Ueber das Zwölfgöttersyst. d. Griechen 1853; (vgl. den Vortrag in der Sammlung Virchow-Holtzendorff V 99 1870); Nägelsbach, Nachhom. Theol. 127 ff.; Welcker, Götterl. II 163—177; Flasch, Zum Parthenonfries S. 25. — Einen Kreis von 8 Göttern hat Welcker,

finden sich in einigen der mannichfach variierenden[1]) Listen der zwölf Götter auch solche Gottheiten, bei denen die Funktion neben der Person noch recht deutlich ist, wie bei Hestia und in geringerem Grade bei Dionysos, die beide in der Heldensage wenig hervortreten und wahrscheinlich erst später unter dem Einfluss lokaler Bedingungen, die sich unserer Kenntnis entziehen, in die Zahl der Zwölf aufgenommen sind. Bei der Ausgestaltung der sämtlichen Listen gemeinschaftlichen und mutmasslich ursprünglich zu den Olympiern gerechneten Gottheiten waren dagegen die Dichter weder durch einen durchsichtigen Namen noch durch eine im Kultus gegebene Begrenzung behindert. — Daraus ergibt sich, dass das ursprüngliche Wesen gerade dieser oberen Gottheiten, denen wir uns nun im folgenden zuwenden, meist sehr dunkel sein muss. Zwar vermögen wir einige dieser Namen, die schon beim Anfang der Entwickelung der Heldensage unverständlich waren, zu deuten; aber diese Bezeichnungen sind teils so allgemein, teils heben sie so speziell eine einzelne Eigenschaft hervor, dass das Wesen der Gottheit dadurch meist nicht bestimmt wird; und wo dies doch der Fall ist, so gähnt zwischen dem ursprünglichen Wesen und dem, was die Religion der Kunst daraus gemacht hat, eine Kluft, die durch Kombinationen auszufüllen zwar leicht, aber nutzlos ist. Hier liegt eine — wahrscheinlich nie zu ergänzende — Lücke unseres Wissens vor: es wäre ohne Frage interessant, die Frage beantworten zu können, die sich dem Laien immer zuerst aufdrängen wird und auf die auch wir im folgenden öfters zurückkommen werden, was die einzelnen Olympier in der Religion waren, bevor die Dichter ihre göttliche Persönlichkeit fixiert haben. Indessen hat diese Frage bei genauerer Betrachtung doch keineswegs die Wichtigkeit, die ihr gewöhnlich beigelegt wird, und man sollte nicht deshalb, weil sie bei den meisten Göttern nicht sicher beantwortet werden kann, die Ergebnisse der Mythologie im allgemeinen unterschätzen. Von der Zeit an, wo diese Gottheiten anfangen, für die Entwickelung der griechischen Religion ausschlaggebend zu werden, ist ihr Wesen deutlich; vorher waren sie aber nur lokal wichtig, und es ist weder

---

AD III 388 ff. für Theben erweisen wollen.

[1]) Nach der später häufigsten Zusammenstellung (z. B. Manil. 2_{439} ff.) erscheinen folgende 6 Götterpaare: Zeus-Hera, Poseidon-Demeter, Hephaistos-Athena, Ares-Aphrodite, Apollon-Artemis, Hermes-Hestia: das sind die in der späteren Kunst bisweilen zusammengestellten 'Monatsheiligen des eudoxischen Kalenders' (Mommsen, Röm. Chron. 1859 S. 398); dieselben Götter erscheinen öfters in anderer Paarung, z. B. Hermes neben Demeter, Poseidon neben Athena, Hephaistos neben Hestia. Die gleichen Götter nennt ferner Sallust *περὶ θεῶν* 6 S. 27 in folgender Einteilung a) *οἱ μὲν ποιοῦντες τὸν κόσμον*: 1) Zeus, 2) Poseidon, 3) Hephaistos; b) *οἱ ψυχοῦντες*: 4) Demeter, 5) Hera, 6) Artemis; c) *οἱ δὲ ἁρμόζοντες*: 7) Apollon, 8) Aphrodite, 9) Hermes; d) *οἱ φρουροῦντες*: 10) Hestia, 11) Athena, 12) Ares. Dieselbe Liste wollte endlich vielleicht auch eine Quelle des sch. Ap. Rh. 2_{532} geben, aber die Reihenfolge ist jetzt anders, Hera fehlt, und für Artemis ist Hades überliefert. Diese Monatsgötter des eudoxischen Kalenders scheinen im wesentlichen auf einem attischen Kult zu fussen; dieselben Götter wurden nach Furtwängler, Meisterw. 191 auf dem Parthenonfries bewirtet, nur stand an Hestias Stelle Dionysos. Themis wollte Ahrens, Die Gött. Them. S. 47 im Zwölfgötterkreis auf der Françoisvase erkennen. Eine ganz abweichende Liste ist aus Olympia überliefert, schol. Pind. *O* 5_{8}: Psaumis *ἐγέραρεν ὑπὸ βουθυσίαις τοὺς διδύμους καὶ τοὺς διπλοῦς ἓξ βωμοὺς τῶν δώδεκα θεῶν*, nämlich des Zeus und Poseidon, der Hera und Athena, des Hermes und Apollon, der Charites und des Dionysos (die auch in Orchomenos gepaart sind *[o. 81_{15}; 1073 zu 1072_{3}]*), der Artemis und des Alpheios, des Kronos und der Rheia, welchen allen man nach dem Siege opferte.

besonders befremdlich noch besonders beklagenswert, wenn unter der unendlichen Fülle ähnlicher und gleichgeordneter Wesen eine verhältnismässig kleine Zahl ihrem Wesen und ihrer Entwickelungsgeschichte nach nicht bestimmt werden kann.

2. Die einzelnen Götter.

1. Zeus.

Quellen: Hymnen des Terpandr. *fr.* 1 (*PLG* III[4] S. 8); Alkm. *fr.* 1—8 (an Z. *Λυκαῖος*); Pind. *fr.* 57—60 (an Z. *Δωδωναῖος*); Simon. *fr.* 20 (an Z. *Ὀλύμπιος*); Kallim. *h* 1 (Ehrlich, Bresl. phil. Abh. 1894 3—12), Kleanthes (Chr. Petersen, *Cleanth. stoici hymn. in Iov.* 1829 u. besonders C. Wachsmut, *De Zenone Citiensi et Cleanthe Assio* II (Ind. Schol., Gött. 1874/5 S. 17—20); Arat. *phain.* 1—18 (mit Benutzung des Kleanthes, v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1894 197); Inschr. v. Perg. 324; Orph. *h* 15; vgl. *fr.* 46; 123 (aus der rhapsod. Theog.; vgl. auch Damask. II 60_{27}; 177_{9} Ruelle). — Prosaschriften: Phylarchos *περὶ τῆς τοῦ Διὸς ἐπιφανείας* (Susemihl, Gr. Litter. I 631_{555}); Aristeid. *or.* 1; myth. Vat. III 3 S. 160—165 B. — Eine zusammenfassende Monographie über den gesamten Zeuskult existiert seit E. David, *Iupiter. Recherches sur ce dieu, sur son culte et sur les monuments, qui le représentent,* Paris 1835, nicht; dagegen sind öfters einzelne Schriftsteller auf ihre Ansichten von Z. hin untersucht worden. Namentlich Homer haben sich auch in dieser Beziehung viele Forscher zugewendet, angeregt teils durch die Untersuchungen über die Entstehung der homerischen Gedichte, teils aber durch die von Welcker, Götterlehre I 129 ff. aufgestellte Hypothese von dem Vorhandensein monotheistischer Elemente in den Vorstellungen von Z. (vgl. dagegen Overbeck, Beitr. zur Erkenntn. u. Krit. der Z.religion, Abh. SGW 1865 S. 1—110); aus der grossen Zahl dieser Untersuchungen seien genannt: Lohmann, *De Iove Homeri et Sophoclis,* Berl. 1863; Winter, *De Iove Homeri ac ratione qua cum eo fatum fuerit coniunctum,* Braunsberg, Progr. 1869/70; P. Nerrlich, *De Iove Homerico.* I *de Iove qualis sit in Odyssea,* Diss. Jena 1871; W. Hahn, Z. in der *Ilias,* Progr. Strals. I 1888, II 1889. Über Aischylos vgl. bes. Klausen, *Theologum. Aeschyl. trag.* 65 ff.; üb. Sophokles ausser der o. angef. Arbeit Lohmanns die (mir nicht zugänglichen) Untersuchungen von Tumlirz, Die Idee des Z. bei Soph., Krumau, Progr. 1878; J. Kohm, Z. u. sein Verhältnis zu den Moirai bei S., Progr., Prag 1881. Vgl. auch die o. *[989_{3}]* zitierten Schriften. — Die boiotischen Zeuskulte sind von Maybaum, Der Zeuskult in Boiotien, Doberan, Progr. 1901, die auf Z. bezüglichen Kww. von Overbeck, Kunstmythologie II_{1} (vgl. auch Wernicke bei Müller-Wieseler, D. a. K. S. 1 ff.) besprochen worden.

291. Der in mannichfachen Formen[1]) überlieferte Namen des Zeus bedeutete ursprünglich den Himmel[2]), und als Himmel haben auch die

[1]) Die urgriechische Deklination lautete: *Διήϝς, Διηύς* (nach dem Vokalkürzungsgesetz früh zu *Διεύς* verkürzt), *Διϝός, Διϝί, Διήν* (so, ohne *ϝ*, schon urindogermanisch; vgl. Fick, Vergleichend. Wörterb. II[4] 460). Aus *Διεύς* wird *Ζεύς*, boiotisch (Arstph. *Ach.* 911; Hdn. *μον. λεξ.* II S. 911 L.; vgl. Meister, Gr. Dial. I 263), lakonisch (Cramer, *Anecd. Oxon.* IV 325_{24}; vgl. arch. Ztg. 1881 T. XVII 3 u. 3a [ΑΙ?]ΔΕΥΣ) und korinthisch (Kaibel, *Ann. d. i.* 1873 112) *Δεύς* (Hsch. *s v*), was Korn. 2 S. 8 Os. fälschlich von *δεύω* ableitet. Nicht m. R. fasst Usener, Sintfl. 66; 235 *Δεύ-καλος Δευκαλίων* als Kurzform zu *Δεύς*. — Aiolisch ist *Σδεύς* bezeugt (Pott, Zs. f. vgl. Sprf. XXVI 1883 139; Meister, Gr. Dial. I 130). Einen kyprischen Dativ **Διϝεί* erschliesst Hoffmann, Griech. Dial. I 193; 247 aus *Διϝεί-θεμις*. Ueber ΙΣΟΜ (*Ζιός*?) auf phokaiischer Mz. (ca. 600 v. Chr., Head *h n* 506) s. Br. Keil, Herm. XXIX 1894 279_{1}. Viel Verwirrung hat der früh missverstandene Akk. *Διῆν, Δjῆν* (*Ζῆν, Δῆν*) angerichtet: er wurde unorganisch zu *Ζῆνα* erweitert und veranlasste dann die hysterogene Deklination *Ζήν* (*Δήν*, Hdn. *μον. λεξ.* II 911 Lentz; *Τήν, Τιήν*; vgl. Voretzsch, Herm. IV 1870 272), *Ζηνός, Ζηνί*; aus *Ζήν* entstand durch Hyperdorismus *Ζάν* (Arstph. *ὀρν.* 570; Hsch. *s v*; *AP* 7_{746}; kretisch nach Porph. *v. Pyth.* 17), *Δάν* (Hdn. a. a. O.), *Τάν* (*Τ. Κρηταγενής* auf Mzz. von Hierapytna und Polyrrhenion aus der Kaiserzeit, Head 397; 403). Eine andere falsche Analogiebildung ist der aus *Διός* erwachsene Nom. *Δίς* (Hdn. a. a. O.; Eust. *α* 27 ff.; 1387_{27}). Freie Erfindung ist die pherekydeische Form *Ζάς* (*Ζής*); s. o. *[S. 427].*

[2]) Frazers (*Golden bough* II 369_{3}) u. aa. Ansicht, dass Zeus ursprünglich nicht den leuchtenden Himmel, sondern den im Eichbaum verborgenen leuchtenden Feuerfunken bedeute, wird durch die Vergleichung des lateinischen und indischen und selbst ein-

späteren griechischen Mythendeuter ihn aufgefasst; da er ausserdem im Himmel wohnt[1]) und als Wettergott mit diesem in einer gewissen Verbindung zu stehen scheint, so liegt die jetzt allgemein herrschende Ansicht in der That nahe, dass der alte Himmelsgott später eigentlich nie vergessen sei und dass der historische Zeus durch einfache Begriffsentwickelung aus ihm hergeleitet werden könne. Dazu kommt, dass Zeus später bei Dichtern[2]) und auch im Kult[3]) der 'Himmlische' (Uranios) heisst. Ja, nach der wahrscheinlich aus dem Griechischen entlehnten lateinischen Wendung *sub Iove*[4]) und nach Ausdrücken wie *ὕει ὁ Ζεύς*[5]) scheint es fast,

zelner Reste im griechischen Sprachgebrauch widerlegt; thatsächlich ist auch die auf diesem Wege versuchte Bedeutungsentwickelung noch weit schlechter, als die früher übliche, die von dem Begriff 'Himmel' ausging. — Die antiken Deutungen (vgl. Zeller, Griech. Phil. IV³ 325) sind zwar etymologisch verfehlt, haben aber doch eine gewisse Bedeutung insofern, als sie die Vorstellungen, die das Altertum mit dem Obersten seiner Götter verknüpfte, kennen lehren: 1) von *ζάω* (vgl. Zās bei Pherek., s. o. *[427]*), *α*) entweder weil er allein von Kronos' Söhnen lebte, Korn. 2 S. 9; *EM s v Z.* 408_{54} ff.; *β*) als Weltseele, *EM* a. a. O.; *γ*) *quod vitae sit dator*, Lact. 1_{11}; vgl. (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S. 401 a_{15} (Apul. *mund.* 37); Athen. VII 33 S. 289a; Sch. *O* 188 BL; 189 AB. *[1114_1]*. Verwandt ist 1a) von *ζῆν* + *ἄω* = *ζωοποιὸν πνεῦμα*, *EM* a. a. O.; *quod animantibus inspiret animas*, Lact. a. a. O. — Vgl. zu den bisher genannten Ableitungen Arstd. 1 S. 9 Ddf.; myth. Vat. I 105; III 3_1. — 2) *ζα* + *αὔω* = *ὁ μεγάλως αὔων*, *EM* a. a. O. — 3) *δεύω*, Korn. 2 S. 8 *[1100_1]*; *EM* a. a. O. — 4) *ζέω· θερμότατος γὰρ ὁ ἀήρ*; vgl. Lact. a. a. O.; *EM* a. a. O.; Athenag. *πρεσβ.* 22 S. 108 Otto; (Plut.) *plac. phil.* 1_3; myth. Vat. I 105; III 3_1. — 5) von *διά* (als höchste Ursache), Arstd. 1 S. 9 Ddf.; *EM* a. a. O.

[1]) *Z. αἰθέρι ναίων*, Theogn. 757; *αἰθέριος*, *AP* IX 453_1; Nonn. *D* 7_{267}; $_{312}$; 18_{268}. — (Arsttl.) *mund.* 7 S. 401 $_{17}$ nennt Zeus *Αἰθέριος* (Kult im lesbischen Hiera, *IGI* II 484_8; vgl. u. *[1114_3]*) und *αἴθριος*; nach dem Götterkatalog (Ampel. 9_1) heisst von den drei Zeus der älteste, arkadische, der V. des ältesten Sonnengottes, Aetherius. Vgl. auch o. *[1052_1]*; Eurip. *Melan. fr.* 487 *ὄμνυμι δ' ἱερὸν αἰθέρ', οἴκησιν Διός* (Arstph. *θεσμοφ.* 272); *Phoin.* 1009 *τὸν μετ' ἄστρων Ζῆνα*; Arstph. *βάτρ.* 100; 311; Korn. *c* 2 S. 8 Os.; Stat. *s* III 1_{108}; Luc. 5_{96}. Der Himmel heisst *Διὸς οἶκος* (Kallim. *h* 3_{141}; Max. Tyr. 19_6) oder *οἶκοι* (Orph. *lith.* 13); so erklären sich die Ausdrücke *ἐν Διός* (Arat. *ph.* 224 [Sch. *Φ* 444 V.]; Diog. Laert. *AP* VII 96; 133; Diod. *AP* VII 370) und *ἐς Διός* (Dion. *Per.* 871). Vgl. auch Hsch. *εὐσέλανον δῖον* (*Διὸς*?) *οἶκον*. — Auch an Zeus Asterios, Asterion *[o. S. 170; 252_8; 640_{11}]* darf in diesem Zusammenhang erinnert werden, obwohl man diesen auch auf das Sternbild des himmlischen Stiers bezogen zu haben scheint *[942_7]*. — Die Gestirne werden als Augen bezeichnet *[o. 380_1 ff.]*; wahrscheinlich geht die später moralisch gewendete Vorstellung von dem allsehenden Auge des Zeus (Hsd. *ἔ κ ἡ* 267; als eine besondere Eigentümlichkeit des Zeus wird *B* 479, wo der Dichter den Agamemnon mit dem Gott vergleicht, des letzteren Auge hervorgehoben) unter anderem auch von den Gestirnen des Himmels aus. Wir finden sie früh im Kult: das dreiäugige Zeusbild in Argos *[vgl. u. 1119]* ist weder (mit Paus. II 24_3; O. Müller, Arch. § 349; Welcker, Götterl. I 162; Overbeck, Km. II 1 7; 555 u. aa.) auf die drei Reiche der Natur noch (mit Schwenck, Etym. myth. Andeut. 44 u. aa.) auf die drei Jahreszeiten noch endlich (mit M. Mayer, Gig. u. Tit. 111 ff.; s. dagegen Farnell, *Cults of Gr. st.* I 104) auf ein altes Kyklopenbild, sondern entweder (mit Lauer, Syst. d. gr. Myth. 203) geradezu auf das Sonnenauge oder — weit wahrscheinlicher — (mit Preller-Robert I 155_1; Hitzig-Bluemner, Paus. I S. 596 f.) auf den allsehenden Zeus zu beziehen. Freilich knüpfte auch hier der argivische Machthaber, wie wir u. *[§ 295]* sehen werden, an eine ältere Tradition an. — Den weiten Blick, das scharfe Auge des Gottes heben zahlreiche Beiwörter hervor, von denen mehrere dem Kult angehören: 1) *διόπτα καὶ κατόπτα πανταχῇ*, Arstph. *Ach.* 435; vgl. *TGF*² 847_{43}; 2) *Ἐπόπτης*, Korn. 9 S. 29 Os.; Hsch.; 3) *Ἐπόψιος*, Kallim. *h* 1_{82}; Ap. Rh. 2_{1123}; vgl. Hsch. *Ἐπόψιος· Z. καὶ Ἀπόλλων*. 4) *Ἐπωπετής* (Hsch. *s v*), Athen. 5) *εὐρυόπα*, *Α* 498; *E* 265; *Θ* 442; *Ι* 419; 686; *Ν* 732; *Ο* 724 u. s. w.; 6) *πανδερκέτης*, Eur. *El.* 1177; 7) *πανδερκής*, Orak. bei Buresch, Klar. S. 101_{22}; 8) *πανόπτης*, Aisch. *Eum.* 1045; Achaios *TGF*² 758_{53}; Orph. *fr.* 71 (rhaps. Theog.); 9) *παντόπτης*, Aisch. *hik.* 139.

[2]) Kallim. *h* 1_{55}; *ep.* 52_3 u. ö. Vgl. die Versinschrift *IGI* I 142.

[3]) In Sparta, Hdt. 6_{56}; *CIG* 1258. *Μεγάλα* (*CIG* 1241 II 9) oder *μέγιστα* (*CIG* 1424) *Οὐράνια*. — Nach Hippokr. *ἐνύπν.* II S. 10 Kühn wird Z. *Οὐράνιος* um Glück angerufen. — Vgl. auch Arstd. 1 S. 11 Ddf.

[4]) Hor. *c* I 1_{25}; Ov. *F* 3_{527} u. aa.

[5]) Alk. *fr.* 34_1; Theokr. 4_{43} u. aa. —

als sei auch später die Grundbedeutung des Wortes nicht ganz ausser Gebrauch gekommen. Dies letztere nun ist ganz trügerisch, denn jene Ausdrücke enthalten Reminiscenzen an den in Himmelshöhen thronenden Wettergott des Epos. Dieser wird freilich in irgendwelcher Beziehung zu dem aus dem Namen zu erschliessenden Himmelsgott Zeus stehen; aber so nahe, wie wohl erwartet werden könnte, ist diese Beziehung doch nicht. Der himmlische Wohnsitz und die Herrschaft über das Wetter sind nicht charakteristisch für den homerischen Zeus: es sind erstens weder die einzigen noch die am meisten hervortretenden Rechte des Göttervaters, und zweitens teilt er diese Vorrechte mit allen anderen Himmlischen. Sicherlich haben nicht allein die Dichter der ionischen Epen, sondern selbst viele ältere Dichtergenerationen von dem Himmelszeus keinerlei lebendige Vorstellung mehr gehabt. Die Stoiker haben auch keineswegs aus Homer oder wenigstens nicht allein aus ihm ihre Deutung des Himmelskönigs gewonnen; sie knüpfen vielmehr enger an die Mystik des VI. Jahrhunderts an, welche mit Zeus den ätherischen Urstoff bezeichnete (1114). In letzter Linie ist nun allerdings wohl auch diese Verwendung des Gottesnamens mit seiner Grundbedeutung in Verbindung zu setzen, es bedarf aber kaum der Hervorhebung, dass auch hier der ursprüngliche Sinn des Namens weit hinter aller Erinnerung der Sprache liegen kann. Zwischen dem Urzeus und dem historischen Zeus liegen tiefe Klüfte, die wir in Gedanken zwar leicht überspringen können, aber nicht überspringen dürfen. Abgesehen von älteren unorganischen Umgestaltungen muss jedenfalls die Herübernahme des Gottes und die aufblühende Heldensage sein Bild vollständig verändert haben; diesen Prozess zu verfolgen und zu untersuchen, was der Gott bei Beginn der Ausgestaltung der Religion durch die Kunst war, was er im Verlauf dieser Entwickelung wurde, ist unser Problem.

Schon innerhalb der kretischen und der älteren mittelgriechischen Kultur war Zeus ein viel verehrter Gott gewesen; aber es waren sehr verschiedenartige dämonische Wesen, die unter diesem Namen gefürchtet und angebetet wurden. Die Zahl dieser Elemente kann sehr gross gewesen sein, aber nur drei vermögen wir sicher zu unterscheiden. Das erste war, wie es scheint, ein entfernter Ausläufer des Gestirndienstes im Zweistromland, wo man die Himmlischen oder die Söhne des Himmels feierte (727 f.): wahrscheinlich auf diesem Wege ist Zeus der Vater der Himmlischen geworden. Das zweite Element war eine Reihe von Riten, durch die man das gewünschte Wetter, besonders Regen, herbeizuführen hoffte; man bediente sich hierbei eines Fetisches, in welchem man die Himmelskraft lebendig wähnte und welche man deshalb Zeus nannte. Dieser Namen ging dann auf den Fetisch selbst über, was nach der Überwindung des reinen Fetischismus dazu führte, die unverständlichen Riten aus der Geschichte des Zeus zu erklären: so sind die Legenden von dem umwickelten Stein, von der Ernährung durch Amaltheia u. s. w. entstanden.

Bei Eur. *Κύκλ.* 210 sagt der aufwärtsblickende Satyrchor *πρὸς αὐτὸν τὸν Δί' ἀνακεκύφαμεν.* Vgl. *Iupp. uvidus*, *VG* 1_{418}; *madidus*, Mart. VII 36_{1}; *nubilus*, Stat. *Th.* 12_{650}; *hibernus*, Val. Fl. 3_{578}; Stat. *Th.* 3_{26}. Als Metonymien fasst solche Wendungen Reichenberger, Die Entw. d. meton. Gebr. d. Göttern. 43; 100.

In diesen Kreis war auch (S. 826) der alte Kommunionsritus gezogen worden, in welchem die jungen Weiber, die das göttliche Numen grossgezogen haben, sich mit demselben in phantastischer Nachahmung der geschlechtlichen Zeugung vereinigten: auch dieses rohe Ritual hat, und zwar sicher schon in der ältesten Schicht der griechischen Kultur, die Vorstellungen von Zeus beeinflusst; der Mythos vom *ἱερὸς γάμος* ist sein mythisches Prototyp. Als Gott der meteorischen Erscheinungen[1]) waltet Zeus auf den hohen Berggipfeln[2]), auf die man hinaufzog, um den Wettergeist im Zauber zu zwingen: von den zahlreichen Höhenkulten, die Zeus auch später noch

---

[1]) Ueber den Zeus Naios von Dodona, den Gaultier de Claubry, *Rev. arch.* XXXIII 1877 329—341 von *ναίω* herleitet *[781]*, vgl. o. *[354_2]*; über die dem Zeus heilige Eiche als Regenbaum s. o. *[787_3 f.]*. Als *Φηγοναῖος* wird der phrygische *Βαγαῖος* (anon. Laur. in Studemund, *An.* I 266; Hsch. *s v βαγ. ὁ μάταιος ἢ Ζεὺς Φρύγιος*) von mehreren Forschern gedeutet, zuletzt von Kaibel, GGN 1901 497, der daran erinnert, dass nach Ap. Rh. 1_{1124} (Sch nach Apd. *π. θ*) auch der phrygischen Göttermutter die Eiche heilig war; jedoch ist die Deutung sehr zw. Ueber Taube, Schwein und Ziege als Sitz von Regendämonen in alten Legenden von Zeuskultstätten s. o. *[824]*; über die Aigis, in der, wie Göbel, Zs. f. österr. Gymn. XXVII 1876 245 vermutete, Zeus nach der ursprünglichen Bedeutung des Epithetons *αἰγί-(ϝ)οχος* dahinfuhr, vgl. o. *[823_2]*, über Molpis, der sich bei grosser Dürre dem Zeus Ombrios in Elis opferte, s. Sch. u. Tz. *L* 160. Ueber Zeus als Donner- und Blitzgott vgl. u. *[1110 f.]*.

[2]) Von den ihm deshalb heiligen (Max. Tyr. 8_1 u. aa.) Bergen sendet (*Π* 297 u. o.) Zeus die Wetterwolke. Daher A) Zeus *Ὕψιστος*, Pind. *N* 11_2; Aisch. *Eum.* 28 und oft (auch als *θεός ὕψ.* oder bloss *Ὕψ.*) im Kult: a) Athen, *CIA* III 146; 148 ff.; b) Theben, Paus. IX 8_5 (*πύλαι ὕψισται*), vgl. Maybaum, Zeuskult in Boiot. 6; c) Korinth, Paus. II 2_8; d) Olympia, Paus. V 15_5; e) Mylasa (mit *Τύχη ἀγαθή*, *CIG* 2693e); f) Aizanenland (*CIG* III S. 1069 no. 3842d); g) Plakia bei Kyzikos (*θεὸς ὕψιστος*, *CIG* 3669, aus der Zeit des Sept Sever.; vgl. Cec. Smith, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 207); h) Oinoanda in Pisidien (*θεὸς ὕψ.*, *CIG* III S. 1169 no. 4380n); i) Palmyra (*CIG* 4500; 4502); k) Korkyra (*CIG* 1869); l) Rom (*IGSI* 995). — B) *Ζεὺς Ὕπατος*, a) Athen, am Erechtheion (Paus. I 26_5; vgl. VIII 2_2; Demosth. 43_{66} und die Versinschr. *CIA* III 170); b) auf dem Berg Glisas (Paus. IX 19_3); c) Sparta (Paus. III 17_6); d) Pheneos (Paus. VIII 14_7); e) Paros, O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 215; f) Iasos (*bull. corr. hell.* VIII 1884 456); g Stratonikeia (*bull. corr. hell.* XII 1888 271: vgl. *CIG* 2722_{10} *Ὑπερτάτοις γὰρ ἡμῶν εὐχὴν Ἥρη καὶ Διὶ περάσας*); h) Rom (*IGSI* 994). — C) *Ζεὺς Κορυφαῖος* (Arstd. I S. 11 Ddf.; vgl. Cic. *d. n.* III 23_{59} <*Minerva*> *quarta Iove nata et Coryphe, Oceani filia, quam Arcades Coriam nominant et quadrigarum inventricem ferunt.* — Der Bein. Koryphaios wird falsch gedeutet von Max. Tyr. 41_2 S. 275 R.), a) Philadelphia in Lydien (Inschr. *bull. corr. hell.* I 1877 308; Mzz. Head *h n* 552); b) Seleukeia Pieria (*CIG* 4458 a_4; b_6). In Korinth ist der Kult des Zeus Kapetolios (Paus. II 4_5) schwerlich aus einem alten Dienst des Zeus Koryph. entstanden, wie Odelberg, *Sacr. Cor.* 4 meint. — D) *Ζεὺς Ἀκραῖος* (nach Welcker, Götterl. I 171 immer [?] von den Akropolen), a) Pelion (auch *Ἀκταῖος*, von Welcker, Götterl I 205; Overbeck, Km. II_1 207 als Nährgott [vgl. *Δημήτερος ἀκτή* *[1062_2]*] gefasst; vgl. aber o. *[116_3 f.]*); b) Gomphoi (Mz., III. Jh., Head *h n* 251); c) Trapezus (Nikol. Dam. *FHG* III 377 39_7 f.); d) Smyrna (Kaiserzeit, *CIG* 3146; Head *h n* 510); e) Mytilene (*θεοὶ ἀκραῖοι*, d. h. Zeus, Poseidon, Hades, Mz. der Kaiserzeit, Head *h n* 488. — E) *Ζεὺς Ἐπάκριος* (*EM* 352_{49} ff. *Ἐπάκριος Ζεύς· ἐπ' ἄκρας γὰρ τῶν ὀρῶν ἱδρύοντο βωμοὺς τῷ Διί· οἷον τοῦ Ὑμηττοῦ τοῦ Παρνήθου. Πολύζηλος Μουσῶν γοναῖς· Ἱερὸν γάρ, ὃν τετύχηκας, ἐπακρίου Διός.* Ein Heiligtum dieses Gottes besass nach der von Ziebarth, Rh. M. LV 1900 503 veröffentlichten Inschrift ein athenischer Orgeon). — Vielleicht gehören in diesen Kreis auch: F) *Ζεὺς Καραιός* (Kratin. *FHG* II 85; vgl. Hsch. *Καραιός· Ζεὺς παρὰ Βοιωτοῖς οὕτω προσαγορεύεται, ὡς μέν τινές φασι διὰ τὸ ὑψηλὸς εἶναι*). Vgl. *CIGS* I 3208 (Orchomenos); Phot. *lex.* *Κάριος Ζεύς· ἐν Θεσσαλίᾳ καὶ Βοιωτίᾳ*; nach Hdt. 5_{66} verehrte den Zeus Karios auch das Geschlecht des Isagoras. Es ist jedoch zw., ob dieser hierher zu ziehen ist; Karios hiess auch der Zeus von Mylasa *[264]*, Hdt. 1_{171}; Str. XIV 2_{23} S. 659; StB. *Καρία* 359_{11} u. aa. — Vgl. Maybaum, Zeusk. in Boiot. 6. — G) *Ζεὺς Φαλακρὸς ἐν Ἄργει* (Klem. Alex. *protr.* II 39 S. 33 Po.). — H) *Z. Κλάριος* in Tegea (*[921_5; 1109_5]*; nach Solmsen, Rh. M. LIII 1898 155, der auch die *Κραριῶται* vergleicht = *Κ(ε)ρα(σ)ρ-ιος*). — I) Z. Lopheites, Inschr. aus Konstantinopel, Kalinka, Arch.-epigr. Mitt. XIX 1896 67.

hatte[1]), werden manche mittelbar oder auch direkt bis in die Zeit des Dämonenglaubens hinaufgehen. Endlich stand ebenfalls schon in dieser fernen Vorzeit Zeus als Regengott in Beziehung zu denjenigen Gestirnen, welchen man die Kraft zuschrieb, Regen zu erzeugen, zu der Ziege, den Pleiaden und dem Stier; dem letzteren ist er wahrscheinlich wie Dionysos gleichgesetzt worden. Das dritte und jüngste Element der altgriechischen Zeuskulte war chthonisch. Als man sich gewöhnte, alle zauberhafte Wirkung den finsteren Mächten der Erdtiefe zuzuschreiben, hatte auch Zeus ein solcher Unterirdischer werden müssen. Diese Umgestaltung lag im Zuge der Zeit: es gab der Wege gar viele, auf dem sie sich vollziehen konnte. Einen vermögen wir noch zu erkennen: mit Zeus wurde der phoinikische El — denn er ist es wahrscheinlich, der durch Kronos übersetzt wurde[2]) — verknüpft. Dies geschah in doppelter Weise: erstens

---

[1]) a) *Ζεὺς Ἀγχέσμιος* auf dem attischen Anchesmos, Paus. I 32_{2}; b) *Ζεὺς Αἰνή(σ)ιος*, Pronnoi auf Kephallenia, Mz., IV. Jh., Head *h n* 858; vgl. o. *[358_{1} f.]*; c) Z. *Αἰτναῖος*, Pind. *O* 6_{96}; *N* 1_{1}; Mz., V. Jh., Head *h n* 114; d) Z. *Ἀπέσας* oder *Ἀπεσάντιος* s. o. *[188_{1}; 445_{20}]*; Usener, Sintfluts. 232 leitet den N. von *ἕζειν*, vom Niedersetzen der Arche ab; e) Z. auf dem Arachnaion mit Hera, Paus. II 25_{10}; f) Z. *Ἀθῷος*, Soph. *fr.* 216; g) Z. *Ἀταβύριος* in Rhodos *[257_{10}]* und in Akragas *[374_{10}]*, Rhian. StB. *s v* 141_{6}; Zenon *FHG* III 177 (Diod. 5_{59}); Str. XIV 2_{12} S. 655; Apd. 3_{18}; h) Z. *Δικταῖος*, Kallim. *h* 1_{4}; Staphyl. *FHG* IV 507_{12}; Max. Tyr. 16_{1} I S. 284 R.; Nonn. *D* 13_{237} u. o. *[247_{7}]*; i) Z. *Ἰδαῖος*, *Π* 605; vgl. *Θ* 48; *Χ* 171; Aisch *fr.* 162; Eur. *fr.* 472_{10}; Qu. Sm. 1_{184}. Z. *Ἰδαῖος Ἰλιέων* auf Mzz. (Head *h n* 473 f.); vgl. den Altar des idaiischen Zeus in Alt-Gargara, Judeich, Oest. Jh. IV 1901 111—125, und die von Munro, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 236 veröffentlichte Inschrift. Z. *Ἰδαῖος* auf Kreta, Polyb. XXVII 16 = XXVIII 14_{4}; Nonn. *D* 13_{336}; vgl. o. *[247_{9}]*; k) *Ἰθωμάτας*, Mzz. von Messene (Head *h n* 361 f.) und Thuria in Mess. (ebd. 363); l) Z. *Κάσιος*; α) Seleukeia Pieria, Head *h n* 661; β) Epidauros, *ἐφ. ἀρχ.* 1883 87_{22}, GDI III 3330, Cavvadias, *Fouill.* I no. 122; *CIGP* I 1287; γ) Korkyra, Head *h n* 277 (vgl. auch die Gemme *CIG* 7044b); m) Z. *Κηναῖος*, Aisch. *fr.* 30; Soph. *Trach.* 237; 753; Apd. 2_{157}; *CIA* I 208_{9}; n) Z. *Κιθαιρώνιος*, Paus. IX 2_{4}; o) Z. *Κύνθιος* auf Delos mit Serapis und Isis, *Bull. corr. hell.* VI 1882 329 (vgl. Athena *Κυνθία*, ebd. 344; auf Paros, O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 216); p) Z. *Λαρισαῖος* (Paus. II 24_{3}), *Λαρίσιος* (Str. IX 5_{19} S. 440) oder *Λαρισεύς* (StB. *Λαρίσαι* 413_{5}); vgl. auch den Larasios auf Mzz. von Tralles, Head *h n* 555; q) Z. *Λαφύστιος [o. 79]*; r) Z. *Λυκαῖος*, s. o. *[194_{6}]*; s) Z. *Λυκώρειος*, Alexandr. *FHG* III 107_{7}; vgl. o. *[921_{1}]*; t) Z. *Μαλειαῖος*, StB *Μαλέα* 429_{16}; u) Z. *Οἰταῖος*, Prop. IV (III) 1_{31}; vgl. den sprichwörtlichen *Οἰταῖος δαίμων· … ὃς ὕβριν καὶ ὑπερηφανίαν πάνυ ἐμίσησεν*, Plut. *prov. Alex.* 69; Zenob. 5_{45}; Diog. 7_{22}; v) Z. *Ὀλύμπιος* (ursprünglich nach dem Berge auf Euboia *[63_{4}; 142_{17}]*, später nach Olympia genannt) α) Athen, s. o. *[32_{5}]*; Mz., Overbeck, Km. II 1 63; β) Thespiai, *CIGS* 2192; γ) Megara, Paus. I 40_{4}; δ) Korinth, Paus. III 9_{2}; ε) Patrai, Paus. VII 20_{2}; ζ) Olympia, Paus. V 13_{8}; 14_{8} u. s. w., alban. Taf. *IGSI* $1293a_{64}$; η) Sparta, Paus. III 12_{11}; 14_{5}; ϑ) Naxos, *CIG* 2417; ι) Milet, *CIG* 2867; κ) Phrygien, *CIG* $3847b_{17}$ *add.* S. 1081; λ) Seleukeia Pieria, *CIG* 4458_{2}; μ) Syrakus, Paus. X 28_{6}; *IGSI* 3_{5}; 7_{8} (mit Histia); vgl. *ἀμφιπολία Διὸς Ὀλ.*, Diod. 16_{70}; Cic. *Verr.* II II 51_{126}; II IV 61_{137}; ν) Akragas, Diod. 13_{82}; ξ) Hipponion, Mz., IV. Jh., Head *h n* 85; w) Z. *Παρνήθιος*, Paus. I 32_{2} *[1103_{2}]*; x) Z. *Πελινναῖος*, s. o. *[276_{24}]*; y) Z. *Σολυμεύς* (nach den Solymer**bergen**?), auf Mz. von Termessos die Hand mit gekrümmtem Zeigefinger zum Kopf erhoben, Head *h n* 594; z) Z. *Ὑμήττιος* Paus. I 32_{2} *[1103_{2}]*; aa) Z. *Ὑνναρεύς [824_{7}]*. — Ausserdem wird Zeus durch die Genealogie und den Mythos mit zahlreichen Bergen verknüpft: er heisst z. B. V. des Gargaros (Nymphis, *FHG* III 14_{10}) und des Tainaros (Char. *FHG* III 636_{1}), sollte auf der Dikte *[247_{7}]*, dem Idaberg *[247_{9}]*, dem Tmolos oder Sipylon *[271_{5}]* geboren sein, sich auf dem Ida (*Ξ* 346 ff.), beim Elymnion (Berg?), auf dem Ochaberg *[59_{15} f.]*, dem Kithairon *[83_{7}]*, dem Kokkygion oder Kokkyx (wo er nach der Sage Kuckucksgestalt angenommen hatte, Paus. II 36_{1}; vgl. 17_{4}, schwerlich nach Aristokles, wie Kalkmann, Paus. d. Per. 147 glaubt) mit Hera ehelich vereinigt haben; auf dem Glisas, dem Pelion *[1103_{3}]* u. s. w. hatte er Kulte. Vgl. im allgem. Max. Tyr. 8_{1} S. 129 R.

[2]) Vollkommen sicher ist allerdings die Bedeutung von Kronos nicht. Fast das ganze spätere Altertum hat Kronos als *χρόνος* gefasst (z. B. Lykophr. 203 nach v. Holzinger; (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S $401a_{15}$ (Apul. *mund.* 37);

wurde Zeus diesem Gotte gleichgesetzt, wovon der Mythos und auch der Kultus viele Spuren bewahrt haben[1]), oder zweitens wurde Kronos der Vater

---

Plut. *qu. Rom.* 12; *Is.* 32; Korn. 2 S. 9 Os.; Orph. *h* 13 (nach der wahrscheinlichsten Deutung); Cic. *d n* II 25_{64} (Lactant. *inst.* 1_{12}); Arnob. 3_{29}; Aug. *c d* 4_{10}; Macr. *S* I 8_{6}; 22_{8}; Lyd. *mens.* 1_{1}; 4_{48} S. 83_{14} B.; ebd. *fr. Caseol.* S. 116_{14} B.; *EM* 540_{14}; Sch. Ap. Rh. 1_{1098}; Sch. Hsd. *Θ* 459; Sch. Stat. *Ach.* 387 S. 499_{5} J.; myth. Vat. III 1_{5}; vgl. o. *[431_{1}]*), und dieser Deutung haben sich viele Neuere, selbst Welcker, Götterl. I 140 angeschlossen. Diese Etymologie beruht jedoch nicht auf der Kenntnis verschollener Kultgebräuche oder Mythen, sondern auf einer willkürlichen, für die ursprüngliche Vorstellung nichts beweisenden Umdeutung der Mystik des VI. Jh.'s, wahrscheinlich des Pherekydes *[427_{4}]*; vgl. Overbeck, Abh. SGW IV 1865 64 ff. Ausser dieser Etymologie finden sich gelegentlich noch 5 andere im späteren Altertum: 1) von *κρίνω*, *EM* 540_{9}; 2) von *κερᾶν*, *κιρνᾶν*, Sch. Hsd. *Θ* 459; *EM* a. a. O. *[1113_{1}]*; 3) von *κόρος νοῦ* oder *κορός νοῦς*, Plat. *Kratyl.* 14 S. 396 b; Damask. II S. 134_{17} Ruelle u. aa.; 4) von *κρουνός*, Porph. Sch. *O* 21 BD; 5) von *κραίνω*, Korn. *c.* 7 S. 22 (vgl. Soph. *Trach.* 127 *ὁ πάντα κραίνων . . . Κρονίδας*). Von allen antiken und, da auch die modernen Etymologien, die von Pott, Zeitschr. f. vgl. Sprf. XXVI 1883 193, der in *Κρόνος* die Bezeichnung der schaffenden Zeit findet, ferner die von H. D. Müller, Myth. griech. St. II 124—147, der *Κρόνος* als *Κείρων* im Sinne des Toten- und Erntegottes fasst, sowie die von Döhring, Philol. Jbb. CLIII 1896 107, der an *κρανίον*, und die von Lewy, Sem. Fremdw. 216, der an בעל קרנים denkt, formal oder dem Sinne nach nicht befriedigen, von allen, die bisher überhaupt aufgestellt sind, ist die an fünfter Stelle genannte die einzige, die in Betracht kommt. Neben den regelmässigen Bildungen *πόνος, τόνος, στόνος, φονος* u. s. w. (von *πεν- τεν-* u. s. w.) stehen einige dunkle *φθόνος, χρόνος, κλόνος, θρόνος*, die auf *α*-Stämme zurückzugehen scheinen (*φθόνος* das Zuvorkommenwollen? [andere denken an **θεν-*, *φθίνω*] *κλόνος* 'das Brechen der Waffen im Streit'? zu *χρόνος* vgl. *χρα*, zu *θρόνος*, *θρᾶνος*, *θρανίον*). Vermutlich wurde *φθόνος* (u. s. w.) zu *ἔφθαται* nach dem Muster von *τόνος* u. s. w. geschaffen, die von Haus aus ihren Platz neben *τέταται* hatten. Entsprechend würde *Κρόνος* zu *κρᾶ* (*κραίνω*) gehören. *Κραίνω* heisst 'an der Spitze stehen' oder 'bis zur Spitze (= zu Ende) führen' (Johansson, Zs. f. vgl. Sprf. XXX 1889 349). In der letzteren Bedeutung würde das Wort den 'Reifer' (der Früchte) bezeichnen können: als solchen erklärt wirklich z. B. Usener, Sintfl. 204 den Gott, der schon vorher oft (z. B. von Farnell, *Cults of Gr. st.* I 29) — wie sein lateinisches Aequivalent Saturnus ziemlich allgemein — als Ernte- und Vegetationsgott gedeutet war. Indessen wird diese Auffassung des Gottes durch die Mythen nicht bestätigt; wahrscheinlich ist daher der N. im ersteren Sinn zu fassen, er entspricht dann wie der andere N. des Gottes Arkesilaos *[A. 1]* genau dem phoinikischen אֵל. — Die Kunst hatte bereits im V. Jh. mehrere Typen des Kronos geschaffen: a) verhüllt (das älteste Exemplar dieses später weit verbreiteten, z. B. auf den Mzz. von Flaviopolis [Löbbecke, Zs. f. Num. XII 1885 332] begegnenden Typus nach Sauer, Ber. SGW 1895 232 auf den Metopen von Phigaleia); b) unverhüllt, *α*) kahlköpfig (Olympia? Löschcke, Oestliche Giebelgruppe am Zeust. v. Olympia, Dorp. 1885 S. 8; Fries von Lagina) oder auch *β*) mit vollem Haar (Mz. von Himera, V. Jh., Head *h n* 127). — Im allgemeinen sind Kronosdarstellungen nicht häufig; vgl. bes. M. Mayer bei Roscher, ML II 1549—1573; über die Mzz. der kilikischen Städte (vgl. dazu StB. *Ἄδανα* 25_{1}) Tarsos, Mallos, Flaviopolis s. noch Imhoof-Blumer, *Journ. Hell. stud.* XVIII 1898 178 f.

[1]) Wie Zeus wurde Kronos auf Bergen verehrt, daher gibt es so viele Kronosberge, z. B. zu Olympia (Pind. *O* 1_{111}; 6_{64}; Xenoph. *Hell.* VII 4_{14}; Diod. 15_{77}; Dion. Hal. *ἀρχ.* 1_{34}; vgl. Ptolem. III 16_{14}, wo das *Κρόνιον* vom Sch. vielleicht irrig nach Lakonien versetzt wird), wo die Basilai dem Gott opferten (Paus. VI 20_{1}; eine Nachbildung des olympischen Kronions scheint Peisistratos bei seinem Olympieion angelegt zu haben, Bekker, *Anecd.* I 273_{20}), auf Zakynthos (Mayer bei Roscher, ML II 1485_{63}) und besonders auf Sicilien, wo Kron. auch begraben sein (Philoch. *FHG* I 414_{184}, wozu Klemens' Ausschreiber Arnob. [4_{25}] zu fügen ist. Vgl. auch Lobeck, *Agl.* 576[t]; St. Kronia auf Sicilien, Char. *FHG* III 640_{17}) und wo Zankle (StB. *s v* 293_{7}) nach Kr.' dort verborgener Sichel heissen sollte, und in den übrigen Westländern (Diod. 3_{61}; 15_{16}; Polyain. 15_{16}). Es ist wenigstens möglich, dass *Ἀκρισίας* (Hsch. *s v Κρόνος παρὰ Φρυξί*) ursprünglich den Berggott *[o. 182_{2}]* bezeichnete (anders Fick, Spracheinh. 411 und Mayer, ML II 1530, der auf *Ἀκρίσιος* irrtümlich die Ableitung des N. *Κρόνος* von *κρίνω*, *EM* 540_{18} bezieht); ebenso möglich ist freilich, dass ein barbarischer oder ein anderer griechischer N. verdreht ist. Die Höhle Arkesion (*EM s v* 144_{36}), die nach Xenion so genannt ist, weil sie den Kureten auf der Flucht vor Kronos 'genügte', heisst nach *Ἀρκέσιος*, *Ἀρκεσίλαος [o. 253_{8}; vgl. 778_{1}]*. — Auch als Regengott scheint Kronos bisweilen gegolten zu haben; vgl. Plat. *Krat.* 19

des Zeus, dessen Mutter dann Rheia heisst. Durch die Verknüpfung der in dem so neu erstandenen Kulte üblichen Zeremonien der Kinderopfer, des Schwertschlagens, des Rituals mit dem Regenstein und der Ernährung des göttlichen Kindes erwuchs wahrscheinlich schon in der kretischen Kultur die Legende von dem seine Kinder fressenden Kronos, dem die Gemahlin statt des Zeus einen Stein zu verschlingen gegeben[1]), und von dem Kinde, das die Ziege genährt und die Kureten gegen den verfolgenden Vater geschützt hatten[2]). Dass hier eine wenn auch uralte, so doch

---

402b; Porph. Sch. *O* 21 BD; Myth. Vat. III 1$_3$; Zauberpapyr. bei Dieterich, Abr. S. 25; s. auch Diels, *Doxogr.* 546b$_{21}$. Es hängt damit entfernt wohl auch zusammen, dass antike Mythendeuter (z. B. der Anon. bei Westermann, *Myth.* 328$_{12}$) Kronos als *ζοφώδης ἀήρ* fassten, ferner dass Theop. bei Plut. *Is.* 69 (*FHG* I 328$_{295}$) *Κρόνος* dem *χειμών* gleichsetzt (vgl. Prokl. *rep.* Plat. 30$_{30}$ Sch.), dass man *Κρ.* mit *κρουνός* etymologisch verknüpfte, dass die Pythagoreier das Meer Thräne des Kr. nannten (Plut. *Is.* 32; Klem. Alex. *str.* V 8$_{50}$ S. 676 Po.), dass ferner auch der Planet Saturn als regenbringend galt (Epig. bei Senec. *n. qu.* 7$_4$; Bouché Leclercq *l'Astrol. Gr.* 358$_6$), endlich dass Sall. *περὶ θεῶν* 4 S. 12 Or. *Κρόνος* als *ὕδωρ* deutet. Als Blitzgott wird Kr. anscheinend auf einer Mz. von Himera (Head *h n* 127) bezeichnet. Gleich Zeus führt Kronos ferner die Harpe *[1112$_3$]*. Auch in den Verwandlungsmythen zeigen Kronos und Zeus Berührungspunkte: dass Zeus als Ross mit Dia den Peirithoos zeugt *[588$_4$; 589$_1$]*, ist eine Parallele zu dem Mythos von der Zeugung des Chiron durch Kronos und Philyra. Letztere ist eigentlich eine Aphrodite, und eben diese Göttin erscheint auch in einer Sage, welche die Kentauren aus dem Samen des Zeus hervorgeben lässt *[o. S. 589$_1$ und 853 zu 852$_8$]*. Zeus verwandelt sich bei Europa in einen Stier; auch Kronos scheint man stierförmig gedacht zu haben, wenigstens beweisen die Mythen von Talos (? *[250$_2$]*) und Minotauros, dass die kretischen Menschenopfer, aus denen der Mythos von der Verschlingung der Kinder durch Kronos stammt, einem Gotte in Stiergestalt galten. Uebrigens findet sich auch eine Spur dieses letzteren Mythos bei Zeus: die sonst sehr auffällige Verschlingung der Metis (Hsd. *Θ* 899) und des ganzen Weltalls (Orph. *fr.* 120 ff.) durch Zeus werden letzte Nachklänge eines solchen Mythos sein. Vgl. auch Zeus Laphystios und Kappotas *[778$_7$]*. — Dass Zeus *Κρόνιος* (Pind. *O* 2$_{12}$; Eur. *Troad.* 1279), *Κρονίων*, *Κρονίδης* nicht genealogisch, sondern als Bein. (= *Κρόνος*) zu fassen sei, hat zuletzt Usener, Götternam. 25 behauptet; dagegen spricht aber schon der von Overbeck, Abh. SGW IV 1865 64 hervorgehobene Umstand, dass Z. *Κρονίων*, *Κρονίδης* dem Kult fehlt.

[1]) O. *[775$_6$]*.

[2]) Die Sage ward mit vielen Varianten an zahlreichen (Paus. IV 33$_1$) Kultstätten erzählt, die alle auf Kreta *[o. S. 247 f.]* zurückweisen; über Aigion s. Str. VIII 7$_5$ S. 387; Head *h n* 348; über Messene Paus. IV 33$_1$; über Arkadien s. o. *[194]*; üb. die arkadische Zeusamme Neda s. o. *[196$_5$ ff.; 202$_3$]*; nach einer anderen Zeusamme *Θεισο[ί]α* (= *Θησοΐα*? Pott, Zs. f. vgl. Sprf. III 1854 103) hiessen zwei arkadische Städte (Paus. VIII 27$_4$ u. ö.); nach Ionien *[o. 271]*, Pergamon *[293$_{11}$]* und Troas *[o. 301$_{13}$]* verbreitete sich der Mythos wahrscheinlich von den kretischen Filialen im südwestlichen Kleinasien aus, ebenso wahrscheinlich nach der südlichen Propontis: denn auch dort scheint man von Zeus' Geburt erzählt zu haben; vgl. Sch. Hsd. *Θ* 485 *Ἀγαθοκλῆς δὲ ὁ Βαβυλώνιός* (*FHG* IV 290$_7$) *φησι τὴν Ῥέαν ἐκ Προκοννήσου δέξασθαι τὸν λίθον*. — Ueb. Zeus' Ernährung s. o. *[824 f.; 942$_8$]*, über die Kureten, von deren *Πυρρίχη* Usener, Sintfl. 75 den N. der Deukalionsgattin Pyrrha herleitet, s. o. *[820$_5$; 898$_6$]*, über die Daktylen o. *[860$_8$ f.]*. — Die bildende Kunst (Hub. Schmidt, *Obs. arch. in carm. Hsdi* 158 f.) hat Zeus' Geburt (z. B. am Heraion in Argos, Paus. II 17$_3$; Welcker, AD I 191 ff.; Overbeck, Km. II$_1$ 323 ff.; *ara Capitolina*, Müller-Wieseler, Denkm. a. K. II $_{803}$), die Ueberreichung des Steins an Kronos (z. B. Praxiteles am plataiischen Heraion, Paus. IX 2$_7$; rf. Vb., *gaz. arch.* I 1875 *T.* IX; III 1877 *T.* XVIII; *ara Capitolina* a. a. O.) und bes. die Ernährung durch die Nymphen oft dargestellt; doch ist von den Darstellungen der Nymphenerziehung die Deutung meist zw., da ausser Zeus mehrere andere Kinder, namentlich Dionysos, in Frage kommen. Die etruskischen Spiegelkapseln und die Thonschalen u. Skph., auf denen die Frau durch ein Füllhorn gekennzeichnet ist, sind wahrscheinlich mit Heydemann, Mitt. aus Ant.s., III. Hall. Wpr. 1879 98; Wernicke, Arch. Ztg. XLIII 1885 229–232 auf Zeus, nicht (mit v. Rohden, *Ann. d. i.* LVI 1884 30–49) auf Dionysos zu beziehen; dass das Rlf. Giustiniani (Benndorf-Schöne, Lat. Mus. S. 16 ff.) Zeus darstelle, hatte Overbeck, Ber. SGW 1861 75—99 verteidigt, indem er den Kopf mit den Satyrohren für eine moderne Fälschung (s. dagegen Helbig, Arch. Ztg. XXI 1863 44 ff.; XXII 1864 167 f. u. Overbeck selbst, Ber. SGW 1866 246) erklärte; an Pan

sekundär, durch Vermischung entstandene Legendenbildung vorliegt, zeigt sich unter anderem darin, dass überall, wo diese Sagen auftreten, mittelbare oder auch unmittelbare Beeinflussung durch Kreta nachgewiesen oder mit höchster Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, wogegen alle von Kreta unabhängigen Kronosmythen nicht allein diese Züge nicht kennen, sondern auch den Gott in ganz anderer Bedeutung und in anderem Zusammenhang zeigen[1]). Ebenso aber, wie Kronos ein anderer wurde

---

denken BENNDORF-SCHOENE a. a. O. Ueber die Metopen von Phigaleia vgl. SAUER, Ber. SGW 1895 S. 237. Vgl. über den ganzen Mythenkreis SCHOEMANN, *De Iov. incunabulis. opusc.* II 250–263; OVERBECK, Ber. SGW 1866 229—256.

[1]) Wie von Säulen des Atlas und Prometheus *[382$_{18}$ ff.]* hören wir von Säulen des Kronos *[383$_{3}$]*; Kronos erscheint als Bruder des Atlas (Diod. 3$_{60}$ nach Dionys.?; eine in diesem Punkt ähnliche Genealogie gibt [Sanchun.] bei Euseb. *pr. ev.* I 10$_{18}$[$_{17}$]), und es ist doch wohl kein Zufall, dass ihn Orph. *h* 13$_{7}$ *σεμνὲ προμηθεῦ* anredet und dass er auf dem Kaukasos begraben sein soll (LOBECK, *Agl.* I 575), wo ja auch die Atlas- *[383$_{9}$]* und die Prometheussage z. T. spielen. Das gewöhnlichste Beiwort des Kronos, *ἀγκυλομήτης* (*B* 205; *Δ* 59; 75; *I* 37; *M* 450; *Π* 431; *Σ* 293; *φ* 415; Hsd. *Θ* 18; 137; Hom. *h* 4$_{22}$; Epimen. *fr.* 2 K.; Orph. *h* 13$_{9}$) gewinnt neben *Ἄτλας ὀλοόφρων* eine gewisse Bedeutung, zumal es — wie alles bisher Angeführte — sich aus der durch die Theogonien herrschend gewordenen Anschauung nicht wohl erklären lässt. Auch zu Tantalos, der ebenfalls in diesen Kreis gehört, steht Kronos als Grossvater in Verbindung (vgl. Sch. Pind. *O* 3$_{40}$), doch ist dies vielleicht ebenso wie der N. von Hippodameias Freier *Κρόνιος* (Paus VI 21$_{11}$; Sch. Pind. *O* 1$_{127}$) im Hinblick auf den N. des Kronion bei Olympia *[1105$_{1}$]* erfunden. Atlas, Prometheus und Tantalos standen in der altboiotischen Kultur in Beziehung sowohl zu Aphrodite-Hermes-Hephaistos als zu Demeter-Poseidon; und in diesen beiden Verbindungen begegnen auch Kronos und Kronios. Ueber die erstere Verbindung ist schon o. *[853 zu 852$_{8}$]* gesprochen; eine Beziehung zu Demeter lässt die rhodische Stammtafel bei Diod. 5$_{55}$ vermuten. Hier zeugt Zeus mit Himalia (vgl. Demeter Himalis von Syrakus, Athen. III 73 109a) den Spartaios, Kytos, Kronios *[1110$_{2}$]*, von denen die beiden ersten merkwürdig sind, weil sie auf zwei in der Medeiasage verbundene Legendenkreise hinweisen, ihre Vereinigung also die im boiotischen Demeterkult geschlossene Verbindung jener beiden Legenden bereits voraussetzt. In Mykalessos *[455$_{1}$]*, Thespiai (JAMOT, *Mél.* PERROT 195 ff.) und Megalopolis (Paus. VIII 31$_{3}$) stand statt Prometheus oder Atlas neben der Göttin der idaiische Herakles: die Vorstellung von dem Himmelsträger Herakles *[383$_{5}$]* geht wahrscheinlich auf die Legende einer Kultstätte dieses Typus zurück. Der idaiische Herakles stand aber wahrscheinlich schon in Kreta neben Kronos: von beiden erzählte man in der kretischen Filiale zu Olympia *[141$_{14}$]*: wie mit Kronos (Paus. V 7$_{10}$; VIII 2$_{2}$) soll Zeus in Olympia auch mit Herakles (Sch. [Tz.] *Lyk.* 41) gerungen haben. Es ist der S. des Zeus, der hier in Parallele zu dessen V. steht; aber das ist wahrscheinlich nachträglich auf ihn von dem alten idaiischen Herakles übertragen, der in Olympia neben Kronos zu den ältesten, kretischen Bestandteilen gehört und schon durch die Bezeichnung des idaiischen zum Ida und zum Kronos in Beziehung steht. Aber vielleicht kommen wir noch weiter. Der tyrische Gott, der als 'König' verehrt wurde, entspricht später zugleich Herakles und Kronos: es ist wenigstens möglich, dass die vermutete Paarung oder Gleichsetzung des Kronos und Herakles bis in die Zeit hinaufreicht, da der tyrische Gott nach Kreta übernommen wurde. Obwohl im ganzen verschollen, hat diese Seite des Kronos unter dem Schutze Olympias doch mannichfache Spuren zurückgelassen. Zwar ob die orphische Gleichsetzung von Chronos und Herakles (ABEL *fr.* 36 f.) damit in Verbindung gebracht werden kann, ist zw.; aber deutlich ist der Zusammenhang von Saturnus und Hercules in Rom, wo die Sage, dass Herakles mit vertriebenen Epeiern den Saturndienst gestiftet (Dion. Hal. *ἀρχ.* 1$_{34}$; Macr. *S* I 7$_{27}$), ziemlich deutlich die Entlehnung dieser beiden Kulte aus Olympia wiederspiegelt. Wahrscheinlich sind beide Gottheiten, denen bekanntlich auch später, abweichend vom italischen Ritus, mit unverhülltem Haupt geopfert wurde (Intp. Serv. *VA* 3$_{407}$), früh vom Alpheios nach dem Tiber verpflanzt worden. In den römischen Herculestempel drang keine Fliege und kein Hund (Plin. *n h* 10$_{79}$); das erinnert an Herakles, den Stifter des olympischen Dienstes für Zeus Apomyios (Paus. V 14$_{1}$; vgl. Klem. *protr.* II 38 S. 33 Po.), ja wir lesen im *fr. Caseol.* des Ioh. Lyd. *mens.* (S. 116$_{16}$ BEKK.) von Kronos *ἐν δὲ τῷ κατ' αὐτὸν ἱερῷ, ὥς φησι Φύλαρχος ἐν τῇ ἑπτακαιδεκάτῃ* (*FHG* I 343$_{34}$) *καὶ Μένανδρός* (*FHG* IV 447$_{8}$) *γε τῇ πρώτῃ, οὔτε γυνὴ οὔτε κύων οὔτε μυῖα εἰσῄει.* LOBECK, *Agl.* II 1096 nimmt hier freilich eine Verwechselung von Kronos und Herakles an; aber schwerlich hat Phylarchos vom römischen Hercules gesprochen;

durch die Verknüpfung mit Zeus, muss auch dieser letztere aus der Verknüpfung mit Kronos als ein anderer hervorgegangen sein, wenngleich sich natürlich nicht mit Sicherheit unterscheiden lässt, was von den zahlreichen Übereinstimmungen zwischen Kronos und Zeus Ursache, was Folge ihrer Vereinigung war. Die Verbindung geschah jedenfalls in der ältesten uns erreichbaren griechischen Kulturschicht, lange vor dem Beginn der heroischen Dichtung. – Zu diesen Vorstellungen, die sozusagen den Kern der Zeuskulte bildeten, kamen aber noch viele andere Vorstellungen hinzu, die allen Gottheiten gemein waren und die sich aus jedem einzelnen dieser Elemente selbständig entwickeln konnten. Denn die Tendenz, sich zu verallgemeinern, hatten schon die eng begrenzten Gottheiten dieser Zeit: der Gott, der in der Not der Dürre oder des Sturmes half, konnte ein Helfer auch in der Not der Krankheit[1]), z. B. des Kindbetts[2]), ja er konnte ein Helfer, ein Heiland[3]) in aller Not werden. Der Gott, der den Regen

---

vgl. Mayer bei Roscher, ML II 1494. Der Fliegenzauber, der auch sonst in der Peloponnes (Heros Myiagros in Heraia, Paus. VIII 26_{7}) und auf Leukas (Ail. *n a* 11_{8}; nicht mit Jevons, *Introd.* 125 totemistisch zu deuten), wie auch im späteren Zauberritual (Heim, *Incantam. mag.* 477_{46} f.) vorkommt, schickt sich für den Heilgott, der Herakles in der kretischen Kultur gewesen war: wahrscheinlich geht auch dieser Zug auf einen orientalischen Ritus zurück, sodass wir hier und überhaupt bei der Paarung Kronos-Herakles die Glieder der Kette wenigstens ahnen, die von Tyros bis nach Rom reicht.

[1]) Dem Aussatze wehrt der Zeus Leukaios in Lepreos (Paus. V 5_{5}; s. u. *[§ 297]*) *δῶτορ ἀπημονίης* wird Zeus bei Kallim. *h* 1_{92} angeredet. Ob der rhodische Z. *Παιάν* (Hsch. *s v*; vgl. Overbeck, Km. III_{1} 222) hierher gehört, ist zw.

[2]) S. o. *[860_{2}]*; vgl. Hom. *h* 3_{10}; Maass, *Aesch. suppl.* 12. — Diese Seite des Zeusdienstes konnte nachträglich an die Legenden von der Geburt der Athene (üb. Zeus *Λεχεάτης* in Aliphera s. o. *[860_{3}]* und unt. *[§ 295]*; vgl. Panofka, Abh. BAW 1853 42—50) und des Dionysos anknüpfen.

[3]) Z. *Ἀλεξίκακος*, Plut. *adv. Stoic.* 33; Fluchtaf. bei Wuensch, Rh. M. LV 1900 76; Z. *Ἀλεξιτήριος* in Theben (Sch. Aisch. *ἑπτ.* 8); Z. *Ἀποτροπαῖος* in Epidauros (Cavvadias, *Fouill.* I 119; *CIGP* I 1285; 1291 ff.); Z. *Ἐπίκουρος* auf Mzz. von Alabanda in Karien, Head *h n* 519; Z. *Σωσίπολις* in Olympia *[o. 142_{11}; 1088 zu 1087_{2}]*; Z. *Σαώτης* in Thespiai, Paus. IX 26_{7}; Z. *Ἐπήκοος* in Bithynien, *Bull. corr. hell.* XXV 1901 28 no. 167. Weit häufiger erscheint später Z. *σωτήριος* (Soph. *fr.* 392 N.[2]; Diod. 14_{30}) oder *Σωτήρ*. Unter letzterem N. hatte er Kulte zu Athen (s. o. *[29; 207_{13}; 285_{14}]* und über das Kultbild Overbeck, Km. II_{1} 53; Furtwängler, Denkschr. BaAW LXVI [= Abh. XX] 1897 552 f., der eine Kopie in einem stehenden, auf das Scepter gestützten Zeus von Ince Blundell Hall [T. I] wiederfindet), Oropos (*CIGS* I 411_{18}), am Kithairon (ebd. 1668), in Akraiphiai (ebd. 2713_{56} f. aus neron. Zeit; 2727; vgl. *bull. corr. hell.* XXIV 1900 74_{20}; 77), Orchomenos (ebd. 3206_{3}, Zeit Alex. d. Gr.), in Sikyon (Plut. *Arat.* 53; Odelberg, *Sacra Sic.* 5), Aigion (Paus. VII 23_{9}; vgl. Head *h n* 348), Elis (? Paus. V 5_{1}), Messene (Paus. IV 31_{6}), Korone (Paus. IV 34_{6}), Epidauros Limera (Paus. III 23_{10}), Argos (Paus. II 20_{6}), Troizen (Stiftung des Aetios, des S. des Anthes, am Chrysoroaswasser, das bei einer Dürre nicht eingetrocknet war, Paus. II 31_{10}; Wide, *Sacr. Troez.* 5), Kleonai (? vgl. Apd. 2_{74} f.; Tümpel bei Roscher, ML II 3112_{30} ff.), Mantineia (Paus. VIII 9_{2}), Megalopolis (s. o. *[207_{13}]*. der Tempel ist gef., Gardner, *Bull. corr. hell*, XV 1891 447), Itanos (mit *Τύχη πρωτογενής*; d. i. *Fortuna Primigenia*, Inschr. *bull. corr. hell.* XXIV 1900 238); Pantikapaion (mit Hera *Σώτειρα*, Latyschew, *Inscr. or. sept. p. E* II no. 29 A_{6}), Olbia (ebd. I no. 91 f.), auf Thera (mit Hestia oder *ἀγαθὸς δαίμων* (Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 222), in Kyrene (Inschr., Smith-Porcher, *Discov.* S. 113 no. 11), auf Rhodos (*IGI* 32_{3} [41_{11}]), in Milet (Inschr. des III. Jh. v. Chr., *CIG* 2852_{73}), Smyrna *[282_{1}]*, Eumeneia in Phrygien (*CIG* 3886_{4}), Dorylaion (*Παπίᾳ Διὶ Σωτῆρι*, *CIG* 3817), Kyzikos (Mz. der Kaiserzeit, Head *h n* 454), Kilikien (Denkschr. WAW XLIV 1896 33 no. 77; 34 no. 78; 83), Aitolien (mit Ap. Pythios, *CIA* II 323), Ambrakia (*CIG* 1798), Galaria auf Sicil. (auf Mz., sitzend, mit dem Adlerscepter, *Greek coins Brit. Mus. Sic.* 64_{1}; Head *h n* 121) und zu Akragas (Mz. des III. Jh.'s, *Greek coins* 21_{146}; Head *h n* 108). Auch in der Litteratur wird er oft erwähnt, z. B. Pind. *O* 5_{17}; *fr.* 30_{5} *[o. 422 zu 421_{10}]*; Arstph. *plut.* 1175; Xenoph. *anab.* I 8_{16} (mit Nike); Plat. *rep.* IX 9 583b; Isokr. 9_{57}; (Plat.) *epist.* VII 334d; Plut. *Demosth.* 27; *adv. Stoic.* 33; *Arist.* 11;

spendete, wurde leicht als Verleiher des Erntesegens[1]), als Gott der Vegetation[2]) und der von ihr abhängigen Viehzucht[3]), ja, als ein Spender alles Wohlstands[4]) angerufen. Der Sender des Regenorakels und des die Zukunft enthüllenden Blitzes trug in sich den Antrieb, sich zum Gott aller Weissagung[5]) zu entwickeln. Wenn sich die Frauen der Gemeinde mit

---

Kornut. 9 S. 29; 27 S. 153 Os.; Arstd. 1 S. 11 Ddf.; Germ. *Arat.* 410 (*Servator*). — Auf pompej. Wbb.? Panofka, Abh. BAW 1856 249—257.

¹) a) *Ζεὺς Ἐπικάρπιος*, (Arsttl.) *Κόσμ.* 7 S. 401 a$_{19}$; Kornut. *c.* 9 S. 28 Os.; Plut. *stoic. rep.* 30; Dion Chrys. 1 S. 57; 12 S. 413 R.; Max. Tyr. 41$_{2}$; Hsch. *s v.* — *Bull. corr. hell.* XIII 1889 310 (Sora in Paphlag.); XXV 1901 28 no. 168 (Bithynien); b) *Ζ. Μέγιστος Καρποδότης*, Prymnessos, Inschr. bei Ramsay, Ath. Mitt. VII 1882 134; c) *Ζ. Ὀπωρεύς*, alte Inschr. aus Karditza, *CIGS* I 2733; d) *Ζ. φυτάλιος*, Orph. *h* 15$_{9}$; *φυτάλμιος*, Max. Tyr. 41$_{2}$; e) *Ζ. Γεωργός*, athenisches Opfer am 20. Maimakterion, Inschrift, v. Prott, *Fasti sacr.* 3$_{12}$; f) *Ζ. καρπῶν τροφεύς*, Max. Tyr. 41$_{2}$. Vgl. ü. diese N. des Zeus Usener, Göttern. 243$_{67}$.

²) Hierher gehören wohl der durch den Festkalender aus der Epakria (*Amer. Journ. arch.* X 1895 211$_{47}$; v. Prott, *Fasti sacri* 26$_{47}$) bezeugte *Ζ. Ἀνθαλεύς* und der kretische *Ζ. Ἐπιρνύτιος* (Hsch. *s v*; vgl. ebd. *ἔρνυτας, ἔρνη· βλαστήματα, κλάδοι.* Ueber die Form vgl. Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXX 1889 584). Auf die Regenspende bezieht Voretzsch, Herm. IV 1870 273 den N.

³) *Ζεὺς Μήλιος* ist auf Mz. vom bithyn. Nikaia, röm. Zeit, bezeugt: Head *h n* 443.

⁴) Hier ist zunächst Zeus *Κτήσιος* zu nennen. Er gehört wohl schon der altmittelgriechischen Kultur an (Thespiai, Jamot, *Bull. corr. hell.* XV 1891 659; Phlyeis *[41]*; Peiraieus, Antiph. 1$_{16}$; vgl. auch *CIA* III 3854); von dort aus hat er sich nach Epidauros (Cavvadias, *Fouilles* I no. 121; *CIGP* I 1288) und in die Kolonien verbreitet, von denen ihn z. B. Teos neben dem Zeus Kapetolios, der Roma und dem *ἀγαθὸς δαίμων* (*CIG* 3074), ferner die Anwohner des Pangaion (Dittenberger, *Syll.* II² 576), Thera (Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 222; vgl. *CIG add.* 2477 = Dittenberger, *Syll.* II² 555$_{13}$ angeblich aus Anaphe) verehrten. Unter dem Einfluss der attischen Litteratur wird er oft genannt: Aisch. *hik.* 445 (vgl. *Ag.* 1038); Menandr. *FCG* IV 223$_{112}$ (= Ko. III 519$_{2}$); Isaios 8$_{16}$; Demosth. 21$_{53}$; Korn. 9 S. 29 Os.; Dion Chrys. 1 S. 57; 12 S. 413; Harpokr. *Κτησίου Διός* 184$_{16}$; Suid. *Ζεὺς Κτήσ., ὃν καὶ ἐν τοῖς ταμιείοις ἱδρύοντο, ὡς πλουτοδότην*; vgl. auch Athen. XI 46 473 bc; Plut. *stoic. rep.* 30. Mit Athena Ktesia verbindet ihn Hippokr. *ἐνύπν.* II S. 10 K.; später wird er dem guten Genius angeähnelt *[1088 zu 1087$_{2}$]*. — Den *Ζ. Παγκτήσιος* nennt eine Inschr. aus Amastris (Hirschfeld, Sitz.ber. BAW 1888 878$_{31}$); den *Ζ. Πλουτοδότης*, Orph. *h* 73$_{4}$ (= *δαίμων*), Dion Chrys. 1 S. 57; 12 S. 413 R. und (Hoefer, Philol. Jb. CXLIX 1894 262) eine Mz. von Nysa in Karien; vgl. auch Suid. *Ζ. Κτήσιος.* Nysa ist nach Str. XIV 1$_{46}$ S. 650 durch die Lakonier Athymbros, Athymbrados und Hydrelos gegründet; schon Eckhel (vgl. auch Overbeck, Km. II 1 223) hat deshalb bei der Mz. jener St. an den *Πλούσιος* erinnert, unter welchem N. Zeus in Lakonien auf dem Wege nach Therapne verehrt wurde. *Ζ. Πλουτεύς* findet sich in Samos und Halikarnassos, *Ὄλβιος* in Kilikien (*Journ. Hell. stud.* 1891 226$_{1}$; Denkschr. WAW XLIV 1896 S. 85 no. 166), wo Olbe *[329$_{5}$]* entweder nach ihm heisst oder doch nachträglich zu ihm in Beziehung gesetzt ist, und auf der thrakischen Chersonnes (*CIG* 2017; vgl. Latyschew, *Inscr. or. sept. p. E.* I 24$_{18}$). Der reichtumspendende Zeus konnte natürlich auch aus dem chthonischen, dem ihn viele Neuere, z. B. v. Prott, Ath. Mitt. XXIII 1898 223, gleichsetzen, hervorgehen; eine uranische Bedeutung, wie Usener, Sintfl. 183$_{1}$ meint, hat dagegen der N. nie besessen.

⁵) *Ζεὺς μάντις ἀψευδέστατος*, Eur. *fr.* 1110 N.² — *Ζ. Πανομφαῖος*, Θ 250; Simon. *fr.* 144$_{2}$; Ov. *M* 11$_{198}$ (Altar zwischen Rhoiteion und Sigeion, wohl mit Beziehung auf Θ 250); Klem. Al. *protr.* II 37 S. 31 Po.; Orph. *Arg.* 660 (Z. *Π.* von Amykos nicht geehrt); 1299 (bei den Phaiaken); *EM* 768$_{53}$ *Τροπαία* wird neben *Ζ. Παν.* eine Hera *Πανομφαία* genannt. — *Ζ. Τεράστιος*, Luk. *Tim.* 41; bei Gytheion, *ἐφ. ἀρχ.* 1892 57. Der N. bezieht sich wohl auf Vorzeichen durch Blitz und Donner, vgl. φ 413; S. Wide, Lak. Kulte 371. — *Ζ. Σημαλέος*, Paus. I 32$_{2}$, wohl ebenfalls auf Blitzvorzeichen zu beziehen, Bursian, Geogr. I 252; vgl. aber auch Lobeck, *Path.* 102. — Auf Traumorakel gehen vielleicht der delphische Zeus *Εὔυπνος* (Hsch. *s v*) und der Epidotes von Mantineia *[932$_{3}$]*. — Ein Orakel des Zeus Klarios in Kolophon erwähnt Eust. *DP* 444; damit könnte Apollon als oberster Lokalgott bezeichnet sein *[1094]*, aber Zeus Klarios erscheint auch in Tegea (Immerwahr, Kulte u. Myth. Arkad. 27; 29; vgl. Aisch. *hik.* 360; o. *[921$_{5}$; 1103$_{2}$]*). Ob der Zeus Eubulos, Eubuleus von Paros (s. jetzt O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 211), Mykonos, Amorgos, Delos *[49$_{10}$]* und Mantineia (*bull. corr. hell.* XX 1896 8) und ob der thurische Zeus *Προμανθεύς* (Lykophr. 537), der nicht direkt zu Prometheus zu stellen ist (Schmidt, Vocalism. I 118), Orakelgötter waren, ist zw.; über *Ζ. Λακεδαίμων* s. o. *[161$_{6}$]*. Wahrscheinlich gehört in diesen Kreis auch

dem unter Zeus' Namen angerufenen Dämon geschlechtlich vereinigten, so konnte dies dazu führen, in Zeus den Beschützer der Ehe zu verehren[1]). In allen diesen Funktionen finden wir den historischen Zeus: dass das auf die Zeit des Dämonenglaubens zurückgeht, lässt sich allerdings im einzelnen Fall selten feststellen, aber es ist sicher, dass die Erweiterung der Vorstellungen von Zeus nach den angegebenen Richtungen den Tendenzen jener fernen Urzeit entsprach.

Von den Zügen, die Zeus innerhalb der kretischen und der boiotisch-euboiischen Kultur getragen hatte, hat die Kunst nur wenige verwertet. Am schroffsten lehnte sie wie fast überall den zuletzt entstandenen Aberglauben ab: von dem chthonischen Zeus hat sich weder in der Dichtung noch in den zahlreichen später gestifteten Kulten eine unmittelbare Spur erhalten. Aber auch von den anderen Seiten des von uns erschlossenen ältesten Zeusdienstes treten nur wenige etwas mehr hervor: die Heldensage und der jüngere Kult haben Zeus einerseits als den Urheber von Regen[2]),

---

Z. Ἐναισιμος (Hsch. *s v*) in Koroneia (vgl. ebd. **ἐναίσιμα· διοσημία*) und *Z. Μοιραγέτης [426_{2}; 992_{3}]*. — Ueber *διοσημ(ε)ία* vgl. *EM* 277_{5} (*τὰ ἐκ τοῦ ἀέρος σημεῖα*); Diod. 2_{19}; Plut. *Galb.* 23; App. *Syr.* 58; Polyain. I 32_{2}; Iambl. *v. P.* 62.

[1]) Als Ehegott ist nach Plut. *Rom.* 2; Sch. Arstph. *θεσμ.* 973 der z. B. in Tegea (Paus. VIII 48_{6}) verehrte *Z. Τέλειος* zu fassen. Er gehört ursprünglich zu Hera Teleia; eine alte — schwerlich archaistische — samische Tet. (Farnell, *Cults of Gr. st.* I v b) scheint beide Gottheiten verhüllt darzustellen. Die bei Zeusdarstellungen nicht ganz seltene Verhüllung (Müller-Wieseler, Denkm. a. K. II 28 [= Overbeck, Km. II_{1} Fig. 20]; 799; anderes bei Overbeck, Km. II_{1} S. 239; 251), die zu Verwechselungen mit dem oft verhüllten *[1105 zu 1104_{2}]* Kronos geführt hat, soll ihn wohl immer als Bräutigam *[1104_{1}]* und als Schützer der Ehe charakterisieren. — In Kamiros stand Z. Teleios neben Hestia (*CIG* I 701_{20}; 704; 707_{8}), vielleicht auch in Thera (*IGI* III 424). Zu Zeus Teleios stellt Furtwängler, Sitz.b. BaAW 1897_{I} 402 f. den Z. *Ἐπιτέλειος καὶ Φίλιος*, wie der Heros des von ihm herausgegebenen Totenmahlrlfs inschriftlich heisst, vgl. Usener, Sintfl. 64. — Ueber Zeus als Geburtshelfer s. o. *[1108_{2}]*.

[2]) S. o. *[28_{9}]*. Zeus regnet, *M* 25; vgl. *E* 91; *Λ* 493; *M* 286; Hsd. *ἐ κ ή* 626; Arstd. I S. 10 Ddf.; *ἐκ Διὸς ὕδωρ* ist Bezeichnung des Regenwassers, Hdt. 2_{13}; Ap. Rh. 2_{1120}; Plut. *qu. n.* 2. *Διὸς ὄμβρος*, Theokr. 17_{78} u. ö. Der Regen heisst Thräne des Z., Klem. Alex. *str.* V 8_{49} S. 676 Po. Im Goldregen zeugt Zeus mit Danae den Perseus *[187_{6}]* und gebiert er Athena *[268_{7}]*, *διὰ ὄμβρου* naht er der rhodischen Himalia, mit der er Spartaios, Kronios, Kytos *[1107_{1}]* zeugt, Klem. Rom. *hom.* 5_{13}, wo die N. sehr entstellt sind. Eine unter Anton. Pius geprägte Mz. von Ephesos (Löbbecke, Zs. f. Num. XVII 1890 10; Head 498) zeigt, wie aus der Hand des auf einem Berge sitzenden Zeus Regen fällt; Ge bittet Zeus um Regen, Statue oder Rlf. (Kuhnert bei Roscher, ML I 1581) auf der Akropolis, Paus. I 24_{3}. Als Regengott führt Z. die Aigis, nach der er oft *αἰγίοχος* heisst; die bildende Kunst hat ihn nur selten (Aufzähl. bei Stark, Ber. SGW 1864 199 ff.; Overbeck, Km. II_{1} 246 ff.; vgl. über einen Cameo Fr. Lenormant, *Gaz. arch.* III 1877 95—99 *pl.* XIII; über eine Bronzestatuette Arch. Anz. 1894 S. 121) mit derselben dargestellt. Zahlreiche poetische Epitheta kennzeichnen Zeus als Regenspender, z. B. *κελαινεφής* (*A* 397; Z 267; *Λ* 78; *O* 46; *Φ* 520; X 178; *Ω* 290; *ν* 147; Hom. *h* 4_{220}; 5_{91}; $_{316}$; $^{*}{}_{396}$; $_{468}$; 15_{2}; 17_{4}; 33_{5}; Hsd. *Ἀσπ.* 5); *νεφεληγερέτα* (*A* 511; 517; 560; *Δ* 30 u. s. w.); *ὀμβροκτόνος* (Nonn. *D* 6_{85}). Vgl. *Iuppiter pluvius*, Tib. I 7_{26} u. ö. Oft wird im Kult Zeus um Regen angerufen; *ὗσον, ὗσον ὦ φίλε Ζεῦ* heisst es in einem athenischen Gebet, M. Aurel. 5_{7}. Von den o. *[1103_{2}]* angeführten Höhenkulten sind viele dem Regenzeus geweiht, z. B. der auf dem Arachnaion. Von Kultnamen gehören hierher oder sind auf den Regenzeus bezogen worden: a) *Ἀπήμιος*? Parnes, Paus. I 32_{2} *[1104]*; nicht wahrscheinlich ist Boeckhs Ergänzung *marm. Par.* v. 7, nach der Deukalion in Athen ein Heiligtum *τοῦ Διὸ[ς το]ῦ Ὀ[μβρίου Ἀπη]μ[ί]ον* gründete. b) *Ἀφέσιος*? in Megaris, *CIGS* I 3494 (?): Philios *ἐφ. ἀρχ.* III 1890 21—55; 63; ebd. 55—62, nach Paus. I 44_{9} nach dem von Aiakos erflehten Regen genannt, nach *EM* 176_{32} *Ἀφ. Z. ἐν Ἄργει τιμᾶται ... εἴρηται δὲ ὅτι Δευκαλίων ... ἀφέθη ἐκ τοῦ κατακλυσμοῦ.* c) *Ἀπεσάντιος*? Nemea, Paus. II 15_{3}; vgl. Kallim. *fr.* 82. d) *Ὑδάτας*? Kreta, Voretzsch, Herm. IV 1870 273. e) *Ἰκμαῖος*, Keos, Ap. Rh. 2_{522}; Mz., Head *h n* 411; vgl. o. *[S. 234]*. f) *Ὄμβριος*, auf dem

Thau[1]), Wind[2]), Blitz und Donner[3]), andererseits als den Verleiher aller Vorzeichen[4]) festgehalten, und die theogonische Litteratur hat mit der

1) Hymettos und 2) Parnes, Paus. I 32$_{2}$; 3) in Elis, Lykophr. 159 f.; über die parische Chron. s. o.; vgl. auch Plut. *VII sap. conv.* 15. g) Ὑέτιος 1) Lebadeia, Paus. IX 39$_{4}$; 2) Argos, Paus. II 19$_{8}$; 3) Kos, Paton-Hicks 382$_{8}$; 4) zu Didyma *[919$_{4}$]*; 5) auf einem Berg bei Ephesos *[271$_{5}$]*; 6) auf dem Sipylos *[ebd.]*; 6) Tmolos *[284$_{11}$]*. Vgl. über Z. Ὑέτιος (Arsttl.) *κόσμ.* 7 401 a$_{18}$; Korn. *c.* 9 S. 28 Os.; Arstd. I S. 11 Ddf.; Max. Tyr. 41$_{2}$ II S. 276 R.; Poll. *onom.* I$_{24}$.

[1]) Ueb. *Z. Πάνδροσος s. o. *[29$_{6}$]*. Vgl. Hsch. Ἐργαῖος (Ἐρσαῖος?)· ἀέριος Ζεύς.

[2]) O. *[834$_{9}$ ff.]*

[3]) Pind. *P* 6$_{23}$ ff. nennt Zeus βαρυόπαν στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρύτανιν, Orph. 20$_{3}$ ἀστράπτοντα σέλας νεφέων παταγοδρόμῳ αὐδῇ; von Pind. *O* 4$_{1}$ wird er ἐλατὴρ ὑπέρτατε βροντᾶς ἀκαμαντόποδος, bei Orph. *h* 19$_{2}$ στράπτων αἰθερίου στεροπῆς παννπέρτατον αἴγλην angeredet; Pegasos ὑφ' ἅρματ' ἐλθὼν Ζηνὸς ἀστραπηφορεῖ, Eur. *fr.* 312. Auf Blitz und Donner beziehen sich folgende poetische Beinamen: αἰολοβρόντας, Pind. *O* 9$_{42}$, von Usener, Rh. M. LIII 347 schwerlich m. R. als 'Blitzdonnerer' gedeutet; ἀναξιβρόντας, Bakchyl. 17 (16)$_{66}$; ἀργικέραυνος, *T* 121; *Y* 16; *X* 178; Qu. Sm. 4$_{49}$; Nonn. *D* 18$_{85}$; ἀστεροπητής, *A* 580; 609; *H* 443; *M* 275; Hsd. Θ 390; Soph. Φιλ. 1198; Kaibel *ep.* 1035$_{8}$; ἀστέροπος, Achaios Eretr. *TGF*² S. 746$_{2}$; ἀστράπιος, Orph. *h* 15$_{9}$; 44$_{5}$; an ihn ist Orph. *h* 20 gerichtet; βαρυβρεμέτης, Soph. *Ant.* 1116; βαρύγδουπος, Pind. *O* 6$_{81}$; 8$_{44}$; βαρύκτυπος, Hsd. ἐκή 79; θεογ. 388; ἀσπ. 318; Hom. *h* 5$_{3}$; $_{334}$; $_{441}$; $_{460}$; Semon. *fr.* 1$_{1}$; ἐγχεικέραυνος (vgl. Διὸς ἄμβροτον ἔγχος πυρφόρον, Arstph. ὄρν. 1749; ἀκοντιστὴρ κεραυνοῦ, Nonn. *D* 7$_{163}$), Pind. *O* 13$_{77}$; *P* 4$_{194}$; ἐλασιβρόντης, Pind. *fr.* 144; ἐριβρεμέτης, *N* 624; ἐρίγδουπος, *E* 672; *M* 235; *O* 293; Hom. *h* 12$_{3}$; Hsd. θεογ. 41; Qu. Sm. 1$_{694}$; 2$_{177}$; 10$_{801}$; Orph. *h* 76$_{1}$; ἠεροφεγγής, Orph. *h* 20$_{1}$; καρτεροβρόντης, Pind. *fr.* 155; κεραύνειος, *AP* VII 49$_{2}$; κεραυνοβρόντης (vgl. o. αἰολοβρόντης), Arstph. εἰρ. 376; μεγαβρόντης, Arstph. σφ. 323; ὀρσίκτυπος, Pind. *O* 10$_{81}$; πυρίβρομος, Orph. *h* 20$_{3}$; στεροπηγερέτα, *Π* 298; Nonn. *D* 8$_{370}$; τερπικέραυνος (nach G. Meyer und Fröhde in Bezzenbergers Beitr. III 1879 S. 7 zu 6** = *τρεπικέρ. 'Blitzschleuderer'), *A* 419; *B* 478; Θ 2; *Λ* 773; *M* 252; *Π* 232; Ω 529; η 164; ξ 268; ρ 437; τ 365; υ 75; ω 24; Hom. *h* 1$_{5}$; 5$_{485}$; 12$_{5}$; 34$_{4}$; Hsd. ἐκή 52; 273; Orph. *A* 426; ὑψιβρεμέτης, *A* 354; *M* 68; Ξ 54; *Π* 121; ε 4; ψ 331; Hom. *h* 3$_{329}$; Hsd. θεογ. 601; ἐκή 8; Arst. *Lys.* 773; Orph. *A* 1278 u. s. w.; φλογόεις, Orph. *h* 20$_{2}$; φοινικοστερόπας, Pind. *O* 9$_{6}$. Lat. *altisonans*, Enn. bei Varro *ll* 7$_{7}$, *fulminans*, Hor. *c* III 3$_{6}$, *fulmineus*, Dracont. 8$_{360}$ u. bes. *tonans*. — Von Kultnamen gehören — abgesehen von den bei (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S. 401 a$_{16}$ (Apul. *mund.* 37) überlieferten N. Ἀστραπαῖος (vgl. Korn. 9 S. 28 Os.; *bull. corr. hell.* XVII 1893 540$_{162}$; XXIV 1900 383$_{33}$ [Bithynien, II. Jh.]) und Βρονταῖος (vgl. Orph. *h* 15$_{9}$) – hierher: Z. Βροντῶν (Panofka, Abh. BAW 1852 376 f.), bes. in Phrygien (*bull. corr. hell.* XX 1896 107 f.; Koerte, GGN 1897 409 f.), z. B. in Dorylaion (*CIG* 3810; 3819; vgl. *Journ. Hell. stud.* V 1884 256 no. 6 f.; G. Hirschfeld, Sitz.b. BAW 1888 866$_{16}$ f.) und überhaupt in dem Abschnitt zwischen dem oberen Rhyndakos und dem oberen und mittleren Sangarios (Koerte, Ath. Mitt. XXV 1900 410), aber auch sonst in Kleinasien (Inschr. aus Bithynien, Oesterr. Mitt. VII 1883 174 no. 14; *bull. corr. hell.* XXIV 1900 411$_{103}$; 413$_{108}$; Maionia, Buresch aus Lyd. 76, Galatia, Anderson, *Journ. Hell. stud.* XIX 1899 73) und auch sonst (z. B. auf Thera Z. βροντῶν καὶ ἀστράπτων, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 222) verehrt, der übrigens in eine mit seinem N. schwer vereinbare Beziehung zu den Toten getreten zu sein scheint und sich demnach in seiner Entwickelung mit Zeus Καταιβάτης (s. o. *[49$_{3}$; 148$_{3}$; 810$_{1}$]*; vgl. *IGI* III 1093 f.; Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 222) eigentümlich, aber doch wohl nur zufällig berührt; Z. Κεραύνιος (vgl. [Arsttl.] *κόσμ.* 7 S. 401 a$_{16}$; Orph. *h* 15$_{9}$; 19), bezeugt aus Kition, *CIG* 2641; Seleukeia, Head *h n* 661; Palmyra (μέγιστος Κ., *CIG* 4501), Damaskos, *CIG* 4520; vom Albaner Berg, *IGSI* 1118 u. s. w.; Z. Κεραυνοβόλος, Tegea, *CIG* 1513$_{2}$. Vereinzelt erscheint Z. Κεραυνός auf einer Inschrift von Mantineia, Foucart, *Mon. grecs* I no. 4 (1875) 23—26; *compte rendu AIBL* IV iv 1876 129; H. Weil, *Rev. arch. n. s.* XXXII 1876² 50; Welzel, *De Iove et Pane dis Arcad.* 27; Bechtel in Bezzenbergers Beitr. VIII 1884 319; vgl. o. *[727$_{5}$]*. — In der bildenden Kunst ist der Blitz zu allen Zeiten ein häufiges Attribut unseres Gottes, in älterer Zeit treffen wir es z. B. auf Vbb. u. bei Statuen (z. B. des Askaros zu Olympia, Paus. V 24$_{1}$; vgl. auch 22$_{5}$). Der schreitende Zeus wirft den Blitz (z. B. auf messenischen u. athenischen Mzz., Overbeck, Km. II I 12; 19; vgl. die Statue bei Collignon, *Hist. de la sc.* I 318 Fig. 156 f.), der stehende trägt ihn in der Hand (z. B. Mz.; Stat., Overbeck, Km. II I 24; 144 ff.), der sitzende hat ihn oft auf dem Schoss (Stat., Rlfs., Gemmen, Wbb., Overbeck, Km. II I 115 u. s. w.).

[4]) S. o. *[1109$_{5}$]*.

heiligen Hochzeit des Zeus und der Hera, deren Verhältnis die hier parodistische Heldensage allerdings keineswegs als sehr heilig hinstellt, eine neue Periode der Weltentwickelung beginnen lassen. Neben diesen Resten einer überwundenen Kulturepoche treten nun aber in der Religion der Kunst ganz neue Seiten hervor. Wir müssen hier wie bei den meisten übrigen grossen Göttern vier zwar nicht von einander ganz unabhängige, aber auch nicht ganz identische Entwickelungsreihen unterscheiden. Die eine derselben, die Entwickelung des Zeusideals in der bildenden Kunst beginnt zwar nicht, tritt aber doch für uns zuerst hervor im VI. Jahrhundert, die drei anderen, die Gestaltung des Zeus innerhalb der spekulativen Poesie, in der Heldensage und im neuen Kultus gehen auf die Blütezeit der lokrisch-thessalischen Poesie zurück. Wir beginnen am besten mit dem Zeus der Theogonien und der Philosophie, weil diese Entwickelungsreihe von den anderen weniger beeinflusst, aus sich selbst besser zu verstehen ist. — Die beiden früher (419 ff.) abgegrenzten Perioden der theogonischen Poesie sind auch bei der Geschichte der Auffassung von Zeus wichtig. In der älteren ist Zeus der mythische Ausdruck für die in der gesamten Natur wahrgenommene Ordnung. Einer phoinikischen Theogonie folgend, hatten griechische Dichter die in der organischen Welt herrschende Fortpflanzung, durch die in wunderbarer Regelmässigkeit und Beschränkung aus Gleichem immer nur Gleiches hervorgebracht wird, als den abschliessenden dritten Zustand einer Entwickelung bezeichnet, in deren erstem Stadium unbeschränktes und unregelmässiges Zeugen, in deren zweitem Stadium absolute Vernichtung aller Hervorbringungen geherrscht hatten. Jede der drei Perioden war durch eine Gottheit bezeichnet. Die phoinikische Theogonie hatte an letzter Stelle Demarus, vor ihm El, vor diesem aber einen Gott genannt, den der griechische Übersetzer durch *Ἐπίγειος* oder *Αὐτόχϑων* wiedergibt[1]). Es ist die nach der Vorstellung dieses Philosophen im Erdboden liegende Zeugungskraft, die noch jetzt die Pflanzenwelt hervorbringt, einst aber auch lebendige Geschöpfe hervorgebracht hat. Denn dieses Urwesen ist durch El seiner Fortpflanzungskraft beraubt[2]); wahrscheinlich ist das dabei vergossene Blut in die Quellen und Flüsse gelaufen[3]), die daher noch einen letzten Rest jener Zeugungsfähigkeit enthalten, indem sie aus dem Boden wenigstens noch Pflanzen hervorzaubern. Dies legt sehr nahe, was auch ohnehin fast selbstverständlich ist, dass auch die beiden andern

[1]) Philon Bybl, Euseb. *praep. ev.* I $10_{12}[_{15}]$. Der phoinikische N. (בַּעַל ?) bedeutete wahrscheinlich zugleich 'Boden' und 'Zeuger', Gruppe, Griech. Kulte u. Mythen I 403.

[2]) Nur darauf kommt es an; ob Kastration oder überhaupt Verstümmelung an den *μήδεα* stattfand, ist für den Mythos — den phoinikischen wie den griechischen — wirklich ganz gleichgültig. Der Mythos ist rein theogonisch; aber die Harpe (Hsd. Θ 179; Antim. *fr.* 35 K. *δρεπάνῳ τέμνων ἀπὸ μήδεα πατρὸς | Οὐρανοῦ Ἀκμονίδεω λάσιος Κρόνος ἄγχι τέτυκτο* u. aa.) wird wie bei Zeus' Kampf gegen Typhoeus (Apd. 1_{41}; vgl. StB. *Δρεπάνη* 238_{18} *τὴ[ν] δὲ Βιϑυνίας [Δημοσϑένης] φησὶν ὠνομάσϑαι ὅτι Δρεπάνην κλείουσιν ἀπὸ Κρονίδαο σιδήρου*) als Waffe gewählt sein, weil man sie zu Riten gebrauchte, bei denen Kronos angerufen wurde. Die Harpe muss im Kult sehr wichtig gewesen sein; sie hat mehreren Städten den N. gegeben, von denen u. a. Zankle (StB. *s v* 293_7), Drepanon in Achaia (Paus. VII 23_4) wie Drepane, d. h. Korkyra *[357 zu 356_{19}]*, von der Sichel des Kronos heissen sollten. Bei Orph. *fr.* 41 (Athenag. *s* 20 S. 940) wirft Kr. den V. vom Wagen; Mayer, ML II 1497 vergleicht Eur. *fr.* 943 und Nonn. 2_{422}.

[3]) Darauf scheint sich Euseb. *pr. ev.* I $10_{20}[_{29}]$ *ἐκτέμνει αὐτοῦ τὰ αἰδοῖα σύνεγγυς πηγῶν τε καὶ ποταμῶν* zu beziehen.

Weltregenten nicht rein dynamisch, sondern zugleich stofflich gedacht waren; doch lässt sich nicht mehr feststellen, welchen Elementen oder welchen Naturobjekten El und Demarus gleichgesetzt waren. Die griechischen theogonischen Dichter haben diesen Zug aufgeben müssen: da es eine dem Urwesen des phoinikischen Dichters entsprechende griechische Gottheit nicht gab, so haben die verschiedenen Übersetzer herumgeraten; sie haben den Urgott teils durch Okeanos, teils durch Uranos, die schon in der phoinikischen Theogonie ihm beigesellte Gottheit teils Gaia, teils Tethys 'die Nährende' (S. 420) genannt. Die letzteren Übersetzungen sind verständlich und wahrscheinlich beide richtig — die Erde konnte die Nährmutter genannt werden —; dagegen ist Uranos eine falsche, durch den Gegensatz zu Gaia veranlasste, Okeanos die nicht mehr verständliche Übertragung des phoinikischen Namens. Damit war nun jedenfalls das Prinzip, auf dem die Entwickelungsfolge der phoinikischen Theogonie fusste, durchbrochen; kein griechisches Gedicht hat sie wieder aufgenommen. Das zweite Wesen des phoinikischen Gedichtes, El, wurde natürlich durch sein griechisches Äquivalent, Kronos[1]), wiedergegeben. Dass für Demarus Kronos' Sohn Zeus eintrat, war dadurch noch nicht bedingt, zumal da Demarus nicht Sohn des zweiten, sondern des ersten Urwesens war; es ist dies vielmehr die glückliche Neuerung eines griechischen Dichters, durch welche die drei Perioden unter die Herrschaft dreier auf einander folgender Generationen gerieten. War diese Neuerung natürlich auch mit aus dem Grunde erfolgt, weil schon der Zeus des damaligen Kultus Eigenschaften besass, wegen deren er als Weltregent gelten konnte, so musste umgekehrt die allgemeine Verbreitung dieser Theogonien ihn in dieser Stellung vollends befestigen. Von den drei Mythen, welche die alte Theogonie an das Weltregiment des Zeus knüpfte, stammt ausser der in Griechenland früh vergessenen Begründung des *ἱερὸς γάμος* nur der Kampf gegen die Titanen aus der phoinikischen Dichtung; die die Einleitung zu diesem Kampfe bildende Verschlingung der Kinder und der eigentliche *ἱερὸς γάμος*, durch den die neue Art der Fortpflanzung in der ältesten der uns bekannten griechischen Theogonien begründet wird (o. S. 421), sind direkt aus dem griechischen Kult entlehnt. — So war denn durch die ältere theogonische Dichtung ein ganz neues Element in die Vorstellungen von Zeus hineingetragen worden: er war Bezeichnung des im Pflanzen- und anima-

[1]) Er erscheint auch später oft als Prinzip der Vernichtung (z. B. Intp. Serv. V*A* 3_{139}, wo etwa so zu schreiben ist: *sterilitatem [agr]orum tam Saturno quam L[ua]e* [überliefert *Lunae*]: *hanc enim sicut Saturnum orbandi potestatem habere*); als solcher wird er öfters namentlich im späteren Zauber genannt, wo deshalb auch der ihm geweihte Sonnabend wichtig ist; auch in die Astrologie ist diese Eigenschaft übergegangen: der Planet Saturn gilt als schädlich (Manetho $3(2)_{423}$; $6(3)_{700}$; Tz. *all. Il. Δ* 62; *Σ* 734; X 41; Dieterich, Abr. 78 u. o.; Bouché-Leclercq *l'Astrol. Gr.* 93 ff.), ihm wird *torpor* zugeschrieben *[1037_3]*, und das Blei, das als Schädling unter den Metallen bei Zaubersprüchen wichtig ist (Wessely, Denkschr. WAW XLII 1893 10 f.; Bouché-Leclercq *l'Astrol. Gr.* 315_5; vgl. o. *[876_3; s. auch 1071 A.]*), ist ihm heilig (nach Cramer, *An. Paris.* III 113 allerdings vielmehr dem Hermes, während dem Kronos das Erz gegeben wird). — Es gibt indessen auch Spuren einer ganz anderen Auffassung von Kr.: er erscheint neben Aphrodite im Liebeszauber *[853 zu 852_8]*; und *EM* 540_8 ff. (vgl. Sch. Hsd. Θ 459) wird sein N. abgeleitet *ἀπὸ τοῦ κεράν καὶ κιρνᾶν ἕκαστα τῶν γενεθλιωμάτων καὶ μῖξαι τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι [1105 zu 1104_1]*. Von dem lateinischen Saturnus, dem

lischen Samen vorausgesetzten Leben zeugenden Fluidums geworden[1]). Nichtsdestoweniger hat die theogonische Dichtung den Zeus als Segenspender und Himmelsgott nicht aufgegeben: das beweist die von ihr entweder geschaffene oder doch angenommene Genealogie, die Hades, den Gott der Erdtiefe, und Poseidon, den Meeresgott, zu Brüdern des Zeus machte. Wahrscheinlich wurde ein Zusammenhang zwischen der Himmelskraft und der Zeugungskraft angenommen, etwa in der Weise, dass das vom Himmel im Regen niederfallende befruchtende Fluidum als Samen in die Pflanzen und durch diese in die Tiere einginge. Reste dieses Gedankens lassen sich in mystischer Umgestaltung in der zweiten Phase der theogonischen Dichtung in der That nachweisen. Zeus ist hier das Prinzip des Lebens, d. h. des wahren Seins, das diesen Mystikern das ungeteilte Sein ist. Der wahrscheinlich an ein Ritual anknüpfende[2]) Mythos von der Verschlingung der Welt durch Zeus bezeichnet das Aufgehen der geteilten Welt in das All-Eine. Als das physische Substrat dieses Urstoffs gilt das Feuer oder der später von ihm als ein noch feineres Element unterschiedene Äther[3]). Der Übergang zu der späteren Vorstellung von Zeus als Weltseele[4]) erfolgte von hier aus leicht.

Die zweite und dritte der oben genannten Entwickelungsreihen, die Ausgestaltung der Zeusvorstellungen in den heroischen Dichtungen und in den späteren Kulten werden am besten zusammen besprochen, denn sie verlaufen im wesentlichen gleichartig, und die Unterschiede im einzelnen werden auch bei gemeinsamer Betrachtung genügend hervor-

---

seminis dator vel sator (Aug. *c d* VII 3_{1}) ist das nicht entlehnt.

1) Ausgesprochen erscheint die Gleichsetzung des Zeus mit dem Lebensprinzip schon bei Pherek., der ihn Zas nannte *[427]*; Spätere haben diese Form aufgegeben, aber die Etymologie beibehalten *[1101 zu 1100_{2}]*; von dem *μεταδιδόναι τοῖς ζῶσι ζωτικῆς ἰκμάδος* leitet Korn. 2 S. 8 den N. ab, und im gleichen Sinn nennt ihn Max. Tyr. 41_{2} S. 276 R. *ζώων γεννητής*, und sagt (10_{8} S. 182 R.), dass durch ihn *καὶ ζῶα γίνεται καὶ δένδρα φύεται*. Den Daimon nennt Orph. *h* 73_{2} *μειλίχιον Δία παγγενέτην, βιοδώτορα θνητῶν*. Von Zeus' Beiworten beziehen sich sicher oder wahrscheinlich auf diese Seite des Z. folgende: *γενέθλιος* (Pind. *O* 8_{16}; *P* 4_{167}; [Arsttl.] *κόσμ.* 7 401 a_{20}; Dion Chrys. 7 S. 269 R.; Max. Tyr. 41_{2}; vgl. Lobeck, *Agl.* 767); *γενετήρ* (Nonn. *D* 4_{51}); *Γενηταῖος*, Ap. Rh. 2_{1009} (Val. Fl. 5_{148}), auf Vorgeb. am Pontos; *ζωοδότης*, Orakel bei Buresch, Klar. 102_{7}; *ζωοτόκος*, Nonn. 38_{417}; *παγγενέτης [vgl. o]*, Orak. bei Buresch, Klar. 106_{16}; *παντογένεθλος*, Orph. *h* 15_{7}. — Im Gegensatz hierzu scheint ein orphischer Mythos zu stehen, wonach Zeus seinen V. entmannt, wie dieser den Uranos (Orph. *fr.* 114. Aelteste Quelle ist Timaios, Sch. Ap. Rh. 4_{984} *[vgl. o. 356_{19}]*; aus ihm schöpft Lykophr. 761; später kommt die Angabe häufig vor, z. B. bei Kallisth. bei Sch. Ov. *Ib.* 271; Io. Lyd. *mens.* IV 44 S. 78_{13}; myth. Vat. I 105; III 1_{7}). Der Zweck dieser Sagenneuerung ist nicht klar, aber schwerlich ist sie aus blosser Uebertragung des Zuges vom Vater auf den S. zu erklären.

2) O. *[1106 zu 1105_{1}]*.

3) Pherek., Diels, *Dox.* 654_{8}; Kern, *Orph., Epim., Pher. theog.* 85; Krates bei Maass, *Comm. Arat.* 177; Philod. *εὐσ.* 11; Cic. *d n* I 15_{40} (Diels, *Dox.* 546 b_{24}); Plut. *vit. poes. Hom.* 96; Sch. *O* 21 AD; 188 BL u. viele aa.; als *πῦρ* bezeichnet z. B. Ioh. Lyd. *mens.* 4_{16} den Zeus, als *substantia fervida*, Tert. *adv. Marc.* 1_{13} (vgl. die Ableitung von *ζέω*, o. *[1101 zu 1100_{2}]*. — Auch diese Auffassung des Gottes konnte übrigens an ältere, z. T. schon im Kult gegebene Vorstellungen anknüpfen: die Kreter nannten nach Macrob. *S* I 15_{14} den Zeus *ἡμέρα* (oder umgekehrt?). Ueber Z. Elakataios s. o. *[745_{3}]*, über Z. *Αἰθέριος* o. *[1101_{1}]*, über *Ϝελχανός* (den Br. Keil, GGN 1895 361, in dem kyprischen *va-la-ka-ni-o* wiedererkennt) o. *[249_{12}]*. — Für *αἰθήρ* tritt allerdings auch *ἀήρ* ein, z. B. bei Krates a. a. O.; vgl. Philod. *εὐσ.* 13, Diels, *Dox.* 546_{36}: *Δία μὲν εἶναι τὸν περὶ γῆν ἀέρα τὸν δὲ σκοτεινὸν Ἅιδην, τὸν δὲ διὰ τῆς γῆς καὶ θαλάττης Ποσειδῶ.* Vgl. u. *[1139_{3}]*.

4) Z. B. Krates bei Maass, *Comm. Arat.* 178 f; Philod. *εὐσεβ.* 11; Cic. *d n* I 15_{39}; Diels, *Doxogr.* 545 b_{16}. Vgl. Korn. 2 S. 7 f. Os. *πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία*

treten. Die heroische Dichtung hat die gewaltige Gestalt des göttlichen Königs geschaffen, der zwar nicht das Prinzip aller physischen und menschlichen Ordnung ist, aber doch diesem Prinzip so nahe steht, als es die menschenähnliche Gestalt der griechischen Götter irgend gestattet. Von seinem Verhältnis zur Gesetzmässigkeit in der Natur ist bereits gesprochen (§ 281): die gewonnenen Ergebnisse lassen sich auf Zeus' Verhältnis zur staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung übertragen. Seine Herrschaft hat zwar nie als das absolute politische Ideal, aber immer als das verklärte Bild desjenigen Zustandes im Staat und in seinen Gliedern gegolten, zu dem man sich erhoben hatte. Als Herkeios [1]) schützt er den Hausfrieden, als Homognios [2]) wahrscheinlich auch die entfernteren Verwandtschaftsbeziehungen, vielleicht geradezu das Genos, als Phratrios [3]) vereinzelt vielleicht auch als Patrios [4]), Epikoinios [5]) und Stoicheus [6]) (Stoichadeus [7])) die höheren Ordnungen der bürgerlichen Gesellschaft, als Polieus [8]),

---

οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν; Sch. *Θ* 188 BL; Anon. bei Westermann, Myth. 327_{19}.

[1]) Das Epos setzt seinen Kult nicht allein im Palast des Königs (*χ* 335 von dem des Od.; vgl. o. *[666; 691]*) voraus, sondern nimmt, wie *Π* 231 zeigt, einen ihm mindestens ähnlichen Kult selbst für das Heerlager an. In der Litteratur wird er oft erwähnt, z. B. Soph. *Ant.* 487; Eur. *Troad.* 17; 485; *TGF adesp.* 71 N.² S. 852; Qu. Sm. 6_{147}; 13_{222}; $_{436}$; Kratin. *min. fr.* 9 Ko.; (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S 401 a_{21}; Korn. *c.* 9 S. 28 Os.; Harpokr. *Ἑρκεῖος Ζ., ᾧ βωμὸς ἐντὸς ἕρκους ἐν τῇ αὐλῇ ἵδρυται*; Sen. *Ag.* 448; 793; Hsch. *ἑρκεῖου Διός*; Myth. Vat. III 4_4 *maceries, quae ambit domum, Iovi <sacrata est>* u. s. w. Im Kult finden wir ihn nach troischem (Paus. IV 17_4) Vorbild in Athen (s. o. *[29_5]*; bei der *δοκιμασία* werden die Beamten gefragt, ob sie Apollon Patroos und Zeus Herkeios verehren, Arsttl. *πολ. Ἀθ.* 55; Dem. Phal. *FHG* II 363_6), Olympia (Paus. V 14_7), Sparta (Hdt. 6_{67} f.), Argos *[o. 627_2 ff.]* und am Pangaion (*Διὸς ἑρκείο πατρῴιο καὶ Διὸς κτησίο*, Grenzstein, *bull. corr. hell.* XVIII 1894 441; vgl. Dittenberger, *Syll.* II² no. 576). — Vgl. auch Z. *μεσέρκιος* (Hsch.) und über *ἐφίστιος*, *ἐπίστιος*, *Ἑστιοῦχος*, *Ἑστιᾶχος* u. *[§ 303]*.

[2]) Arstph. *βάτρ.* 750; Eurip. *Andr.* 901; Plat. *νόμ.* IX 17 881 d; (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S. 401 a_{21}; Korn. *c.* 9 S. 29 Os.; Dion Chrys. 1 S. 56 f.; 12 S. 413 Os. Vgl. Plat. *νόμ.* V 2 S. 729c *ξυγγένειαν τε καὶ ὁμογνίων θεῶν κοινωνίαν ἅπασαν ταὐτοῦ φύσιν αἵματος ἔχουσαν.*

[3]) An den Apaturien wurde ihm mit Athena geopfert, Sch. Arstph. *Ach.* 146; genannt wird er *CIA* II 841 b S. 535 = *ἐφ. ἀρχ.* 1888 1_1; vgl. *ἐφ. ἀρχ.* 1883 74_{40} (Dekeleia?); Poll. 1_{24}; Plat. *Euthyd.* 28 302 d. Wegen des gln. Monats ist er für Kyme (*CIG* 3524_{55}) und Mytilene (Athen. Mitt. XIII 1888 57_7) zu erschliessen; über Pergamon vgl. Inschr. v. P. I 297_{114}. — Den *Τᾶνα Ὀράτριον*, *CIG* 2555_{11}, hat Boeckh irrig zu *Φράτριον* ergänzt, Voretzsch, Herm. IV 1870 273 deutet ihn als den Beschützer der durch ein Bündnis gegenseitig verpflichteten Parteien. Vgl u. *[1116_4]*.

[4]) Herakl. gründet ihm einen *ἀγών* in Olympia, Diod. 4_{14}; sonst findet er sich auf Mzz. von Saetta, Head *h n* 552, und auf Inschriften von Laodikeia in Karien (Ath. Mitt. XV 1890 258_9) und von Rom (*IGSI* 992). Vgl. auch (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S. 401 a_{21}.

[5]) Nach Hsch. *s v* in Salamis.

[6]) In Sikyon, Bekker, *Anecd.* II 790_{32}. Odelberg, *Sacra Sic.* 2 f. 6 deutet ihn als den, *qui totam rempublicam legibus, institutis ordinibus temperat.* Besser erklärt Hiller v. Gärtringen, Thera I 146 *στοῖχοι* als Phylen.

[7]) Cramer, *Anecd. Oxon.* IV 320_{27}: *οἱ Σικυώνιοι κατὰ φυλακὰς ἑαυτοὺς τάξαντες καὶ ἀριθμήσαντες Διὸς Στοιχαδέως ἱερὸν ἱδρύσαντο.* Ueber die Bildung s. Lobeck, *Pathol.* 351.

[8]) (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S. 401 a_{19} f.; Korn. 9 S. 29 Os.; Arstd. 1 S. 11 Ddf.; Dion Chrys. 1 S. 56 R. Sein Kult in Athen (*CIA* IV 1550 b) ist merkwürdig, weil auf ihn ein sicher der Zeit des Dämonenglaubens angehöriges Ritual übertragen ist (vgl. o. *[28_7]*. Die dort angeführte Arbeit Stengels ist von v. Prott, Rh. M. LII 1897 187—204 angegriffen, von Stengel ebd. 399—411 verteidigt worden, vgl. o. *[919_4]*). Ueber das Kultbild vgl. Paus. I 24_4; O. Jahn, *Mem. d. i.* II 1865 1—24; Overbeck, Km. II 19. — Ausserhalb Attikas findet sich Zeus Polieus auf Thera (mit Athena Polias, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch I 1901 215) und namentlich in Kleinasien und auf den vorgelagerten Inseln oft, z. B. in Ialysos (*IGI* I 786_6), Kamiros (ebd. 705_{16}), Lindos (mit Athena Lindia, ebd. 769 ff; 787; 824_7; 833_9; 840_{11} u. s. w.), Rhodos (mit Athana Polias, *IGI* I 21; 57_3; 61 f.; vgl. *rev. arch.* XIII 1866¹ 354), auf Ios (mit Athena [Polias?], Athen. Mitt. XVI 1891 172), in Physkos in

Poliarches[1]), Poliuchos[2]) endlich die höchste Gemeinschaft, zu der sich zu erheben dem Griechen dauernd beschieden war. Aber auch die Ansätze zu noch weiteren Vereinigungen haben sich wenigstens zuweilen unter seinen Schutz gestellt: als Amarios[3]) ist er Gott des achaiischen Bundes geworden. Er hütet Treue und Eid als Pistios[4]) und Horkios[5]), Liebe und gute Kameradschaft als Philios[6]) und Hetaireios[7]); auch dem landesflüchtigen Fremden ist er ein Schutz[8]), wie er andererseits auch den Frevel als Timoros[9]) rächt. Als Patroos[10]) schirmt er, wie sonst Apollon, die alten Gebräuche, als Archegetes[11]) begleitet er, auch hierin dem Sohne

Karien (neben Ath. Lindia, *bull. corr. hell.* 1894 31), Sardes (*CIG* 3461_4), Ilion (*CIG* 3599_{24}).

¹) Inschr. aus Olbia im Skythenland, III. Jh. v. Chr., *CIG* 2081; LATYSCHEW, *Inscr. or. sept. p. E.* II 101_9 f.

²) Neben Athena nennt ihn Plat. *νόμ.* XI 5 921c.

³) Unter diesem N. erscheint er mit *Ἀθάνα Ἀμαρία* in der Schwurformel des achaiischen Bundes, COLLITZ, GDI II 1634; DITTENBERGER, *Syll.* I² 229; vgl. Str. VIII 7_5 S. 387. Bei Paus. VII 24_2 ist für denselben Gott in Aigion *Ὁμαγύριος* überliefert; bei Polyb. V 93_{10} heisst das Heiligtum, bei dem auch ein Altar der Hestia erwähnt wird, *Ὁμάριον*, und die Form *Ὁμάριος* erscheint auch ebd. II 39_6 bei der Besprechung des Bundesheiligtums, das die Krotoniaten, Sybariten und Kauloniaten nach achaiischem Muster einrichteten. Früher hielt man *Ὁμαγύριος* für die echte Form; FOUCART (*rev. arch.* XXXII 1876² 100; *compte rendu AIBL* IV IV 1876 129 ff.), an den sich WELZEL, *De Iove et Pane, dis Arcad.* 22; DITTENBERGER, *Syll.* zu 178 Anm. 2; FARNELL, *Cults of Gr. st.* I 43 u. aa. anschliessen, erklärt *Ἀμάριος* von *ἡμέρα* für ursprünglich. Mir scheint mit COLLITZ, SCHULZE, *Qu. ep.* 500_1 u. aa. *Ἀμάριος* = *Ὁμάριος*; vgl. übrigens auch den wenigstens hellenisierten Z. *Παναμάριος* [*o. S.* 263_4]. — Zeus Amarios erscheint auf Mzz. von Phleius (als achäischer Bundesgott? s. ODELBERG, *Sacra Sic.* 6) und auf andern Mzz. von Städten des achaiischen Bundes; eines der ältesten Exemplare veröffentlicht WROTH, *Num chr.* 1900⁴ S. 286.

⁴) Dion. Hal. *ἀρχ.* 9_{60} verwendet diesen N., um den Dius Fidius wiederzugeben. — Den kretischen *Τᾶνα Ϝράτριον* [1115_3] ererklärte MEISTER in CURTIUS' Stud. IV 1871 406 = *ϝράτριον, qui leges foederaque tueretur.*

⁵) In Olympia, Paus. V 24_9; in Tyana, (Arsttl.) *θαυμ. ἀκ* 152 $845b_{33}$. Vgl. Soph. *OK* 1767 *χὠ πάντ' ἀΐων Διὸς ὅρκος.*

⁶) Plat. *Phaidr.* 10 234e; *Min.* 16_{321}c; (Arsttl.) *κόσμ.* 7 $401a_{22}$; Dion Chrys. I S. 56; 12 S. 413 R. Oft wird Philios schlechtweg genannt, z. B. Plat. *Euthyphr.* 6 S. 6b; *Alkib.* I 6 109d; *Gorg.* 19 519e. Im Kult erscheint er in Athen (*CIA* II 1330 [324/3 v. Chr.]; 1572; *add.* 1572b S. 352; III 285), Epidauros (*ἐφ. ἀρχ.* 1883 31_{12}; CAVVADIAS, *Fouilles* I 161), Megalopolis (Paus. VIII 31_4), Pergamon (Mzz. HEAD *h n* 464). In Megalopolis [207_{14}] befand sich eine Kultstatue vom (jüngeren) Polyklet, dem Dionysos ähnlich (Paus. VIII 31_4; PRELLER, Arch. Ztg. III 1845 105; STEPHANI, *Compte rendu* 1867 169_4; OVERBECK, Km. II 51 f.; 228 f.) mit Kothurn und Thyrsos; dem Asklepios ähnlich war er im Heiligtum des *Μουνίχιος Ἀσκληπιός* dargestellt (FURTWÄNGLER, Sitz.b. BaAW 1897 406; zwei Weihgeschenke zeigen eine grosse Schlange); auch im Typus des Heros auf den Totenmahlrlfs finden wir ihn (FURTWÄNGLER ebd. 402, der ihn 407 f. dem *Μειλίχιος* gleichstellt und als einen euphemistisch genannten Totengott bezeichnet) oder thronend, dem gewöhnlichen Typus des Zeus ähnlich (Rlf, IV. Jh. FARNELL, *Cults of Gr. st.* I II b).

⁷) Hsch. *s v ὁ Z. ἐν Κρήτῃ*; Diphil. *FCG* IV 384_1 (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S. $401a_{22}$; Dion Chrys. 1 S. 56; 12 S. 413 R. Vgl. o. [567_3].

⁸) S. o. [*920 f.*]. — Ueber Zeus *Ἀφίκτωρ* vgl. PANOFKA, Abh. BAW 1853 267 ff., über *Ξένιος* [921_4] CAVVADIAS, *Fouill. d'Épid.* I no. 99; *CISP* I 1087; Hom. *ep.* 6_8; Heliod. 2_{22}, zu *Μειλίχιος* [909_1] *ἐφ. ἀρχ.* 1901 138_{19} (Larisa). Als Lykaios wird Zeus in der bildenden Kunst vielleicht durch ein um den Kopf gelegtes Wolfsfell charakterisiert (OVERBECK, Km. II_1 266). Z. *Λιταῖος* von Nikaia ist jetzt inschriftlich (*bull. corr. hell.* XXIV 1900 389_3) als *Λιδαῖος* bezeugt, wodurch die schon o. [921_5] als zw. bezeichnete Zugehörigkeit dieses Zeus zu diesem Kreise vollends unsicher wird.

⁹) Auf Kypros, Klem. Alex. *protr.* II 39 S. 33 Po. Ob der ebenfalls kyprische Z. *Ζητήρ* (Hsch. *s v*) hierher gehört, ist zw.

¹⁰) Aisch. *fr.* 162_3 (vom Ida); Soph. *Trach.* 288; 753 (vom Kenaion); Arstph. *νεφ.* 1468 f. (vgl. *TGF*² 850_{59}); Eur. *El.* 670; Plat. *rep.* III 5 391e (Ida), *νόμ.* IX 17 881d; Korn. *c.* 9 S. 29 Os.; Max. Tyr. 41_2 II S. 276 R. Nach Platon *Euthyd.* 28 302d verehrten die Ionier den Zeus Patroos nicht (vgl. aber die Inschriften aus Chios und aus der Gegend des Pangaion bei DITTENBERGER, *Syll.* II² 571_{35}; 576_1 [1115_1]), sondern den *Ἑρκεῖος* und *Φράτριος* und die Athena *Φρατρία*.

¹¹) Prymnessos, Ath. Mitt. VII 1882 135.

ähnlich, die auswandernde Bürgerschaft in die Fremde. Er sorgt für Eintracht[1]) und Wohlfahrt im Innern und führt die ausziehende Gemeinde in der Schlacht zum Sieg[2]). In der Sitzung des Rates als Bulaios[3]), in

[1]) Ueber Z. *Homonoos* in Assos s. o. *[309_9]*. Der Z. Ὁμολώιος (Inschr. aus Eretria, ἐφ. ἀρχ. 1897 150_3; Suid. Ὁμ. Z. *ἐν Θήβαις καὶ ἐν ἄλλαις πόλεσι Βοιωτικαῖς καὶ ἐν Θεσσαλίᾳ, ἀπὸ Ὁμολωίας προφήτιδος, τῆς Ἐννέως, ἣν προφῆτιν εἰς Δελφοὺς πεμφθῆναι*) wurde von Istros von aiol. ὅμολος = ὁμονοητικός, εἰρηνικός abgeleitet, was viele, zuletzt Maybaum, Zeuskult in Boiotien 9, gebilligt haben; v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXVI 1891 216 deutet ihn als ὁμόβουλος; vgl. dagegen J.ber. Fortschr. cl. Altw. LXXXV 1895 296. Maass, Griech. u. Sem. 14 zu 13_1 findet in Ὁμο-λώιος ὁμός und λαός. — Vgl. über die Bildung auch Lobeck, *Pathol.* 129. — Der kymaiische Mnt. Ἀμαλώιος (*bull. corr. hell.* XII 1888 363_{17}) hat nach Hoffmann, Gr. Dial. II 272 nichts mit Z. Ὁμολώιος zu thun, sondern ist nach der Garbe, ἀμάλη (?), genannt.

[2]) *Δ* 84 *Ζεύς, ὅστ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται.* — Deshalb wird auch Zeus selbst als bewaffnet dargestellt; Héron de Villefosse, *Bull. soc. des antiqu.* IV IX 1878 188; F. Lenormant, *Gaz. arch.* 1877 97, der auch an *V A* 8_{689} erinnert. Vgl. auch Stark, Ber. SGW 1864 207 f. — Als kriegerisch scheinen den Zeus folgende Kultn. zu bezeichnen: a) Z. Ἀγήτωρ, Sparta, Xenoph. *Λακ. πολ.* 13_2 (vgl. Usener, Sintfl. 84 u. Sch. Theokr. 5_{83} von Ap. Karneios: *τὸν αὐτὸν καὶ Δία καὶ Ἡγήτορα καλοῦσιν*). — b) Z. Ἄρειος (Panofka, Abh. BAW 1853 32 ff. *[1093_9]*): 1) auf Mzz. in Iasos aus der Kaiserzeit *armed with helmet, shield and* (?) *spear* (oder Blitz?), Head *h n* 528; Abb. bei Panofka T. I_2; 2) in Epeiros, angerufen beim Treugelübde zwischen Volk und K., Plut. *Pyrrh.* 5. Zw. ist *Z. Ἀ.* in Olympia, Paus. V 14_6; vgl. Overbeck, Km. II 208 f. — c) Z. Ὁπλόσμιος (= Ὁπλόδμιος von -δαμ *[1126_1]*: Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 149; Foucart, *Compte rendu AIBL* IV IV 1876 129 erinnert an den Giganten Hoplodamos, der die mit Zeus schwangere Rheia auf der Flucht nach dem Thaumasionberg bei Methydrion zum Schutz gegen Kronos begleitete, Paus. VIII 32_5; 36_2): 1) Methydrion, Inschr. aus dem arkadischen Orchomenos, Lebas, *Pelop.* 353_{16}; Foucart, *Rev. arch.* XXXII 1876² 96 f. u. dagegen Dittenberger, Herm. XVI 1881 183; 2) Mantineia? vgl. die Phyle Hoplodmia, Lebas, *Pelop.* 352 S. 221; 3) Karien [vgl. e)], Arsttl. *ζ. μόρ.* III 10 S. $673a_{19}$. — d) Z. Στρατηγός: 1) Syrakus? Mz. *ann. d. i.* XI 1839 62 (vgl. Cic. *Verr.* II IV 58_{129} *Iupp. Imperator*); 2) Amastris in Paphlagonien, Inschr. bei Hirschfeld, Sitz.-ber. BAW 1888 876 27_{10}, Mz. aus der Kaiserzeit, Head *h n* 433; v. Schlosser, Num. Zs. XXIII 1891 18_{29} f.; 25. — Wenigstens später wurde in diesem Sinne auch gedeutet e) der vielleicht karische *[320_{10}]* Z. Στράτιος von Labranda (Hdt. 5_{119}; Str. XIV 2_{23} 659; Ail. *n a* 12_{30}; Lebas-Waddington 342 f.; Ath. Mitt. XV 1890 268 no. 20_5 f.; Mzz. des Hekatomnos und Mausolos, Head *h n* 533; vgl. noch Müller-Wieseler, D. a. K. II 29; Overbeck, Km. II I 269; o. *[262 f.]*; nach Cumont, *Rev. de l'hist. des rel.* XLIII 1901 47—57 wurde er durch Eumenes, der ihn und die *θεοὶ ὅρκιοι* anruft (Plut. *Eum.* 17), nach Nikomedeia (Arr. *FHG* III 594_{41} [Eust. *DP* 793]; Mzz.? Overbeck, Km. II I 60 f.; s. auch o. *[321_1]*) und in die Gegenden von Herakleia (Plin. *n h* 16_{239}) und von Amaseia in Pontus (Inschr. bei Cumont a. a. O.; Mzz., Head *h n* 424) verpflanzt: ursprünglich androgyn, wurde der Gott hier ein Schützer der Militärmonarchie und vertrat als solcher in der Diadochenzeit den Ahura Mazda der Achaimeniden. Als Gott seiner Residenz hat ihn Mithridates verehrt, App. *Mithr.* 66; 70. Durch Einwanderer aus dem nördlichen Kleinasien hat Z. Stratios auch in Athen einen Kult empfangen, *CIA* III 141; 143; 201; vgl. Sitz.-ber. BAW 1887 1204. S. über ihn noch (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S. $401a_{22}$ f. und Overbeck, Km. II I 269. — Speziell als Siegesgott (Bakch. 10_1 ff.; Arstph. *ἱππ.* 1253; über Z. mit der Nike s. o. *[1066_{13}; 1084_6]*) wird Z. ebenfalls oft genannt; im Kult heisst er vielleicht in diesem Sinn f) Νικηφόρος, Mz. von Tarsos, Löbbecke, Zs. f. Num. X 1885 81; g) Τροπαῖος (vgl. Soph. *Ant.* 143; *Trach.* 302; Eur. *Herakleid.* 867; *El.* 670; Arstd. *or.* 1 S. 11 Ddf. Der Sinn des N.'s steht nicht fest, man kann auch an den 'Umstürzer', 'Zerstörer' oder mit Poll. 1_{24} an einen Sühnegott *[921_1]* denken; vgl. Krah, Philol. XVII 1861 222): 1) Salamis, *CIA* II 467_{27}; 469_{17} f.; 471_{28}; 2) Sparta, Paus. III 12_9; 3) Pergamon, Inschr. v. Perg. I 237; $247_{II\,4}$. — h) Τροπαιοῦχος, (Arsttl.) *κόσμ.* 7 S $401a_{22}$ f.; Kult in Attaleia, *CIG add.* 4340 *fg.*; Städte Pamphyl. I 157_7. Vgl. auch i) Z. Τροπαιοφόρος auf dem *mon. Ancyr.* Das Tropaion wird dem Zeus errichtet; vgl. z. B. Eur. *Herakleid.* 937; *EM* 768_{52}. Nach Bötticher, Baumc. 71 ff.; Overbeck, Ber. SGW 1864 134 war das Tropaion ursprünglich ein Baumstamm, der als Sitz der Gottheit galt. — Auch Hera ward als Τροπαία verehrt *διὰ τὸ τὰ τρόπαια . . . μὴ μόνον Διὶ ἀνατίθεσθαι ἀλλὰ καὶ τῇ Ἥρᾳ*, *EM* 768_{51}.

[3]) a) In Athen mit Athena Bulaia, Antiph. 6_{45}; *CIA* III 683 (vgl. 272; 1025_{16}; Wachsmuth, Ath. II 320_4); Xoanon (des Peisias? Overbeck, Km. II I 63), Paus. I 3_5; b) in Lakon. (mit Helios und Selene), *CIG* 1245_1; 1392_9; c) am Panionion bei Mykale, *CIG* 2909_7;

der Volksversammlung als Agoraios[1]) ist er der unsichtbare Lenker, der Geber des guten Beschlusses. Nacheinander haben sich die verschiedenen Verfassungsformen unter seinen Schutz gestellt: das alte Königtum hat sich von ihm, dem Basileus[2]), abgeleitet[3]) und als seinen Schirm den Basileios[4]) gefasst. Von Zeus geht die Legitimität des Fürstentums aus: er verleiht das Scepter[5]). Als die Zeit des zentralisierten Geschlechterstaates gekommen war, hat sich die neugeeinte Gemeinde unter den Schutz des Pandemos[6]) gestellt; als es galt, die errungene bürgerliche Freiheit gegen barbarische oder einheimische Usurpatoren zu schützen, war Zeus Eleutherios[7]) der Hort der freien Bürgerschaft. Als Retter Griechenlands ist wenigstens später Zeus Hellenios, Panhellenios aufgefasst worden[8]). —

---

d) in Mytilene, Mz. d. Kaiserzeit, Head *h n* 488. — Vgl. auch Korn. *c.* 9 S. 29 Os. — In Sparta wird mit Athena Ambulia und den Dioskuren Zeus *Ἀμβούλιος* (Paus. III 13_6) verehrt, den einige Gelehrte als Ratsgott, andere aber als den Abwehrer oder auch als Kriegsgott fassen. Vgl. Wide, Lak. Kulte 13.

[1]) Vgl. ausser dem o. *[414_7]* Angeführten Aisch. *Eum.* 972; Eurip. *Herakl.* 70 (die Flüchtlinge finden bei ihm Schutz); *CIA* I 23_5; Hsch. *Ἀγοραῖος· Ζεὺς Ἀθήνησιν* und *Ἀγοραίου Διὸς βωμός*, sowie Arstd. 1 S. 11 Ddf. — In Sparta, Paus. III 11_9; Wide, Lak. Kulte 8; Ainos, Theophr. bei Stob. *floril. μδ'* 22 (II 167 M.); Dreros auf Kreta, Dittenberger, *Syll.*² 463_{17}; Nikaia, Mz., Head *h n* 443. Vgl. Robert, Herm. XXIII 1888 431. Die Identität des Agoraios und des Eleutherios folgert Maybaum, Zeusk. in Boiotien S. 8 irrig aus *CIGS* I 2713.

[2]) In Lebadeia, *CIGS* I 3073 (= *Ἀθην.* IV $372)_{90}$; 3080; 3081; 3083_9; 3085; 3091 f.; 4136; Fest *Βασίλεια Διός*, Kaibel, *Ep.* 492_5; Paus. IX 39_5. Im Eide der Boioter und Phoker, Paris, *Él.* 245 no. 56_{15}; *CIGS* II 98_{16}. In Paros (mit Herakles Kallinikos, mit dem ihn Panofka, Z. Bas. u. Her. Kall., VII. Berl. Wpr. 1847 auf einem rf. Vb. wiederfindet), *CIG* 2385; vgl. O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 213. In Olbia, Latyschew, *Inscr. or. sept. p. E.* I 105; Erythrai, Dittenberger, *Syll.* II² 600. Vgl. Dion Chrys. I S. 56 R. *Z. γὰρ μόνος θεῶν πατὴρ καὶ βασιλεὺς ἐπονομάζεται καὶ Πολιεύς*; vgl. 1 S. 65; Arstph. *ὄρν.* 566; Arstd. 1 S. 11 Ddf.; Lactant. 1_{11}. Orph. *h* 73_4 wird *Z. Παμβασιλεύς* (= *δαίμων*) angeredet. Vgl. auch Aisch. *hik.* 525 *ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων καὶ τελέων τελειότατον κράτος* und *Z. Κοσμητάς* (Sparta, Paus. III 17_4; Wide, Lak. Kulte 10) und *ἀρχός* (Fr. Ruehl, Philol. n. F. IV 1891 766).

[3]) Hsd. *Θ* 96 (Kallim. *h* 1_{79}) *ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες*; vgl. Eust. *A* 176 S. 75_{39} ff.; *B* 179 S. 199. Die Könige heissen im Epos *διοτρεφεῖς, διογενεῖς*; Zeus hat ihnen die Herrschaft verliehen, *A* 205 u. s. w. Vgl. Max. Tyr. 6_1 S. 84 R. — S. auch Mosch. 2_{161}.

[4]) Luk. *navig.* 32. — Vgl die *θεοὶ βασίλειοι*, Hdt. 3_{65}; 6_{106}; Dion Chrys. 74 S. 399 R.; App. *Syr.* 60 u. aa. (Lobeck, *Agl.* I 772); s. auch Iustin. XI 15_{10}. Alexandros opfert in Memphis dem *Z. Βασιλεύς*, Arr. III 5_2; vgl. auch Arr. IV 20_3 *ὦ Ζεῦ βασιλεῦ, ὅτῳ ἐπιτέτραπται νέμειν τὰ βασιλέων πράγματα ἐν ἀνθρώποις.* — Ueber Zeus Aristarchos, *Aristoteles (= Aristaios? Anders Maass, Griech. u. Sem. 49_3), s. o. *[819_7]*.

[5]) Korn. 9 S. 31 Os. Durch Hermes kommt Zeus' Scepter an Pelops und Agamemnon, *B* 104 f.; *Z. σκηπτοῦχος*, Orph. *h* 15_6; nach Hermippos *FHG* III 42_{24} enthielten sich die Pythagoreier *καὶ σοροῦ κυπαρισσίνης διὰ τὸ τοῦ Διὸς σκῆπτρον ἐντεῦθεν πεποιῆσθαι.* — Sittl, Philol. Jbb. Suppl. XIV 1884/5 1—51 will nachweisen, dass in der späteren Kunst der Adler den Herrscher der Luft, der Globus den der Erde charakterisiert.

[6]) *CIA* III 7; Mz. von Synnada, Head *h n* 569. Vgl. Overbeck, Km. II_1 222 f. In Bithynien erscheint Zeus *Ἐπιδήμιος* (Förster, Ath. Mitt. XIX 1894 372), womit man Hsch. *Ἐριδίμιος· Z. ἐν Ῥόδῳ* und *Ἐπιβήμιος· Z. ἐν Σίφνῳ* verglichen hat. Letzteres wenigstens ist zw.; die Mzz. mit dem Zeuskopf (Head 419) haben keine Legende; Farnell, *Cults of Gr. st.* I 162_{113} leitet den N. von der Rednerbühne ab.

[7]) Simon. *ep.* 140_4 (nach Griechenlands Befreiung von Athenern und Spartanern verehrt); Pind. *O* 12_1; *PLG* III S. 710 B.⁴ *adesp.* 82 B.; Eurip. *Rh.* 346 ff.; Menandr. *fr.* 1008 Ko.; Plat. *Theag.* 1 121 a; *Eryx.* 1 392 a; (Arsttl.) *κόσμ.* 7 401 a_{24} f.; Arstd. 1 S. 11 Ddf. — Verehrt wurde er in Larisa in Thessalien (Spiele, Kern, *Inscr. Thess. Ind. lect.*, Rost. 1899/1900 S. 4), Syrakus (Mz., IV./III. Jh., *Gr. coins Br. M. Sic.* 184_{265}; 189_{311} ff.; 206_{426}; Head *h n* 157; 160), Agyrion (*Gr. coins Br. M. Sic.* 26_9), Eryx (? ebd. 63_{15} nach syrakus. Vorbild), Metapont (Mz., IV. Jh., Head *h n* 64), sowie an den o. *[285_{14}]* und bei Farnell, *Cults of Gr. st.* I 167_{131} aufgezählten Kultstätten. Vgl. über den Gott o. *[1087 zu 1086_3]* und Korioth, *De Iove Mil.* 25.

[8]) Wir finden ihn auf Aigina (*CIG* 2138 b; vgl. o. *[138_{12}]*) und in Syrakus (Mzz des IV.

Bei dieser starken Hervorkehrung der politischen Seite des Zeus in der Dichtung und in dem von ihr beeinflussten Kultus ist es natürlich, dass der Gott auch nach seiner persönlichen Charakteristik das dem Griechen vorschwebende Ideal eines Staatsmanns darstellt. Er ist nicht allein durch seinen Intellekt und durch seine Willenskraft zum Lenker der Welt bestimmt, sondern er besitzt auch jene aus dem Gefühl der erprobten Macht hervorgehende Ruhe und Sicherheit, ohne welche es keine höchste Majestät gibt, und jene Herrschaft über sich selbst, ohne die er nicht über andere herrschen könnte. Alle diese Eigenschaften sind ihm allerdings, wie wir gesehen haben, nur relativ zu eigen; die Dichtung schildert uns den Göttervater mehrfach in so starken Affekten, dass darunter seine Majestät leidet. Aber so wichtig es ist, diese Eigentümlichkeit der Religion der Kunst zum Unterschiede von anderen gleich hoch stehenden Formen der Weltbetrachtung hervorzuheben, so muss doch andererseits nachdrücklich betont werden, dass die heroische Dichtung dem Göttervater gerade so viel Würde gegeben hat, als sie mit ihren Mitteln ihm zu geben vermochte. Denn obwohl Zeus' Leidenschaften, absolut betrachtet, natürlich seine Hoheit herabmindern, so haben sie doch innerhalb der poetischen Illusion vielmehr die Wirkung, sie vermöge des Kontrastes grösser erscheinen zu lassen. Die Fähigkeit der Dichter, zu charakterisieren, ist ja bereits in der Zeit des alten Epos so entwickelt, dass sie den Fällen ausnahmsweiser Erregung weit stärkere Beweise der höchsten Ruhe und Majestät des Göttervaters entgegenzustellen wissen. So folgt z. B. nach Thetis' Bitte im ersten Buch der Ilias auf den Zornesausbruch das berühmte *ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων*, womit er den Olymp in Bewegung setzt[1]).

Diese Seite des Gottes ist es nun auch, die in der vierten der oben unterschiedenen Entwickelungsreihen in der bildenden Kunst, am meisten hervortritt. Aber natürlich bedurfte es geraumer Zeit, ehe diese sich die Aufgabe stellen konnte, die Majestät durch Miene und Haltung zum Ausdruck zu bringen. Das älteste Zeusbild, das wir kennen, war das bis ins spätere Altertum erhaltene dreiäugige argivische[2]); in der Zeit, da wir von ihm hören, diente es nicht als Kultbild, aber aus mehreren Umständen lässt sich erschliessen, dass es einst das heilige Idol war, das Pheidon von seinem göttlichen Ahnherrn verehrte. Im VI. Jahrhundert wird der Blitz, das Symbol der Macht in den theogonischen Dichtungen dieser Zeit, das gewöhnliche Attribut des höchsten Gottes: in der Ausübung dieser Macht stellen ihn, wahrscheinlich im Anschluss an alte Kultbilder, Münzen verschiedener Gemeinden dar[3]). Allmählich tritt aber dieser Typus zurück:

und III. Jh.'s, *Gr. coins Br. M. Sic.* 204_{468}; Head *h n* 157; 160). Vgl. Arstph. *Ἱππ.* 1253; der Sch. z. d. St., Sch. Pind. *N* 5_{17} und Paus. II 29_7 schöpfen nach Wentzel, *Ἐπικλήσ.* VII 32 aus derselben Quelle. Der Kult war eigentlich ein Regenzauber; von dem Gebet des Aiakos erzählen noch ohne ausdrückliche Nennung des Gottesnamens Apd. 3_{159}; Isokr. 9_{14}. — In hadrianischer Zeit begegnet in Athen ein Kult des Z. *Πανελλήνιος*, Paus. I 18_9; vgl. Kass. Dion 69_{16}; *CIA* III 13_{14} (*ἀγὼν Πανελλ.*). — Eine Darstellung des Zeus Hellenios hat man auf einer Gemme (bei Overbeck, Km. II_1 Gemmentaf. III_{10}) finden wollen, die Zeus die Schildkröte, Aiginas altes Münzwappen, tragend zeigt.

1) *A* 528 ff. Die Stelle ist oft zitiert und nachgeahmt worden; Pind. *N* 1_{14} lässt den Zeus mit den Locken Gewährung nicken, als Persephone ihn um Fruchtbarkeit für Sicilien bittet. Ueber Pheidias s. u. *[1120 f.]*.

2) Agias und Derkylos *FHG* IV 292_8; vgl. o. *[1101_1]*.

3) S. o. *[1111_8]*.

man scheint empfunden zu haben, dass die Bethätigung einer Kraft weniger das Gefühl der Majestät erweckt als die Kraft ihrer Bethätigung. Eine Zeit lang ist der auch später noch öfters vorkommende Typus des ruhig stehenden Zeus mit dem Blitze üblich gewesen. Aber gesteigert wird der Eindruck der Ruhe und damit zugleich der Majestät, wenn der Gott sitzt[1]). Dieser Typus, der Zeus oft mit dem Blitze, oft auch mit dem blitztragenden Vogel, dem königlichen Adler, darstellt, entstammt wahrscheinlich ebenfalls dem VI. Jahrhundert; für Kultbilder ist er spätestens seit dem Anfang des VI. Jahrhunderts nachweisbar. Statt des Blitzes oder ausser ihm begegnet als Abzeichen der Herrscherwürde bald auch der Herrscherstab. Was das Lebensalter betrifft, so war die Periode der höchsten Manneskraft fast gegeben[2]), und in der That hat man, wie auch später, mit wenigen, meist durch lokale Verhältnisse bedingten Ausnahmen[3]) den Gott als reifen Mann dargestellt[4]). Alle diese Darstellungsformen und Attribute lagen den Meistern vor, die im Laufe des V. Jahrhunderts das später nicht mehr wesentlich veränderte Idealbild des Zeus geschaffen haben. Über dessen Entstehung sind in der neueren Zeit viele scharfsinnige Vermutungen aufgestellt worden, die z. T. weite Anerkennung gefunden haben, deren Ergebnisse aber m. E. nicht ganz unzweifelhaft sind. Selbst von dem weitaus berühmtesten Bild des Zeus, dem des Pheidias in Olympia[5]), vermögen wir uns eine sichere und zugleich klare Vorstellung nicht zu machen: wenn die unter Hadrian[6]) und Severus[7]) geschlagenen Münzen wirklich, wie fast allgemein und vielleicht m. R. angenommen wird[8]), dieses Kultbild wiedergeben sollen, so müssen sie ihr Vorbild nicht nur in Einzelheiten, sondern sogar in dem Gesamteindruck verändert haben. So passen insbesondere die Anekdoten, dass Pheidias durch die oben (S. 1119) an-

---

[1]) Namentlich Zeus Olympios ist nach dem Vorbild von Olympia wohl überall sitzend gebildet worden; vgl. Overbeck, Km. II_1 220. Aber für Olympia selbst wurden auch später noch Statuen des stehenden Gottes geschaffen; vgl. z. B. Olympia III S. 225 T. $LVIII_1$ und die Dresdener Nachbildung Treu, Festschr. f. Benndorf 99—110.

[2]) *τελείου ἀνδρὸς ἡλικία*, Korn. 9 S. 30 Os.

[3]) Ueb. den Zeus des Ageladas in Aigion und Ithome s. o. *[155_{18}]*; üb. den *Ϝελχανός* auf Mzz. von Phaistos Head *h n* 401, über den Soter auf Mzz. von Akragas Head *h n* 108, über den Hellanios auf Mzz. von Syrakus Head 166; über das Weihgeschenk des Smikythos Paus. V 24_6. Anderes bei Overbeck, Km. II_1 194—204; Farnell, *Cults of Gr. st.* I 125. — Michaelis, Drei alte Kroniden, eine Frage J. Vahlen vorgelegt, Strassb. 1900, scheint zu meinen, die gealterte Religion habe bisweilen auch die Götter und insbesondere die Gebieter der drei Naturreiche als Greise vorgestellt; s. dagegen Lechat, *Rev. ét. gr.* XIV 1901 463.

[4]) Der Typus ist so festgewurzelt, dass er auch beibehalten wird, wo die Situation ein anderes Alter erfordert, z. B. bei der heiligen Hochzeit, s. o. *[1110_1]*.

[5]) Die antiken Zeugnisse sammelt Overbeck, Schriftqu. $125-136_{692-754}$.

[6]) Von ihnen zeigt a) die ganze Gestalt eine oft (z. B. Overbeck, Km. II_1 Mt. II_4) publizierte florentiner Erzmünze; b) den Kopf allein α) eine Pariser Erzmz., Overbeck ebd. Mt. I_{34} u. ö.; β) Berliner Mz., Friedländer, Monatsber. BAW 1874 500_5. Ueber die Zuverlässigkeit dieser Abbildungen vgl. B. Graef a. d. Anomia 69_1; Wernicke, Berl. arch. Ges. Juni 1898 (Berl. ph. Wschr. XVIII 1898 S. 1000). — Friedländer a. a. O. glaubte denselben Kopf wie auf diesen Mzz. der Kaiserzeit auf autonomen Mzz. des V. Jh.'s zu finden. Aber dieser Kopf ist ganz anders.

[7]) Mz. mit dem Kopf, H. Weil, Aufs. f. E. Curtius, Taf. III_6. Weil S. 132 hat sich für Overbeck entschieden.

[8]) Zuerst von Overbeck, *Symbola Bonn.* 613 ff.; vgl. desselben Aufs. 'über den Kopf des phidiasischen Z.', Ber. SGW 1866 173—190; Km. II_1 34 ff.; Gesch. d. gr. Plast. I^3 257—262 (= I^4 356—363). — Für Overbeck hat sich u. a. Collignon, *Hist. de la sc. gr.* I 532, gegen ihn haben sich besonders Stephani, *Compte rendu* 1875 161—198; 1876 Nachtr. 224 und in neuerer Zeit Farnell, *Cults of Gr. st.* I 128—139 ausgesprochen.

geführten Homerverse inspiriert worden sei[1]) und von den Haaren und Augenbrauen aus das Gesicht des Gottes konzipiert habe[2]), auf den Zeus der Münzen nicht[3]): weit eher liesse sich ihr Aufkommen verstehen, wenn das Gottesbild in Olympia dem späteren Typus ähnelte, von dem sich die Münzen weit entfernen[4]). Dessen bekanntestes Exemplar ist der Zeus Otricoli[5]), der einst ebenso grundlos bewundert wurde, wie er jetzt oft unterschätzt wird. Aber auch dieser Kopf, der bei aller Schönheit in den gesteigerten äusserlichen Effekten einen Mangel der höchsten künstlerischen Ausdrucksfähigkeit seines Bildners verrät, gibt höchst wahrscheinlich nur sehr unvollkommen das Werk wieder, in dem die griechische Kunst die höchste von ihr empfundene Gottesidee verkörpert hatte.

2. Hera.

Quellen: a) Hymnen: Hom. *h* 12; Alkm. *fr.* 16; Olen, Paus. II 13$_3$; Orph. *h* 16; b) Prosaiker: Korn. *c.* 3 S. 10 ff. Os.; Myth. Vat. III 4. — Kunstdenkmäler (Müller-Wieseler, D. a. K. 103 ff.; *Él. cér.* I 65—100 xxix—xxxvi; Overbeck, Km. II$_{II}$ 1—205); Clarac *m. de sc.* III 414—423; Fröhner, *Not. sc. ant.*[2] 1875 S. 73 ff.; Brunn, *Ann. d. i*

[1]) Str. VIII 3$_{30}$ S. 354; Macr. *S* V 13$_{23}$.

[2]) Macr. *S* V 13$_{23}$ *de superciliis et crinibus totum se Iovis vultum concepisse.*

[3]) Obwohl die Mzz. thatsächlich eine grössere Kräuselung des Haares zeigen als die meisten Abbildungen vermuten lassen.

[4]) Wenigstens an dieser Stelle sei auf drei andere, allerdings auch nicht entscheidende Einwände hingewiesen. Erstens steht, wie Overbeck selbst, Gesch. d. gr. Pl. I[3] 257 (I[4] 357), hervorhebt, keiner der zahlreichen Büsten und Statuen dem Typus der Mzz. sehr nahe: es wäre zwar nicht geradezu unerklärlich, aber doch immerhin auffallend, wenn von einer der berühmtesten Statuen des Altertums gar keine einigermassen ähnliche Nachbildung existierte (dass die Statue erst spät so berühmt geworden sei [Furtwängler, *Mél.* Perrot 118] ist nicht anzunehmen). Zweitens ist keiner der erhaltenen auf Originale des V. Jh.'s zurückgehenden Köpfe dem Zeus der Mzz. so verwandt, dass der Schöpfer als Vorläufer oder Nachfolger des Pheidias oder auch nur als unter demselben Einfluss stehend betrachtet werden könnte. Der Nachweis einer Verwandtschaft mit dem Kopf der Mzz. ist allerdings bei verschiedenen Kww. (z. B. von Amelung, Röm. Mitt. VIII 1893 184 ff. hinsichtlich einer schlechten Kopie in Villa Albani) versucht worden, jedoch haben sich überzeugende Gründe bis jetzt nicht ergeben; vielmehr entfernen sich gerade die schönsten Zeusdarstellungen dieser Zeit, z. B. die Reliefs am Theseion, am Parthenon (Flasch zum Parthenonfries 14 ff.), in Selinus (Benndorf-Schöne T. VII), in Bologna (Kekulé, Arch. Ztg. XXVIII 1871 S. 4 f. T. XXVII), die alle den sitzenden Z. darstellen, erheblich von dem Z. der Mzz., wobei freilich zu berücksichtigen ist, dass sich der Mz.stil von dem Stil der Kultstatue unterscheidet. Drittens will sich überhaupt der Zeus der Mzz. nicht recht in die Entwickelungsgeschichte der Kunst des V. Jh.'s, wie sie sich bisher darstellt, einreihen. Nach der Ueberlieferung ist der Zeus von Pheidias nach der Parthenos entstanden; Furtwängler (Mw. 58—68), der dies gegen Löschcke (50jähr. Jubil. d. Altertfr. 1 ff.) betont, versucht die Richtigkeit dieses Ansatzes auch durch stilistische Gründe zu rechtfertigen, doch ist ihm dies nicht gelungen, vielmehr muss Pheidias, wenn die Mzz. seinen Zeus darstellen, absichtlich einen altertümlichen Stil nachgeahmt haben. Unmöglich ist dies natürlich nicht; K. Wernicke, Berl. Arch. Ges., Juni 1898 (Berl. phil. Wschr. XVIII 1898 1001) geht zu weit, wenn er meint, dass, wenn die Mzz. den Zeus des Pheidias darstellen, dieser vor der Parthenos gearbeitet sein müsse; aber richtig ist hier eine noch verbleibende Schwierigkeit hervorgehoben.

[5]) Den Typus führt Furtwängler, Mw. 578 auf die spät praxitelische Zeit zurück, während er jetzt dem Kreise des jugendlichen Praxiteles oder Kephisodotos *[29$_4$]* — er denkt an den Zeus Soter im Peiraieus — das Original des stehenden mit dem l. Arm auf das Scepter gestützten, mit dem r. die Nike tragenden Zeus in Ince Blundell Hall zuweist, Abh. BaAW XX (= Denkschr. LXVII) 1897 552 T. i. Friederichs-Wolters 1511 S. 595 lassen den Z. von Otricoli von Lysippos abhängen. Ein dem Zeus Otricoli ähnlicher Kopf sitzt auf der schreitenden, die l. Hand erhebenden Bronzestatuette in Konstantinopel, die Poseidon oder wahrscheinlicher Zeus darstellt, Collignon, *Bull. corr. hell.* IX 1885 42—45 xiv; es scheint mir jedoch nicht sicher, dass der Kopf für diesen Typus geschaffen ist. — Ein anderer an die Homerverse anknüpfender Typus des Zeuskopfes wird u. a. durch ein von Brunn, Götterid. 97 ff. besprochenes Münchener Exemplar vertreten.

XXXVI 1864 297—303; HELBIG, Wandgem. S. 46 f.; BABELON, *Catal. des cam.* 11_{11} ff. — Neuere Litteratur: MAURY, *Hist. de la rel. Gr.* I 75—78; 267 ff.; SCHOEMANN, Das Ideal d. Hera 1847; R. FÖRSTER, Die ältesten Herabilder, Bresl. 1868; HEYDEMANN, *Bull. d. i.* 1868 39; KEKULÉ, Hebe S. 63 ff.; ROSCHER, Stud. zur vergl. Mythol. d. Griech. u. Röm. II Iuno und Hera. Leipz. 1875; FARNELL, *Cults of Gr. st.* I 179—257.

292. Neben dem Regenspender von Gaza hatte wahrscheinlich schon in dieser Stadt deren Eponyme Assah, die 'Starke' (o. S. 248 ff.) gestanden, und zwar nicht in bloss äusserlicher Paarung, die ja freilich auch durch ihr lokales Zusammentreten sehr nahe gelegt wäre, sondern auf Grund eines ursprünglichen Zusammenhanges. Assah, die später wahrscheinlich Athena gleichgesetzt ward, scheint nämlich in fernster Vorzeit die bewaffnete Göttin gewesen zu sein, die nach einem lange fortlebenden Glauben im Sturmesgraus durch die Lüfte tost und in der Umarmung des ihr nachsetzenden Wolkengottes den Blitzstrahl gebiert. Auch diese Göttin begegnet in der altkretischen Kultur wieder, und zwar in mehreren Gestalten: einzelne von ihnen, namentlich Athena, sind aus dem ehelichen Verhältnis mit dem Himmelskönig gelöst worden und als dessen Töchter in die spätere Mythologie eingegangen; andere aber sind Gattinnen des Zeus geblieben. Die Grösste unter ihnen ist Hera. Ihr Namen ist wahrscheinlich die Übersetzung von Assah [1]). Obgleich im ganzen verschollen, scheint doch in einzelnen Kulten und Mythen ihre alte Bedeutung als Wettergöttin noch fortzuleben [2]). Ihr werden Ziegen geopfert [3]): das ist ein im Wetterzauber

---

[1]) Dass Hera zu Herakles und Heros (MÜLLER, Proll. 244; vgl. o. *[452₁]*) gehört, dass *ἥρως* (Hsch. *s v*) ursprünglich 'gewaltig' bedeutete und dass *Ἡρακλῆς* ein Synonym von *Ἰφικλῆς* war, halte ich für so gut wie sicher; LAISTNER, Räts. d. Sph. I 260 deutet freilich *ἥρως* und *Ἥρα* als 'Onkel' und 'Muhme', nach ENMANN, Kypr. 45; 47 ist Hera = **Ἀσ-ϝερ-ια* 'Seelenhüterin' und *ἥρως* = **ἀσ-ϝερ-αϝς* 'Ahnengeist', und TOMASCHEK, Sitz.b. WAW CXXX 1894 60 meint, *ἥρα*, im Ablautsverhältnis zu *ὥρα* stehend, bedeute ursprünglich 'Fruchtertrag'. — Ist aber die Grundbedeutung mit Wahrscheinlichkeit festgestellt, so bleibt dagegen die Etymologie dunkel. Das *η* ist in allen Dialekten ursprünglich; boiotisch Heira (neben Herakles; s. MEISTER, Gr. Dial. I 67; 220) ist sekundär. Etymologisch nicht zu verwerten sind: a) der N. des lakonischen Mnts *Ἡράσιος* (Hsch.), dessen Endung sich durch *Κοριάσια* (von *Κόρη*, auf der megarischen Inschrift *CIGS* I 47), *Διάσια*, *Ὀρεσθάσιον* u. aa. von LOBECK, *Pathol. proll.* 426_{15} gesammelte Ableitungen erklärt; b) *Ἡρεσίδες* (*Κόραι αἱ λουτρὰ κομίζουσαι τῇ Ἥρᾳ*, Hsch.; *αἱ ἱέρειαι ἐν Ἄργει*, *EM* 436_{49}), deren N. schwerlich von *Ἥρα* (so zweifelnd *EM*), freilich auch nicht (ebd.) von *ἀρύω*, oder (LOBECK, *Path. proll.* 410_6) von *ἀρέσω* oder *ἀρήσομαι* abgeleitet ist; c) *Ἡροσάνθεια [u. 1123₃]*. Eher käme in Frage die auf einer alten elischen Inschrift überlieferte Form *Ερϝαοίοις* (= *Ἡραίοις* von **Ἡραιώ* = *Ἡραία*? s. MEISTER, Gr. Dial. II 17), daraus ist ev. die Namensform **Ἥρϝα* (*Ἕρϝα*) zu erschliessen, welche von ROSCHER, Iuno-Hera 58 f.; BRUGMANN, Gr. Gr. § 178 S. 184 u. aa. zu *servare*, von USENER, Sintfluts. 60 (vgl. L. MEYER, Bem. zur ält. Mythol. 18) zu *svar* gestellt wird; indessen bietet sowohl diese wie jede andere z. Z. mögliche Etymologie des N. schwere Anstösse, und selbst die supponierte Form *Ἥρϝα*, die USENER a. a. O., auch abgesehen von der Inschrift, aus *Ἡρύκαλος* (= Herakles, Sophron *fr.* 142 K.; s. aber v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Her. I² 48_{78}) und *Ἧρυς* (einem delphischen PN.) folgert, ist nach den griechischen Lautgesetzen nicht unbedenklich.

[2]) Vor den fliehenden Troern breitet sie Gewölk aus, um sie aufzuhalten, *Φ* 6; sie blitzt und donnert mit Athena, *Λ* 45; im Sturm hilft sie Agamemnon (*δ* 513) und in den Plankten mit Thetis, deren Pflegerin sie heisst (s. o. *[663]*; vgl. üb. den Kult am Lakinion o. *[370₃; 376₁]*), die aber gegen sie dem Zeus beisteht (*Α* 401), in einer Sagenform den Argonauten *[571₈]*; dem Herakles sendet sie Sturm *[480₇; 492]*, wofür Zeus sie *ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν* hängen lässt (*Ο* 20; Nonn. Abb. *Greg. c. Iul.* 1_{82} XXXVI 1029 MI.). Vielleicht hiess sie als tosende Sturmgöttin einst **Στεντορίς* (vgl. den gln. thrakischen See, Hdt. 7_{58}; ein *portus* ist es bei Plin. *n h* 4_{43}): mit Stentors ('des Donnerers', L. MEYER, Bem. z. ält. Myth. 18) Stimme ruft sie, *E* 786. — Vgl. im allgem. SCHOEMANN, Idealb. d. Hera S. 16 und o. *[834₂₁]*.

[3]) In Sparta sollte Herakles den Kult

zwar vielleicht nicht ausschliesslich vorkommendes, aber jedenfalls besonders bedeutsames Opfer. Auf die Berge zogen Prozessionen, wenn Dürre das Land heimsuchte; offenbar glaubte man dort oben in himmlischer Höhe den Regengeistern nahe zu sein; auf Bergkuppen[1]) feiert auch Hera ihre Hochzeit mit dem Göttervater. Wie die Gefilde Griechenlands sich mit einem Blumenflor bedecken, wenn nach langer Dürre der erste Regen niederströmt, so spriessen Blumen aus Heras Brautbett[2]), und auch im späteren Kult der Göttin werden die freilich im Gottesdienst allgemein üblichen Kränze und Blumenspenden so hervorgehoben[3]), dass die ursprüngliche Beziehung der Göttin zur Blumenwelt vielleicht auch hier durchblickt. Ausser den Blumen scheinen Hera aber die Nutzpflanzen überhaupt[4]), deren Gedeihen vom Regen abhängt, und insbesondere die Granate[5]) und der Weinstock[6]) heilig gewesen zu sein. Aber nicht allein der

---

der Hera Aigophagos gestiftet haben (Paus. III 15_9; Hsch. *Αἰγοφ.*); über die Ziegenopfer an die korinthische Akraia (*Οἰχαλ. ἁλ. fr.* 4 u. o. *[128_8]*), vgl. Phot. *ἡ δ'αἶξ τὴν μάχαιραν*; Hsch. *αἶξ αἶγα*; Diogen. [*paroim.* I S. 188] 1_{52}; Zenob. 1_{27}; auch das Ziegenfell der Iuno Sospita (Rlf. in Chatworthhouse, FURTWÄNGLER, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 227) und die Ziegenjagd beim Iunofest in Falerii (Ov. *a* III 13_{21} f.) scheint hierher zu gehören, zumal da letzteres Fest, das schon die Römer selbst an Argos erinnerte (Ov. a. a. O. $_{31}$ *Argiva est pompae facies*), sehr wahrscheinlich von Griechenland beeinflusst ist. Auch in Argos wird Hera Akraia verehrt *[183_7]*: wahrscheinlich bezieht sich schon dieser N. wie bei Zeus *[1103_2]*, der auch als *Αἰγοφάγος* (Nik. *fr.* 99) der Hera gegenübersteht, auf die Wettergottheit. Die Beziehung der *Αἰγοφάγος* auf den Sturmzauber ist in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten (z. B. S. WIDE, Lak. Kulte 26 f., der die *Αἰγοφ.* der *Ὑπερχειρία*, Paus. III 13_8, gleichstellt; ODELBERG, *Sacra Sicyon.* 11) vermutet worden; FRAZER, *Golden bough* I 328_4 meint vielleicht m. R., dass die Ziege eigentlich Hera selbst gewesen sei.

[1]) Z. B. auf dem Ocha (s. u. *[1134_9]*; der N. ist nicht mit PRELLWITZ in BEZZENB. Beitr. XXVII 1902 192 als 'der Ort, nach dem man steuern [*ἔχειν*] kann' zu deuten), Kithairon, Thornax, Ida *[1134_9]*. Hera *Διρφύα* (StB. 231_{17}; vgl. chalkid. Mz., HEAD *h n* 304) heisst nach einem euboiischen Berge.

[2]) *Ξ* 346. Wahrscheinlich mit Rücksicht auf dies Aufsprossen der Blumen bei der heiligen Hochzeit hat ein Dichter Samos (StB. *s v* 553_{15}) *Ἀνθεμοῦσα* genannt.

[3]) Hier ist zunächst Argos zu nennen, wo Hera als *Ἀνθεία* verehrt wurde, Paus. II 22_1; *EM* 108_{47} *Ἀνθεία*. Vgl. Poll. 4_{78} *ἱεράκιον* (*μέλος*) *τὸ Ἀργολικόν, ὃ ταῖς ἀνθεσφόροις ἐν Ἥρας ἐπηύλουν*. Vgl. Hsch. *Ἡροσάνθεια* (*Ἡροσάνθ.*, WELCKER, Götterl. I 374 f.) *ἀνθολογία, ἑορτὴ γυναικεία λαμπρὰ ἀγομένη ἐν Πελοποννήσῳ κατὰ τὸ ἔαρ.*; vgl. Phot. *ἠροάνθια*. S. auch o. *[1122_1]*. Ferner kommt Sparta in Frage; vgl. Athen. XV 22 S. 678 a *πυλεών· οὕτως καλεῖται ὁ στέφανος, ὃν τῇ Ἥρᾳ περιτιθέασιν οἱ Λάκωνες, ὥς φησι Πάμφιλος.* Einen Blumenkranz trägt die lakinische Hera auf den Mzz. von Kroton (HEAD *h n* 82). Ganz allgemein heisst es *AP* IX 586 *ἄνθεα ποίων | εἰσὶ θεῶν; Ἥρης καὶ ῥοδίης Παφίης.* *Καλλιστέφανος* nennt Tyrt. *fr.* 2 unsere Göttin. — Im einzelnen sind der Hera dann freilich begreiflicherweise solche Blumen geweiht worden, denen man einen Einfluss auf das weibliche Geschlechtsleben zuschrieb (ROSCHER, Iuno u. Hera 38 f.; MURR, Pflanzenw. 193 ff.), wie die Lilie (Klem. Alex. *paid.* II 8_{72} S. 213 Po.; vgl. Plin. *n h* 21_{126} *lilii radices . . . prosunt et mensibus feminarum*), die aus ihrer verspritzten Milch entstanden sein soll, als sie Herakles säugte (*Geopon.* 11_{19}; vgl. o. *[452_1]*); Helichrysos (Alkm. *fr.* 16; vgl. Plin. *n h* 21_{169} *folia sistunt profluvia mulierum*) und Cypergras (Alkm. a. a. O.; vgl. Plin. *n h* 21_{118} *volvas aperit pota*), aber schwerlich ist deshalb der ganze lakonische Ritus (S. WIDE, Lak. Kulte 28) oder gar die Beziehung der Hera zu den Blumen überhaupt von hier aus zu erklären. — Die Lilie, bei Nik. *fr.* 74_{28} *ἀμβροσίη* genannt, soll nach FARNELL, *Cults of Gr. st.* I 128 bei Hera und (Athen. XV 32 684 a) Herakles Unsterblichkeit bezeichnen. Vgl. u. *[1133_{12}]*.

[4]) Vgl. *EM* 108_{47} *Ἀνθεία ἡ Ἥρα ὅτι ἀνίησι τοὺς καρπούς*; nach *EM* 409_{31} schickt Apis aus Aegypten Ochsen zum Pflügen nach Argos, die Aehren heissen *ἄνθεα Ἥρας*.

[5]) Philostr. v. Ap. 4_{28} wahrscheinlich mit Beziehung auf das Lakinion. Mit dem Granatapfel in der Hand stellte sie das argivische Kultbild dar; vgl. Paus. II 17_4 *τὰ μὲν οὖν ἐς τὴν ῥοιάν, ἀπορρητότερος γάρ ὁ μῦθος, ἀφείσθω μοι.* Gewöhnlich fasst man ihn als Symbol der ehelichen Fruchtbarkeit. — Ueb. die Birne als Hera heilig s. o. *[472_3]*.

[6]) *Iunoni vitem Callimachus induxit. Ita et Argis signum eius palmite redimitum*, Tertull. *cor.* 7. Auf das polykletische Werk

Segen quillt aus der Wolke, aus ihr zuckt auch der Strahl: so ist auch Hera ebenso eine furchtbar strafende wie eine segnende Gottheit. Untiere werden von ihr geboren oder genährt[1]); in einigen theogonischen Mythen kämpft sie fast wie eine Titanide gegen die Götterwelt. Natürlich dürfen diese Züge nicht direkt auf die Naturerscheinung der Wetterwolke bezogen werden: es lag so nahe, die unholden Wesen, die im Sturm und Regen durch die Lüfte fahren, anderen bösen Dämonen gleichzusetzen, dass wir auf fremde Züge in dem Bilde gefasst sein müssen. — Glaubten die Griechen, dass der Anblick der flammenden Gewitterwolke dem Menschen die Besinnung raube, ihn gewissermassen versteinere — wie dies wahrscheinlich der Medusenmythos ausspricht — so konnte die Wetterhexe wohl auch als Urheberin des Wahnsinns bezeichnet werden[2]). Indessen hat sich der ursprüngliche Charakter der Göttin nicht nur in solchen Umdeutungen erhalten. Wenn drei alte Feuergötter, Typhon[3]), Prometheus[4]) und Hephaistos, ihre Söhne heissen, und auch der dem Typhon so nahe stehende Oidipus mit ihr im Kult verbunden ist[5]), so hängt dies in letzter Linie wahrscheinlich mit der Vorstellung zusammen, dass das Blitzfeuer von der Wetterwolke geboren wird. Mit Zeus zusammen wurde ihr auf dem Arachnaion bei Lessa in Argolis geopfert, wenn Regen mangelte[6]). Der Kuckuck, der als Regenvogel gegolten zu haben scheint, weil man glaubte, dass sein Ruf den Regen verkünde[7]), war ihr heilig; Polykletos hatte deshalb auf ihrem Scepter diesen Vogel dargestellt[8]), und man erzählte, dass der Gemahl sie in dieser Gestalt zur Liebe verlockte[9]). Endymion[10]) und Ixion[11]) meinen, mit Hera zu buhlen, und umarmen eine Wolke: beide Mythen drücken in der Form, in der sie überliefert sind, etwas ganz anderes, die Eitelkeit der Sinnenlust aus, aber wahrscheinlich ist das eine Umdeutung[12]). Mehrere Stellen, die zwar selbst jung sind, die aber gewiss eine alte Tradition fortpflanzen, nennen Hera geradezu

---

kann sich das zwar nicht beziehen (Overbeck, Km. II$_{II}$ 43), aber ein Grund, die ganze Angabe zu verwerfen, liegt nicht vor; vgl. auch Plin. *n h* 14$_9$ *Metaponti templum Iunonis vitigineis columnis stetit.* Es ist nicht erweislich, aber doch nicht ganz unwahrscheinlich, dass Hera hier wie sonst Dionysos an die Stelle des in manchen Pflanzen vorausgesetzten Dämons getreten ist: der Aschera entspricht sie wohl auch in Thespiai; vgl. Klem. *protr.* IV 46 S. 40 Po. *καὶ τῆς Κιθαιρωνίας Ἥρας ἐν Θεσπιᾳ πρέμνον ἐκκεκομμένον* (danach Arnob. 6$_{11}$ *ramum pro Cinxia Thespios*).

[1]) S. o. *[480$_2$ f.]*.

[2]) Mit Wahnsinn straft Hera z. B. die Proitides *[o. 182]*, Athamas und Ino (Apd. 3$_{28}$), Bakchos (Apd. 3$_{33}$), Herakles (Apd. 2$_{72}$; vgl. o. *[485$_9$]*), Io (Aisch. *Prom.* 592 ff. u. s. w.; *Ἥρας θυιάς*, Aisch. *hik.* 564). Der Zug ist auch in den Mythos von den Rindern des Geryones (Apd. 2$_{112}$) übertragen. — Schwerlich dürfen Heras Namen Telchinia (Ialysos und Kamiros, Diod. 5$_{55}$) oder Thelxinia (Athen, Hsch.) oder die Sirenen, die ihr Pythodoros auf die Hand stellte (Paus. IX 34$_3$ *[1136$_3$]*), auf diese sinnbethörende Kraft der Göttin bezogen werden.

[3]) Hom. *h* 2$_{174}$; Stesich. *fr.* 60.

[4]) S. o. *[417$_1$]*.

[5]) S. o. *[504 f.]*.

[6]) Paus. II 25$_{10}$.

[7]) Hsd. *ἔ κ ἡ* 486 f. u aa.

[8]) Arsttl. *FHG* II 190$_{287}$ (Sch. Theokr. 15$_{64}$); Paus. II 17$_4$.

[9]) Die Sage von Halike in Argolis, wo Hera auf dem Pron, Zeus auf dem Thornax (Paus. II 36$_1$ ff.; *cod.* Sch. Theokr. *Θρόναξ*), Kokkyx (Sch. Theokr.) oder Kokkygion (Paus. a. a O.) verehrt wurde, wird mit kleinen Varianten von Aristokles (? Arsttl. *cod.*; vgl. *FHG* II 190$_{287}$) und, schwerlich nach ihm, wie Kalkmann, Paus. d. Perieg. 147 meint, von Paus. II 17$_4$; 36$_1$ ff. erzählt.

[10]) Hsd. *Eoien fr.* 167 Rz. *[o. 146]*.

[11]) S. o. *[830$_5$; 1019$_1$]*.

[12]) Die ursprüngliche Bedeutung ist von mehreren Forschern, z. B. von S. Wide, Lak. Kulte 26 erkannt worden.

Wolkenwandlerin, wolkenumhüllt, u. s. w.[1]); dass hier lediglich die Allegorie, von der wir gleich reden werden, sich aussprechen sollte, ist kaum anzunehmen, obwohl sie beigetragen haben mag, die alte Vorstellung zu erhalten. Im Epos sendet Hera Stürme und Nebel[2]): das thun freilich auch andere Gottheiten, aber es scheint doch, als ob bei Hera auch diese Beziehung namentlich in der älteren Zeit besonders wichtig gewesen sei. Wenn endlich Stoiker und andere Mythendeuter zwar nicht allgemein[3]), aber doch in der weitaus grösseren Zahl Hera als Göttin der Luft bezeichnen[4]), so sind sie dazu gewiss nicht bloss und nicht vorzugsweise durch die Etymologie *Ἥρα = ἀήρ*, auf die sie sich freilich zu stützen lieben, sondern wie gewöhnlich durch den symbolischen Gebrauch des Namens in der mystischen Litteratur bestimmt worden; und es ist, wenn auch nicht beweisbar, so doch keineswegs unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich, dass in Theogonien des VI. Jahrhunderts sich eine echte Erinnerung des Wesens erhalten hatte[5]). Keines dieser Argumente ist, wie wir sehen, vollkommen einwandfrei; aber nachdem bei der Erwähnung jedes einzelnen hervorgehoben ist, was seine Beweiskraft vermindern kann, muss doch zum Schluss betont werden, dass ihr Zusammentreffen schwerlich zufällig ist. Wie man aber auch über die Grundbedeutung Heras denken möge, als eine Walkyre tritt sie uns in manchen Kulten und in mehreren Dar-

---

[1]) Vgl. z. B. Orph. *h* 16_{1} *Κυανέοις κόλποισιν ἐνημένη, ἠερόμορφε . . . ὄμβρων μὲν μήτηρ, ἀνέμων τροφέ.* — Anders ist Nonn. *D* 4_{166} *ὄρχαμος αἰθέρος* zu fassen.

[2]) S. o. *[1122_{2}]*.

[3]) Wie viele neuere Forscher, z. B. Bachofen, XVI. Philol.vers. Stuttg. 1856 S. 53; Welcker, Gr. Götterl. I 363, bezogen schon antike Mythendeuter Hera auf die Erde (Varro *l l* 5_{65}; $_{67}$; Aug. *c d* 7_{28}; Serv. V*A* 8_{43}; $_{84}$; Mart. Cap. II 160 [*heram terram veteres dixerunt*]; *EM* 434_{58} [*παρὰ τὴν ἔραν*]; vgl. Hsch. *ἥρα . . . γῆν*), die manche auch unter der *Ἥρη φερέσβιος* (vgl. *Γαῖα φερέσβιος*, Hom. *h* 2_{163}; *προφερέσβιος Ἥρη* vermutet A. Ludwig, Berl. phil. Wschr. XXIII 1903 28 in einem epischen Bruchstück) des Empedokles ([Plut.] *plac. phil.* 1_{3} [Diels, *Dox.* 287]; Diog. Laert. 8_{76}; Stob. *ekl.* I 10_{4} S. 77 M.) verstanden; andere dachten an das Wasser (Io. Lyd. *mens.* 4_{16}) oder an den Mond (*οἷον ἐπὶ τῆς ὑγρᾶς οὐσίας τεταγμένην*, Io. Lyd. a. a. O.; Roscher, Iuno u. Hera 17_{12} bezieht das auf Ebbe und Flut) oder an die *vita activa* (? Fulgent. 2_{2}) oder an Schätze (? Myth. Vat. III 4_{5} *Iunonem divitiarum asserunt dominam*).

[4]) Ueber Emped., dessen *Ἥρη φερέσβιος* von manchen auf den *ἀήρ* bezogen wurde, s. o. *[A. 3]*. — Aus den zahllosen jüngeren Stellen seien hervorgehoben: Plat. *Krat.* 21 S. 404 c; Diog. von Babylon bei Philod. *εὐσ.* 15 = Diels, *Dox.* 549_{35}; Stoiker bei Athenag. *leg. c.* 22 S. 108_{1} Otto und bei Cic. *d n* II 26_{66} (Prob. V*E* 6_{31}; S. 12_{12} K.); Korn. *c.* 3 S. 10; Max. Tyr. 32_{8} (Rohdich, *Max. Tyr.*, Bresl. Diss. 1879 S. 6_{2}); Plut. *Is.* 32; (Plut.) *vit. poes. Hom.* 96; Porph. Sch. Ξ 346 B. (vgl. Euseb. *praep. ev.* III 11_{1} und den Vers bei Porph. *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσ.* bei Eus. *praep. ev.* V 7_{4}[5] *Ἥρη δ' εὐκελάδῳ μαλακὴ χύσις ἠέρος ὑγρῆς* <*μέλεται*>); Sall. *π. θ.* 6; Aug. *c d* 10_{21}; Cramer, *Anecd. Paris.* III 11 1 f.; Anon. *alleg.* bei Westermann, *Myth.* 328_{7} (*λεπτομερὴς ἀήρ, ἤγουν ὁ αἰθήρ*; vgl. Tzetz. *Hom. all.* Υ 110); Io. Lyd. *mens.* 4_{20}; Sch. Townl. *Α* 399 f.; Suid. *Ἥρα*, *EM s v* 434_{44}; Arnob. 3_{30}; Tertull. *Marc.* 1_{13}; Mart. Capella I 17; II 149; Aug. *c d* 4_{10}; 7_{16}; *AL* I no. 937_{3}. Vielleicht ist diese Deutung alt; eine verschollene Dichtung, die möglicherweise Aisch. *hiket.* 75 (vgl. Anon. *de incred.* 15 bei Westermann, *Myth. Graec.* 325_{1}) oder dessen Quelle vorlag, scheint die Herapriesterin Io nach der Aussöhnung mit ihrer Göttin nach deren Land *Ἀερία*, das nach der späteren, rhodischen Iosage Aegypten gleichgesetzt wurde (StB. *Ἀερία* 30_{9}), geführt zu haben. Pott, Etym. Forsch. II² 2 923 ff. hat diese Etymologie von *Ἥρα* gebilligt.

[5]) *Θ* 18 hält Zeus der Hera vor, wie er sie hoch aufgehängt habe: *ἐκ δὲ ποδοῖιν | ἄκμονας ἧκα δύω, περὶ χερσὶ δὲ δεσμὸν ἴηλα | χρύσεον ἄρρηκτον, σὺ δ' ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν | ἐκρέμω· ἠλάστεον δὲ θεοὶ κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον, | λῦσαι δ' οὐκ ἐδύναντο παρασταδόν.* Natürlich will der Dichter an die Naturbedeutung der Göttin hier nicht erinnern; aber erfunden hat er oder seine koische Quelle den Zug auch nicht: wahrscheinlich ist er einem alten theogonischen Gedicht entlehnt. Auch Empedokl. wird, wenn er Hera als Aer fasste, durch philosophische Dichter geleitet sein.

stellungen der Dichtkunst und vielleicht auch der bildenden Künste entgegen[1]); und wenn natürlich auch örtliche Umstände, z. B. ein bei einem Heraheiligtum oder an einem Herafest erfochtener Sieg, den man der Hülfe der Göttin zuschrieb, oder die Verknüpfung mit dem bisweilen als Kampfgott gefassten Zeus nachträglich die Vorstellung von der bewaffneten Hera herbeiführen konnten, so liegt der so häufig wiederkehrenden, mit der wahrscheinlichsten Namendeutung übereinstimmenden Vorstellung, die noch dazu der später vorherrschenden Anschauung widerspricht, doch vermutlich eine feste und alte Überlieferung zu Grunde. Es kommt hinzu, dass die ebenfalls durch ihren Namen als ursprünglich kriegerische Göttin erwiesene Alkmene, wie ihr Sohn Herakles zeigt, einst der Hera ganz nahe stand und ursprünglich vielleicht mit ihr identisch war. Herakles führt uns aber zugleich auf eine andere Seite unserer Göttin. Er galt zugleich als ein Retter in der Not der Krankheit: so ist auch Hera wahrscheinlich schon im ältesten Kult eine Heilgöttin gewesen. Es bestätigt sich bei unserer Göttin die Beobachtung, dass die in Krankheit angerufenen Gottheiten zugleich wie Athena, die Dioskuren, Herakles u. aa. kriegerische, bisweilen auch, wie Athena, die Dioskuren, Asklepios, Medeia Wettergottheiten waren: denn wenngleich derartige funktionelle Übereinstimmungen im allgemeinen deshalb wenig bedeuten, weil bei der Unbestimmtheit der ältesten Göttervorstellungen jeder Gottheit jede Funktion zugeschrieben werden konnte, so scheint in diesem Falle doch der so häufig sich wiederholende, charakteristische Vorstellungskomplex auf einer gemeinsamen Idee zu beruhen. Es lag so nahe, einmal, die Schlacht- und Sturmgötter auch als Retter aus Kampfes- und Sturmesnot zu betrachten, und dann, sich in

---

[1]) Um diese wichtige Seite der Göttin im Zusammenhang zu behandeln, müssen wir freilich wieder manches Unsichere mit anführen. Zweifelhaft sind fast alle hierher gezogenen (I) Kultnamen: a) Alexandros (Sikyon? Beim Sch. Pind. *N* 9_{30} *[o. 128_1]* soll der N. interpoliert sein für Alea) oder Alexandra (Sparta? *[158_2]*); b) Hoplosmia (d. i. *Ὁπλοσμία*, vgl. Meister, Griech. Dial. II 108; Hoffmann, Gr. Dial. I 151 d; 225 *[1117_2]*), Lakinion? Elis? s. o. *[376_1]*; c) Prodromia (Sikyon, Paus. II 11_2; s. o. *[128]*). — Lykophr. 1327 nennt Hera Tropaia (*EM s v* 768_{52} *διὰ τὰ τρόπαια, ὅ ἐστι νικητήρια*), Nonn. 47_{603} *μενεδήιος*; letzteres ist aber unsicher, ersteres vielleicht keine Kultbezeichnung. Bessere Zeugnisse bieten die (II) Kultgebräuche: a) *ἀσπὶς ἐν Ἄργει* oder *ἐξ Ἄργους [183_1 f.]*, nach Welcker, AD III 512—519 (rf. Vb.); Schoemann, Griech. Altert. II[1] 1859 457 (vgl. dagegen Boeckh, *Expl. Pind.* S. 175; Farnell, *Cults of Gr. st.* I 187) ein Speerstechen nach einem aufgehängten Schild; b) ähnlicher Agon in Aigina, Schol. Pind. *P* 8_{113}; c) bewaffnete Prozession in Samos, Asios *fr.* 13; Athen. XII 30 525 e; Polyain. I 23_2; d) am Lakinion betet der Priester auf dem Schild stehend, Philostr. *v. Ap.* 4_{28}. — (III) Bildliche Darstellungen der kriegerischen Hera sind zw.: a) Hera mit dem Bogen, archaisches Idol auf der Berliner Iovase (Overbeck, Km. III 19 erinnert an das *ὀξὺ βέλος* der Eileithyia, *Λ* 269); b) Hera (?) mit der Lanze Zeus die Siegesbinde reichend, rf. Vb., Inghirami, *Pitt. vas. Etr.* IIcviii; vgl. Overbeck, Km. III 34 f.; 189_{23}; c) über den kriegerischen Charakter der mit Greifen dargestellten Lakinia (?) s. Overbeck, Km. III 152. — *Arma* auch im Tempel der karthagischen 'Iuno' (V *A* 1_{17}); bewaffnet war das Kultbild der *Iuno Sospita* (Cic. *d n* I 29_{82}), die in Kriegsnöten angerufen wurde (Liv. XXXII 30_{10}; XXXIV 53_3); ein Schild wird im Gebet an Iuno Curitis von Tibur (vgl. Mart Cap. 2_{149}) erwähnt, Intp. Serv. V *A* 1_{17}. — Vielleicht darf in diesem Zusammenhang auch an die mannichfachen Beziehungen erinnert werden, die Hera zum Rosse hat. Als Hippia wird sie (neben Poseidon Hippios) in Olympia (Paus. V 15_5), als Henioche in Lebadeia (Paus. IX 39_5; Eitrem, *Vidensk. skr.* II 1902 114 hält sie wie Kreons gln. T., Pyrrhas Schw. [Paus. IX 10_3] für eine Persephone) verehrt; sie schirrt die Rosse an *μεμαυῖ' ἔριδος καὶ ἀυτῆς*, *E* 732 (vgl. *Θ* 381 f.), und macht den Xanthos redend (*T* 407). Zu Rosse versammelt sie die Völker, *Δ* 27. — In Thera war die Göttin als *Δρομαία* (*IGI*

dem Drange des Seesturmes oder in dem Getöse der Schlacht an dieselben Gottheiten zu wenden wie in der Gefahr einer Krankheit. Bei Hera selbst tritt nun freilich diese letztere Seite ihres Wesens fast nur in Beziehung auf die Geburtshülfe hervor, die ihr, da sie später Schützerin der Ehe geworden war, ohnehin zugeschrieben werden musste; aber ihre Paarung mit Medeia in Korinth und mit Io in Argos, von denen die letztere wenigstens durch ihren Namen als göttliche Heilerin erwiesen wird, macht wahrscheinlich, dass auch sie einst allgemein in Lebensgefahr herbeigerufen wurde. Die Entwickelung nach dieser Seite wurde übrigens unterstützt durch eine andere, nicht damit zusammenhängende. Indem Heras Ehe als Prototyp des Heilzaubers betrachtet wurde, durch den sich die Mädchen und Frauen in der Einsamkeit des Waldgebirges[1]) mit dem Numen zu erfüllen trachteten, entwickelte sich auch von dieser Seite her die Vorstellung, dass Hera die Göttin des Heilzaubers sei, namentlich soweit er sich auf das weibliche Geschlechtsleben bezog. — Eine Reihe neuer Vorstellungen konnte auf Heras heilige Ehe übertragen werden, als man die Mythen von Zeus und Europa rezipierte. Wirklich ward Hera der Europa gleichgesetzt (S. 182) und wie die ihr nahestehende und vielleicht von ihr hypostasierte[2]) Io ist sie, wie sich aus mancherlei Spuren vermuten lässt, eine Zeit lang in Kuhgestalt[3]) vorgestellt worden, was wahrscheinlich aus der Europasage entlehnt ist. Indessen sind von den Ideen, die in die letztere hineingelegt wurden, nur wenige für den Herakult zu erschliessen. Wie man die wiedererscheinende Europa in der Neumondsichel begrüsste, so ward auch Hera bisweilen als Mondgöttin gefasst, und wie das Wiederkehren Europas Symbol der Befreiung von den Schrecken des Hades geworden war, so deuten die Beziehungen Heras zum Göttergarten an[4]), dass auch sie einst als die Gebieterin im seligen Lande der

III 513a) vielleicht Schützerin der Wettrennen. — Vgl. über die kriegerische Hera Welcker, Götterl. I 383.

[1]) Denn wie in dem verwandten Ritual des Dionysoskultes scheint auch bei dem auf Hera übertragenen die Oede und Verborgenheit aufgesucht zu sein. Darauf geht die Sage, dass Hera von Zeus in der Grotte des Kithairon verborgen sei (Plut. *Daid. fr.* 3), und der Mythos von der geheimen Paarung des Zeus und der Hera *[421$_7$]*. An einen samischen Hochzeitsbrauch hatte schon Sch. Ξ 296 BLV erinnert; Welcker, Götterl. I 369 und Roscher, Iuno u. Hera 78 vergleichen treffend, dass das samische Götterbild gesucht ward. Aehnliche Gebräuche werden am Lakinion *[vgl. 423$_4$]* üblich gewesen sein; es ist dies wohl die wichtigste der o. *[S. 376$_1$]* angedeuteten Beziehungen zwischen Samos und dem Lakinion. — Dass bei der Feier des *ἱερὸς γάμος [1134$_9$]* die Göttin durch eine Frau vertreten wurde *[vgl. o. 924$_2$ ff.]*, folgert Usener, Hess. Bl. f. Volksk. I 1902 226 aus den lesbischen *καλλιστεῖα [636$_{13}$]* und Anaxandridas, Kock II S. 148 *fr.* 34$_2$.

[2]) Argos scheint ursprünglich ebenso neben Hera wie neben Io gestanden zu haben *[546]*; seine Beziehung zu Hera hält auch die spätere Sage fest: der Pfau, der wie in Samos (Menod. bei Athen. XIV 70 655a; Varro *r r* 3$_6$; Head *h n* 517) auch in Argos (Mz. bei Hitzig-Blümner, Paus. Mzt. II$_{20}$; Paus. II 17$_6$) Hera heilig war, sollte aus dem Blut des Argos entstanden sein (Mosch. 2$_{58}$; Nonn. *D* 12$_{70}$; Dion. *ὀρν.* I [Cramer, *An. Par.* I 30] u. aa.) oder Hera sollte die Augen des Argos in den Pfauschweif gesetzt haben: Ov. *M* 1$_{723}$. — Io. Lydus *mens.* 4$_{16}$ S. 60$_2$ Br. bezieht die Augen des Pfaus auf den *ἀστερωπὸς ἀήρ*, und eine ähnliche Deutung lag wahrscheinlich schon Ov. *M* 15$_{385}$ (*Iunonis volucrem, quae cauda sidera portat*) vor.

[3]) Trotz Roscher, Iuno und Hera 38$_{86}$ bezieht sich *βοῶπις [o. 183$_{12}$]* kaum auf die Grösse (vgl. *βούλιμος*, o. *[894$_3$]*; Schulze, Zs. f. vgl. Sprf. XXXII 1895 243) der Augen: es findet sich auch *ταυρῶπις*, Nonn. *D* 47$_{311}$; vgl. o. *[184$_4$]*.

[4]) Die alte orphische Theogonie erzählte *[421$_8$]* wahrscheinlich nach lakinischer Sage *[423$_4$]* von Zeus' und Heras Hochzeit am

Erlösten gegolten hat. Aber auch diese Vorstellungen sind nicht mit Sicherheit den ältesten Schichten der griechischen Gottesvorstellungen zuzuschreiben. Jedenfalls überwog von Anfang an die Vorstellung, dass Hera die Schirmerin der Frauen in ihrem Erdenleben sei.

Soweit war die Gestalt der Hera ausgebildet, als in der Kunst eine ganz neue Entwickelung begann. Die vier Reihen, in die sich auch diese Entwickelung zerlegen lässt, werden am besten in der bei Zeus befolgten Anordnung dargestellt werden, sodass wir nacheinander die Gestaltung der Hera innerhalb der theogonischen und heroischen Dichtung, innerhalb des kunstgeschmückten Kultus und der bildenden Kunst betrachten. — Was zunächst die theogonischen Mythen anbetrifft, so unterscheiden sich zwei Klassen. Die erste zeigt uns die Göttin im *ἱερὸς γάμος*[1]) mit Zeus als beseligende Himmelskönigin, die zweite im Kampfe gegen Zeus, den sie mit Athenas und Poseidons Hülfe[2]) oder auch zusammen mit den Titanen[3]) bekämpft, und gegen den sie in einer verschollenen Dichtung den Typhon geboren zu haben scheint[4]), aber auch gegen andere lichte Gottheiten, wie gegen die Musen, gegen die sie die Sirenen hetzt[5]).

Innerhalb der Heldensage würde Hera von Anfang an eine bedeutende Rolle gespielt haben müssen, wenn ihre in der Odyssee bezeugte[6]) Neigung für Iason, die später mit einem thessalischen Abenteuer des Helden begründet wurde, und ihre Feindschaft gegen Pelias und Athamas schon der ältesten, minyeischen Schicht der Argonautensage angehörten. Nun hat zwar Hera zu den Kulten, aus deren Legenden jene Mythen erwuchsen, mancherlei Beziehungen, doch besagt dies bei der oft hervorgehobenen Unbestimmtheit der Göttergestalten in der ältesten griechischen Kultur nicht viel. Der Zug, dass Iason Hera über den Anauros oder Enipeus getragen, scheint erst in einer späteren Periode der Sage, in Argos, gedichtet zu sein[7]): wahrscheinlich ist die Himmelskönigin überhaupt erst in Argos, dem Korinth folgte, die Schutzgöttin der Argonauten geworden, als die sie in der späteren Sage erscheint. — Ferner wäre möglich, dass das lokrische Lied von Herakles unsere Göttin verherrlichte: sie steht diesem Helden ja nicht allein durch den Namen nahe, sondern es entspricht auch eine ihrer namhaftesten Kultusstätten, das Lakinion, in wichtigen Punkten dem heiligen Garten auf dem Oeta, wo Herakles wahrscheinlich schon nach diesem Lied die Unsterblichkeit empfing.[8]) Indessen ist

Okeanos, also wohl im Hesperidengarten; der Hesperidenbaum ist Hera heilig *[472₁]*. Die Angabe, dass die Insel von Gades *ab indigenis*, Herainsel genannt werde (Plin. *n h* 4_{120}), könnte mit dieser Seite der Göttin entfernt zusammenhängen. Sehr oft treten echt griechische Vorstellungen in fremden Landen als solche der 'Eingeborenen' auf.

[1]) S. o. *[421]*. Wen die Theogonie aus dieser Ehe hervorgehen liess, wissen wir nicht. Kallimachos Sch. *A* 609 (*fr.* 20 SCHN.) nennt Hephaistos. Eben dies war nach MOMMSEN, Feste d. St. Athen 383 die Ueberlieferung in Athen, wo das Hephaistosfest im Pyanopsion, 9 Monat nach den Theogamien (Ende des Gamelion) stattgefunden habe.

[2]) *A* 399 ff. Athena ersetzte Zenodot (Sch. *A* 400 BL) durch *Φοῖβος Ἀπόλλων*; vgl. Sch. Pind. *O* 8_{41}; Sch. TOWNL. *Φ* 444. Mit diesem Frevel ward die Dienstbarkeit des Apollon und Poseidon bei Laomedon begründet.

[3]) S. u. *[1131₃]*.

[4]) Dies scheint aus der Anrede an Gaia, Uranos und die Titanen, Hom. *h* 2_{136} ff. zu folgen. Typhon wird ($_{161}$) Zeus besiegt haben, dann aber in der verlorenen Fortsetzung dem Apollon erlegen sein: GRUPPE, Gr. Kulte u. Myth. I 530 ff.

[5]) Paus. IX 34_3 *[1124₂]*.

[6]) *μ* 72.

[7]) O. *[554₉]*.

[8]) S. o. *[457 f.]*.

nicht allein jede Erinnerung, sondern auch jede Spur eines Herakultes auf jenem Berg verschollen, wie denn die Göttin überhaupt auf den Schauplätzen der lokrisch-thessalischen Kultur später im Kult ganz zurücktritt[1]). Es scheint demnach auch die Rolle, die Hera in der Heraklessage spielt, auf argivische Dichter zurückzugehen. Eben dort ist Hera endlich gewiss auch die göttliche Bewegerin der Handlung in den beiden anderen Mythenkreisen geworden, die in der Stadt des Pheidon gedichtet oder umgestaltet sind: in der thebanischen und in der troischen Sage. In beiden erliegt ein ganzes Geschlecht, ja eine ganze Stadt der zürnenden Göttin, deren Ehegebote ein einzelner ihrer Angehörigen verletzt hat: es lässt sich daraus fast mit Sicherheit folgern, dass auch im Verlaufe der Kämpfe Hera einst eine bedeutende Rolle gespielt habe. In der späteren, auf uns gekommenen Sagengestalt tritt dies freilich nicht mehr deutlich hervor. Die Thebaner, aus deren Händen wir den thebanischen Sagenkreis empfangen haben, ersetzten z. T. Hera durch den delphischen Apollon, nnd der Schluss der Sage ist durch die Ausschaltung des Herakles (S. 515) völlig verändert worden. Die ionischen Dichter dagegen haben in der troischen Sage zwar Hera als Schützerin der Griechen beibehalten[2]), aber die Handlung ist so viel reicher geworden, dass auch hier Heras Hülfe nicht mehr die frühere Bedeutung hat; auch werden ihr Wesen und ihr Charakter in einer Weise gezeichnet, dass sie nicht geeignet erscheint, im Mittelpunkt der epischen Handlung zu stehen. Wohl ist sie die mächtigste der Göttinnen[3]): der Olymp erbebt, wenn sie auf ihrem Thron sich bewegt[4]). Oft heisst sie *πότνια*[5]). Aber diesen Zügen stehen andere gegenüber, die ihnen zwar nicht geradezu widersprechen, aber sie doch wesentlich einschränken. Ihr Verhältnis zu Zeus ist allerdings wahrscheinlich das einer Durchschnittsehe des heroischen Zeitalters mit seiner Kebsenwirtschaft, sicherlich aber nicht das einer Idealehe, wie sie doch bei der Ehegöttin vorausgesetzt werden könnte und wie sie die Dichter bei verschiedenen menschlichen Ehepaaren, z. B. bei Hektor und Andromache, Alkinoos und Arete, Odysseus und Penelope in mancherlei Abstufungen so schön zu schildern wissen. Sie ist eifersüchtig auf die Nebenfrauen, voll Tücke gegen deren

---

[1]) Ap. Rh. 1_{14} nennt die Göttin Pelasgis; Dion. *P.* 534 spricht von dem *Πελασγίδος ἕδρανον Ἥρης* in Samos, und bei Nonn *D* 47_{534} ordnet die *Πελασγιὰς Ἥρη* die argivischen Scharen. Es ist aber sehr zw., ob in diesen Bezeichnungen sich letzte Spuren verschollener thessalischer Kulte erhalten haben.

[2]) Sie hat das Heer gegen Priamos zusammengebracht, *Δ* 27 ff; sie gibt dem Achilleus den guten Rat, die Kriegsversammlung zu berufen (*Α* 55); als die Achaier in Not sind, beredet sie sich mit Athena (*Ε* 711 ff.; *Θ* 352 ff.; *Υ* 114 wird auch Poseidon hinzugezogen), ihnen zu helfen. In der Götterversammlung (*Θ* 461 ff.) tritt sie für die Griechen ein; wahrscheinlich zu ihrem Schutz schickt sie (*Σ* 239) Helios in den Okeanos. Sie hemmt durch Nebel die Flucht der Troer (*Φ* 6), und als Xanthos Achilleus bedroht, trägt sie Hephaistos auf, ihn zu verbrennen (*Φ* 330 ff.). Auf der Rückfahrt rettet sie Agamemnon vor dem Schiffbruch (*δ* 513). Die Troer sind ihr verhasst (*Σ* 367), auch Hektor (*Θ* 198); Zeus meint höhnisch, sie wolle den Priamos und sein Geschlecht roh fressen (*Δ* 35 ff.). Von den Griechen liebt sie am meisten Agamemnon und Achilleus (*Α* 195): ersteren natürlich mit Rücksicht auf ihren wenigstens vom Epos angenommenen Kult in Mykene (*Δ* 52), Achilleus wegen der alten Kultbeziehungen zu Thetis *[370₈]*, auf die das Epos auch durch die Sage hinweist, dass Hera die Thetis erzogen und einem sterblichen Manne vermählt habe (*Ω* 60).

[3]) *θεάων ἀρίστη*, *Σ* 364.

[4]) *Θ* 199.

[5]) *Α* 551; 568; *Δ* 50; *Θ* 198; 218; 471; *Ν* 826; *Ξ* 159; 197; 222; 263; 300; 329; *Ο* 34; 49; 83; 100; 149; *Π* 439; *Σ* 239; 357; 360; *Τ* 106; *Υ* 309; *δ* 513; Hsd. *Θ* 11; Hom.

Kinder, z. B. gegen Herakles[1]) und Artemis[2]); durch Ränke sucht sie eine Stellung zu behaupten, die durch legitime Mittel einzunehmen ihr versagt ist. So wird sie dem Gatten immer verhasster; er überhäuft sie mit Schmähworten[3]), die sie unziemlich erwidert[4]). Hündisch blickend[5]) nennt sie, eines ihrer gewöhnlichsten Beiworte verdrehend, ihr eigener Sohn Hephaistos, Ursache alles Streites und Zwistes unter den Göttern die von ihr geschlagene Artemis[6]). Aber nicht bloss Scheltworte und Schmähungen bringt ihr unbändiger Sinn ihr ein: als sie den Sturm gegen Herakles erregt, wird sie mit goldener Fessel gebunden und, zwei Ambose an den Beinen, in den Wolken aufgehängt[7]). Natürlich sind nicht alle diese Züge vom Epos frei erfunden: manche haben wir schon als Reste älterer Mythen kennen gelernt. Eine strenge strafende Göttin ist Hera von Anfang an gewesen. Aber allerdings würden diese Züge schwerlich in derselben Tendenz zusammengefasst worden sein, wären nicht bestimmte starke Anregungen zu dieser Umgestaltung des Wesens der Göttin noch dazu gekommen. Wenn nicht alles täuscht, ist einer der Ausgangspunkte die jüngere Heraklessage gewesen. Schon in der argivischen Sagenform hatte der Held um und durch Hera und zu deren Ruhm gelitten, war freilich am Schluss auch durch sie verklärt worden; trat nun in den zahlreichen Gemeinden, wo die Heraklessage weiter gepflegt wurde, dieser letztere Gesichtspunkt zurück, so musste Hera die Rolle einer bösen Stiefmutter übernehmen. Es scheint, als habe diese Entwickelung in den kleinasiatischen Niederlassungen von Argos begonnen, die überhaupt nach dem Ruin ihrer Mutterstadt auffallend schnell die überkommenen Überlieferungen umgestalteten: wenigstens ist das koische Abenteuer des Herakles[8]) in der Litteratur das erste, in dem der veränderte Charakter Heras deutlich hervortritt. In der Doris wurde auch ein zweiter Mythos umgeformt, der für die neue Auffassung der Göttin wichtig wurde: die Iosage. Der argivische Dichter, der wenigstens ihre äussere Gestalt geschaffen hat[9]),

---

h 2_{131}; $_{154}$; $_{170}$; $_{175}$.

1) S. o. *[188_{13}; 480_1 ff.]*.

2) Diese wird mit ihren eigenen Pfeilen von Hera geprügelt, Φ 489 ff.

3) Z. B. Θ 483 *οὐ σέο κύντερον ἄλλο*, vgl. *Α* 519 f. Eine Anrede des Göttervaters an sie ist *δαιμονίη* (*Α* 561; *Δ* 31 u. s. w.), wogegen sie ihn gern mit den Worten *αἰνότατε Κρονίδη* (*Α* 552; *Δ* 25; Θ 462; Ξ 330; *Π* 440; Σ 361) zurecht weist.

4) Unnachgiebig, schwer zu ertragen heisst sie E 892, immer widerspenstig Θ 408; vgl. *Α* 519 ff.

5) Σ 396.

6) Φ 513.

7) *Ο* 18—30 *[1125_5]*.

8) *Ο* 18 ff.

9) Die Ueberlieferung und Litteratur über die Iosage ist o. *[168_3]* gesammelt; hinzugekommen sind Bakchyl. 18 Bl. = 19 K. und ein Aufsatz von Eitrem, Philol. LVIII 1899 451—461 über die Sagengestalt des Kallim., Ov. und Val. Fl. Die argivische Form, die sich doch ohne Frage schon weit von der alten Legende entfernte, ist aus der Legende nicht in allen Punkten sicher zu rekonstruieren, namentlich das Verhältnis zur boiotischen Sagenform ist dunkel. Wenn Maass, *Aesch. suppl.* XXV m. R. annimmt, dass diese im *Aigimios* (Hsd. *fr.* 3 ff. Rz.), dagegen die argivische Sage in den *κατάλογοι* (Apd. 2_5) dargestellt war, so lehrt dies doch, da der erstere Bericht nur notdürftig, der zweite fast gar nicht bekannt ist, nichts über das Verhältnis der Sagen. Wahrscheinlich gibt aber der *Aigimios* die spätere Ueberlieferung von Theben wieder, das die Sage dieser Ahnfrau seines Kadmos gewiss gepflegt und dabei wahrscheinlich die argivische, die von ihr abgeleitete rhodische und die ältere euboiische Sage verbunden hat: in Theben ist Io T. der Asopostochter Hismene (*Aigim. fr.* 5) geworden. Schon der euboiischen Sage gehören an die Liebe des Zeus, die Bewachung durch Argos *[59_{14}]* — die aber wahrscheinlich nicht durch Heras Eifersucht motiviert war — und die Geburt des Kindes, das wahrscheinlich bereits Epaphos

hatte wahrscheinlich die Heroine — wie Herakles durch Leiden — von dem Fluche, der der Verletzung des Eherechtes folgt, geläutert werden und schliesslich die Gnade der strengen Göttin finden lassen. Die Rhodier, die Io nach ihren Niederlassungen in Syrien und Ägypten[1]) führten, wobei sie an die wahrscheinlich schon innerhalb der boiotischen Kultur erfolgte Ausgleichung des Epaphos mit Adonis und Osiris anknüpften[2]), haben dadurch, dass sie die schliessliche Versöhnung Heras unterdrückten, Epaphos durch Heras Tücke fallen liessen und damit zugleich einen Aufstandsversuch Heras und der Titanen gegen Zeus verbanden[3]), den ursprünglichen Charakter der Göttin in dieser Sage ganz umgestaltet. Einmal in den bekanntesten Sagen festgestellt, ist dann der Zug der Bosheit nach und nach in die übrigen Sagen übertragen. So erklärt sich, dass Hera Semele, Dionysos und seine Pflegerin Io, Leto und die Letoiden u. s. w. hasst und grausame Mittel anwendet, ihre Rachgier zu befriedigen.

Diese jüngere Umgestaltung der Vorstellungen von Hera hat nun begreiflicherweise der Kultus nicht mitgemacht; und so zeigt sich bei dieser Göttin — und dadurch unterscheidet sie sich von den meisten anderen Gestalten des Olympos — ein gewisser, natürlich äusserlich ausgeglichener und als solcher nicht empfundener Widerspruch zwischen dem

---

hiess; es wurde in Euboia selbst geboren *[59_{11}]*. Berichtete diese Legende schon von Wanderungen Ios, so gingen diese wahrscheinlich nach den euboiischen Besitzungen im Westen, wo das ionische Meer vielleicht wirklich (vgl. Aisch. *Prom.* 840) nach einem Ioheiligtum heisst. Für die argivische Sage kann dieser später fast verschollene Zug, der die argivische Heroine in die von Pheidon eroberten Länder führte, mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden; nicht ganz unmöglich ist es, dass der argivische Dichter Io landeinwärts über Dodona (Aisch. *Prom.* 830 ff.) nach Thrakien und dem Bosporus führte, wo Pheidon vielleicht Niederlassungen gegründet hatte. Zum Schluss machte die versöhnte Göttin Io zu ihrer Priesterin (Aisch. *hik.* 291; Apd. 2_5; *anon. de incred.*, ib. 15; bei Westermann, *Myth.* 324_{22}. Zu Hsd. *Ἰὼ καλλιθύεσσα· Καλλιθύεσσα ἐκαλεῖτο ἡ πρώτη ἱέρεια τῆς *Ἀθηνᾶς* vgl. Plut. *Daid. fr.* 10 *λέγεται δὲ Πείρας ὁ πρῶτος Ἀργολίδος Ἥρας ἱερὸν εἱσάμενος τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα Καλλιθυίαν ἱέρειαν καταστήσας* u. s. w. und die Angabe [Sch. *Arat.* 161], dass Kallithea, die erste argivische Herapriesterin, den Trochilos geboren) und nahm selbst ihren N. an *[183 f.]*. Natürlich war Io in Argos einer argivischen Genealogie eingefügt, und da hat die Angabe, dass sie T. des Peiren war (Hsd. *fr.* 4 Rz.; Akusil. *FHG* I 102_{16}), nicht nur die ältesten Zeugnisse (denn Inachos in der Beschreibung des amyklaiischen Thrones, Paus. III 18_{13}, ist nur Periegetenerklärung. Maass, *Aesch. suppl.* XXX), sondern auch die höhere innere Wahrscheinlichkeit für sich: er hat an der Danaide Peirene (Apd. 2_{16}) und an Argos' und Euadnes S. Peiras (Apd. 2_3 *[s. auch o.]*), oder Peirasos (Paus. II 16_1) gute Stützen. Die Späteren wussten aber mit seinem N. (der zu Perseus gehört *[132]*) nichts anzufangen, so gaben sie dem V. der argivischen Heroine aus eigener Erfindung bekannte argivische Namen wie Inachos (zuerst vielleicht Aisch. *Prom.* 589 *κόρη Ἰναχεία*; 705 *Ἰνάχειον σπέρμα*; Soph. *El.* 5; *fr.* 248; Hdt. 1_1 u. viele aa.), Iasos (Paus. II 16_1; StB. *Ἄργος* 112_{21} u. aa.) oder Arestor (*anon. incred.* 15 bei Westermann, *Myth.* 324_{22}), den Pherek. *FHG* I 74_{22} Vater des Argos Panoptes nannte.

[1]) Noch die argivische Sage scheint von den ägyptischen Nachkommen Ios nichts gewusst zu haben *[514_3]*. Wenn auch die Vermutung, dass das älteste Aegypten Euboia war *[16_1; 389_2]*, das Richtige treffen sollte, so reicht sie doch zur Erklärung der Beziehungen Ios zu dem Nilland keinesfalls aus. Kassiope, die Hyg. *f.* 149 von Epaphos M. der Libye nennt, stammt nicht aus Euboia, wie Maass, *Aesch. suppl.* XXIV glaubt

[2]) S. o. *[62_4]*.

[3]) Ohne Zweifel geht diese erst spät (Hyg. *f.* 150; Sch. Stat. *Th.* 2_4; myth. Vat. I 183) bezeugte Sage in ihrem Kern auf altrhodische Ueberlieferung zurück. In ihrer Tendenz steht die Sage sehr nahe, dass Hera mit Poseidon und Athena Zeus zu stürzen unternimmt, dass aber der Aufstand durch den von Thetis herbeigerufenen Aigaion besiegt wird *[1128_2]*. Bei Apd. 2_9 bittet Hera die Kureten, Epaphos unsichtbar zu machen, und diese werden dafür von Zeus vernichtet.

Bilde der Hera im Gottesdienst der historischen Zeit und dem, welches das Epos von ihr entwirft. Eben damit hängt jedenfalls zusammen, dass die Hera des Kultus sich überhaupt in der Periode, in der die Heldensage ihre zweite, endgültige Gestalt empfing, nicht mehr entwickelt hat. Denn mit hoher Wahrscheinlichkeit darf angenommen werden, dass der Kultus der Himmelskönigin, wie er später bestand, in allem Wesentlichen und namentlich in dem, worin er sich von dem alten Dienst der Göttin unterschied, bereits durch Pheidon festgestellt ist[1]). Dieser hatte von den mannichfachen Funktionen seiner Göttin eigentlich nur zwei, die obenein nach antiker Vorstellung nahe zusammenhängen, hervortreten lassen: ihre Funktion als Mondgöttin und als Göttin der Frauen. Der Mond war, wie wir gesehen haben, bereits in einer früheren Phase der Religionsgeschichte als Erscheinungsform der Göttin betrachtet worden: dass diese ursprünglich mystische Vorstellung jetzt wieder in den Vordergrund trat, hängt wohl mit dem eben damals von Vorderasien sich weithin verbreitenden Kult der Himmelskönigin[2]) zusammen. Wahrscheinlich haben die Argiver ihre Göttin als Mondgöttin unter dem Namen Io angerufen; die Schriftsteller, die Io als argivische Bezeichnung der Selene überliefern[3]), beziehen dies allerdings auf die Heroine; aber dies ist schwerlich richtig, viel wahrscheinlicher jedenfalls, dass die Argiver entweder diese nach dem gleichen Namen der Göttin, deren Priesterin sie war, genannt sein oder aber die Göttin nach ihrer Aussöhnung mit der Unglücklichen deren Namen haben annehmen lassen. Als Mondgöttin wie in Argos ist Hera noch in einigen unmittelbar von dort beeinflussten Kultstätten nachzuweisen, z. B. in Nemea[4]) und Sikyon[5]), später ist diese Seite

---

[1]) Argos, wohin der Tyrann den Sitz seiner Herrschaft verlegte und zu dessen Gebiet seitdem das Heraion gehörte, ist nicht allein allezeit Hauptkultstätte der Göttin (*Ἥρας δῶμα θεοπρεπές*, Pind. *N* 10_{2}) gewesen, die davon *Ἀργεία* (*Δ* 8; Eur. *Rhes.* 264; *fr.* 23; vgl. o. *[182₉]*), *Ἀργολίς* (Nonn. *D* 47_{555}), *ἐν Ἄργει* (Eur. *IT* 213), *Ἰναχίς* (Nonn. *D* 48_{4}) heisst, sondern es werden auch die meisten übrigen grossen Herakultstätten ausdrücklich auf Argos zurückgeführt; z. B. Samos (wo u. a. die *Ἰπνουντίς* oder *Ἰπνουσία*, StB. *Ἰπνοῦς* 335_{19}, und *Ἰμβρασίη* [?Nikandr. *ἀλ.* 619; Ap. Rh. 1_{187}] verehrt wurden) teils durch die Sage von Eurystheus' T. Admete (Menod. bei Athen. XV 12 672ab *[291₄]*, teils durch die Argonautensage (Paus. VII 4_{4}), Sparta (das *Δ* 52 zu den Lieblingstädten der Göttin gerechnet wird) durch den Kultnamen *Ἀργεία* *[158₅]*, ebenso Kos (Paton-Hicks 38_{6}), Pharygai *[98₈]* durch eine eigene Sage. Es kann aber ferner nicht bezweifelt werden, dass auch die berühmte Hera von Olympia (vgl. o. *[149]*; ob sich *Ὀλυμπία*, Arstph. *ὄρν.* 1731, *Ὀλυμπιάς*, Nonn. *D* 7_{128} auf die Kultstätte beziehe, ist zw.), die Hera von Nemea *[188]*, Sikyon und die korinthische *Ἀκραία* *[128]* von Argos stark beeinflusst sind.

[2]) S. u. *[§ 300]*. Urania heisst Hera z. B. auf der koischen Inschr. *bull. corr. hell.* V 1881 229 f. n. 19, Paton-Hicks 62; *Caelestis regia* nennt sie Stat. *Th.* 10_{918}. Oft wird sie Königin oder Gebieterin genannt, nicht bloss im Kult (Diels, Sib. Bl. 53 zu 52_{1}; vgl. o. *[1082 zu 1081₃]*), sondern auch in der Litteratur, z. B. *βασίλεα θεῶν*, Pind. *N* 1_{39}; *βασίλεια* auf einer Versinschr. von Sikinos, *CIG* II S. 1083 *add.* 2447 (= Kaibel *ep.* 268)$_{8}$; S. 1086 *add.* 2465c; Nonn. *D* 8_{207}; *ἀθανάτων βασίλεια*, Hom. *h* 12_{2}; *Ὀλυμπιὰς βασιλείη*, *Phoron. fr.* 4; *μεγιστοάνασσα*, Bakchyl. 18 (19 K.)$_{21}$; *παμβασίλεια*, Ap. Rh. 4_{382}; Orph. *h* 16_{2}; $_{9}$; *Κοίρανος*, Nonn. *D* 31_{102}; *δεσπότις*, Kallim. *h* 4_{239}; Nonn. 44_{175}; *regina dearum*, Apul. *met.* 6_{4}; *πάντων γὰρ κρατέεις μούνη πάντεσσί τ' ἀνάσσεις*, Orph. *h* 16_{7}; *regina deum*, V*A* 1_{9}; $_{46}$; Ov. *M* 2_{512}; *F* 6_{37} u. s. w. Ihr Scepter wird öfters hervorgehoben (*σκαπτοῦχος* unbekannter Lyriker, *PLG* III[4] 718 87_{1}; vgl. Myth. Vat. III 4_{5}); die Künstler haben es ihr oft in die Hand gegeben, z. B. Polyklet, Paus. II 17_{4}. Die Königin der Götter ist auch *regnorum dea*, Myth. Vat. III 4_{6}.

[3]) S. o. *[184₁]*.

[4]) O. *[S. 188]*.

[5]) O. *[S. 128]*.

der Göttin fast ganz vergessen worden, obwohl Selene für alle Zeiten die Züge der argivischen Hera getragen hat[1]); erst die neuere Forschung hat die Beziehungen der Göttin zum Gestirn der Nacht aufgedeckt[2]). — Mit dem Monde brachte bekanntlich das Altertum das weibliche Geschlechtsleben zusammen. Als Ausgangspunkt dieser Vorstellung betrachtet man vielleicht mit Recht die vermeintliche Beobachtung eines Zusammenhanges zwischen den Katamenien und den Mondphasen; jedenfalls wählte man als Hochzeitstage gern Neumonde[3]) und rief Selene zum Schutze der Wöchnerinnen an[4]). So ist auch Hera — und diese Seite ist später entschieden am meisten, ja fast allein ausgebildet — Schützerin der Frauen. Die in Frauenkrankheiten als Heilmittel üblichen Pflanzen stehen in ihrer Fürsorge. Insbesondere aber werden die kreisenden Frauen ihrem Schutz empfohlen[5]): in dieser Eigenschaft wird Hera der Eileithyia gleichgesetzt[6]), die aber doch auch von ihr differenziert werden kann und dann gewöhnlich ihre Tochter heisst[7]). Wahrscheinlich als Geburtsgöttin hat die bildende Kunst Hera mit Fackel[8]) und Schere[9]) dargestellt. Die Philosophie hat diese Funktion der Göttin verallgemeinert und sie als *παντογενέθλος* gefeiert[10]). Hera sorgt aber auch für die Ernährung der Kinder, die mit ihrer Hülfe zur Welt gebracht sind; wahrscheinlich an diese Seite der Göttin knüpfen die Legenden an, die von Heras Ammen[11]) oder auch davon erzählen, dass Hera selbst Ammendienste verrichtete[12]). Überhaupt ist Hera wie Iuno[13]) die Göttin der Ehe, was ebenfalls mit ihrer Funktion

[1]) Vgl. o. *[184_4 f.]* und dazu o. *[381_5]*.

[2]) Bes. Roscher, Iuno u. Hera als Mondgöttinnen *comm. phil. scr. semin. phil. reg. Lips. sod.*, Leipz. 1874 S. 213—236; Iuno u. Hera, Leipz. 1875.

[3]) Roscher, Iuno und Hera 33.

[4]) *ὠκυτόκος Σελάνα*, Timoth. *PLG* III[4] 620 (Plut. *qu. conv.* III 10_3, wo Artemis Locheia und Eileithyia der Selene gleichgestellt werden; *qu. Rom.* 77).

[5]) Welcker, Kl. Schr. III 199. Vgl. o. *[860_5]*. Ebenso war bekanntlich Iuno Geburtshelferin. Vgl. Myth. Vat. III 4_3 *Iuno coniugiis et partubus praeesse dicitur.*

[6]) Hsch. *Εἰληθυίας . . . ὁ ποιητὴς* (*Π* 187 *μογοστόκος Εἰλείθυια*?) *δὲ ἑνικῶς· Ἥρα ἐν Ἄργει.* Ein *τέμενος Ἥρας Εἰλειθυίας* wird auf einer Inschrift aus Thorikos (Keil, Philol. XXIII 1866 619) erwähnt. Schwerlich ist Hera *Ἐλεία* (nach Hsch. *s v* in Kypros; in Kos nach Paton-Hicks 38_6 *Ἥρα Ἀργεία, Ἐλεία Βασίλεια*) als Eileithyia zu denken.

[7]) Hsd. *Θ* 922; Olen und 'Kreter' bei Paus. I 18_5; Pind. *N* 7_1 ff. *Ἐλείθυια πάρεδρε Μοιρᾶν βαθυφρόνων παῖ μεγαλοσθενέος, ἄκουσον, Ἥρας, γενέτειρα τέκνων*; Apd 1_{13}. Dass Libertas bei Hyg. *f. prooem.* S. 30 Bu. Eileithyia wiedergeben soll, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich. In der Mehrzahl nennt schon *Λ* 270 die *μογοστόκοι Εἰλείθυιαι Ἥρης θυγατέρες*; vgl. Krinag. *AP* VI 244_1.

[8]) Overbeck, Km. II ii 19 (Vb.). Mit der Fackel erscheint Iuno bisweilen auf den 'Viergöttersteinen', E. Krüger, Bonner Jb. CIV 1899 59. Eine Fackel trug Eileithyia in Aigion, Paus. VII 23_6.

[9]) Suid. *Ἥρα.* Wahrscheinlich bezieht sich die Schere auf die *ὀμφαλητομία* (vgl Soran. *γυν.* I xxvi 80 S. 249 R. u. aa.), s. Welcker, Kl. Schr. III 199_{37}; 551; Götterl. I 372; Overbeck, Km. II ii 34.

[10]) Orph. *h* 16_4 f. mit der Begründung *χωρὶς γὰρ σέθεν οὐδὲν ὅλως ζωῆς φύσιν ἔγνω.* Ebd. $_3$ wird dies mit der Bedeutung der Hera als *ἀήρ [1125_4]* entsprechend der weit verbreiteten Vorstellung, dass die Seele luftartig sei *[442_3 f.]*, in Verbindung gesetzt. *Αἰτία γενέσεως* heisst Hera, Sch. Pind. *O* 6_{149}.

[11]) Ueber Makris s. Plut. *Daid. fr.* 3; Sch. *B* 535 AD; über Euboia, Prosymna Akraia o. *[183_8]*. Auch Samos hatte vielleicht solche Mythen; vgl. Apul. *met.* 6_4 von der Insel *querulo partu vagituque et alimonia tua gloriatur.* — Als Erzieherinnen galten nach Olen bei Paus. II 13_3 die Horen. Doch erzählte man auch von männlichen Pflegern. Ein solcher sollte in Stymphalos Temenos gewesen sein, Paus. VIII 22_2; eine seltsame Ueberlieferung liegt der Deutung des Myth. Vat. III 4_1 zu Grunde: *Iuno Neptuni alumna, quia secundum physicam spissus aer ex marino humore conficitur.*

[12]) Wer von Heras Milch trinkt, wird unsterblich, (Erat.) *Katast.* 44. Ueb. Herakl. s. o. *[452_1; 1123_3]*, über Thetis als Heras Pflegling o. *[663]*.

[13]) V *A* 4_{59} *Iunoni ante omnis, cui vincla iugalia curae.* Der Hera Gamelia, Zygia u. s. w.

als Mondgöttin in Zusammenhang gebracht zu sein scheint: man fasste nämlich die *σύνοδος* von Sonne und Mond ebenso wie Heras *ἱερὸς γάμος* mit Zeus[1]) als Prototyp der irdischen Ehe[2]). So ward Hera als Gamelia[3]), Gamostolos[4]), Teleia[5]), Zygia[6]) u. s. w.[7]) an manchen Stellen verehrt; bei Hochzeiten wurde sie angerufen und erhielt Weihgaben[8]). Die Göttin der Vermählten selbst als Vermählte zu feiern, lag sehr nahe: mindestens schon in Argos und dann an zahlreichen Kultstätten wurde im Anschluss an weit ältere Überlieferungen die heilige Hochzeit der Göttin gefeiert[9]). Der allgemeinen Entwickelung der Religion folgend, hatte sich der alte

entsprach Iuno Pronuba, vgl. Varro Serv. V *A* 4_{59}: Ov. *h* 6_{43}; *M* 6_{428}; 9_{763} u. aa.

[1]) Z. B. Dionys. Hal. *rhet.* 2_{2}; vgl. Diod. 5_{73}.

[2]) Sch. Hsd. *ἐ κ ή* 784; vgl. o. *[938 zu 937₂]*.

[3]) Plut. *Daid.* 3; Arstd. 1 S. 9 Ddf.; Stob. *ekl.* II 6_{8} S. 18 M.; Schol. Pind. *O* 6_{149}. Nach Plut. *coni. praec.* 27 wird der *Γαμηλία* die Galle nicht mitgeopfert.

[4]) Peisandr. Sch. Eur. *Phoin.* 1760.

[5]) Z. B. in Stymphalos, Paus. VIII 22_{2}; Megalopolis, ebd. 31_{9}; Plataiai, ebd. IX 2_{7} *[s. o. 83]*; Erythrai, o. *[927₆]*. Vgl. Aisch. *fr.* 383 N.²; Arstph. *Θεσμ.* 973 b (*κλῇδας γάμου φυλάττει*); Kallim. *fr.* 20; Krinag. *AP* VI 244_{1}; Diod. Sic. 5_{73} (neben *Ζεὺς Τέλειος*). Bräute opfern nach Poll. 3_{38} ausser der Artemis und den Moiren der Hera Teleia. Ueb. ihr Eingreifen in der Oidipussage s. o. *[520₆]*.

[6]) Sappho *fr.* 133; Panyas. *fr.* 20; Ap. Rh. 4_{96}; Kaibel *ep.* 243 b_{22}; Inschr. v. Perg. II 324_{16}; Anton. Thall. *AP* VII 188_{4}; Nonn. 4_{323}; 32_{57}; $_{74}$; Mus. 275. Uebertreibend sagt Apul. *met.* 6_{4} *cunctus Oriens Zygiam veneratur.* Dion. Halik. *arch.* 2_{2} erklärt den N. *ἀπὸ τοῦ ζευγνύναι τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι.* Neben *Ζυγία* findet sich auch *Συζυγία* (Sch. *Δ* 609 AD [Kallim. *fr.* 20 Schn. S. 130]; Poll. 3_{38}); der argivische N. *Ζευξιδία* wird vom *EM s v* 409_{28} ff. auf das beim Pflügen gebrauchte Rindergespann bezogen.

[7]) Johanssen, GGA 1890 766 fasst als Ehegöttin die von Hsch. *s v* genannte *Πύ[ν]να· Ἥρα.* Doch ist das zw.

[8]) Archil. *fr.* 18. Ueb. die parische Hera als Ehegöttin vgl. O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 218.

[9]) Für folgende Kultstätten ist ein solches Fest überliefert oder aus dem Mythos unmittelbar zu erschliessen: a) Athen, Menandr. *Μέθη* Athen. VI 42 S. 243 a; *FHG* IV 162_{11}; Hsch. Phot. *ἱερ. γάμ.*; Hsch. *Γαμηλιών· ὁ* <ζ> *τῶν μηνῶν, Ἥρας ἱερός.* Vgl. o. *[938 zu 937₂]*; gegen die Zweifel von Preller-Robert I 165_{2} s. Mommsen, Feste der St. Ath. 382. b) Kithairon *[o. 83₇]* Vgl. Schoemann, Altert. II¹ 1859 458; Frazer, *Golden bough* I 100 ff., der die heutigen Maibäume vergleicht; Gertrud Godden, Zs. f. Volksk. III 1893 88, die zu dem Verbrennen der Bilder eine bulgarische Parallele gefunden haben will. c) und d) Elymnion und Ocha auf Euboia *[o. 59₁₅ f.; 749₆; 1123₁]*. Head *h n* 303 u. aa. beziehen auf den Herakult des Ocha die karystischen Mzz. mit Kuh, Kalb und Stier. e) u. f) Thornax und Pron *[1124₉]*. g) Kreta, Diod. 5_{72}. In Hierapytna vielleicht *Ἡρόχια*, *CIG* 2556_{37} *[749₆]*. h) Samos, Varro bei Lactant. I 17_{8}; Aug *c d* VI 7_{3}; Lobeck, *Agl.* 606. Hierzu kommen wahrscheinlich i) das Lakinion, wenn die o. *[S. 421]* beschriebene Dichtung in Kroton mit Benutzung der Legende vom benachbarten Heraheiligtum entstanden ist, und k) das offenbar griechische Kulte nachahmende Falerii, wenn Roscher, Iuno u. Hera 65_{193} dies m. R. aus der Sage folgert, dass eine Ziege Hera mitten im Walde verraten habe (Ov. *a* III 13_{19}). Aber gewiss ist auch damit der Kreis dieser Riten noch lange nicht umschrieben. Die Kline in dem Heraion zu Plataiai (Thukyd. III 68_{3}) hat einst doch wohl für den *ἱερὸς γάμος* gedient, dasselbe ist also auch trotz Reichel, Vorhell. Götterc. 19 für die Klinen in Argos (Paus. II 17_{3}), dessen Heraien eben das Hochzeitsfest der Göttin gewesen zu sein scheinen, und für Olympia (Paus. V 20_{1}) nicht unwahrscheinlich, obgleich natürlich Götterbetten auch zu manchen anderen Zwecken verwendet werden konnten; vgl. z. B. über das Bett der Artemis o. *[731₂]* und über die Kline der Athena Alea Paus. III 47_{2}. — Der Beinamen Parthenos oder Parthenia (Pind. *O* 6_{88}), den der Sch. $_{149}$ durch *θαλαμία* wiedergibt, wird sich nicht bloss in Euboia, Samos *[291₃ ff.]*, das danach Parthenia genannt wurde (Kallim. *h* 4_{49}; Varro Lact. I 17_{8}; StB. *Σάμος* 553_{15}; vgl. den samischen Fl. *Παρθένιος*, der vielleicht mit Rücksicht auf den *ἵμερος* des bräutlichen Paares *Ἴμβρασος* hiess *[752₃]*), und in Argos, sondern auch in Stymphalos *[195₁₇]* auf die Hochzeit bezogen haben; der Mythos vom Kanathos, in dessen Fluten Hera wieder Jungfrau geworden sein soll *[65₆]*, mag an eine Legende anknüpfen, nach der die Göttin entweder vor oder nach (vgl. die Sage von einem Quelle zwischen Euphrat und Tigris, der nach dem Bade der Hera duften soll, Ail. *n a* 12_{30}) der Brautnacht sich in dem Flusse gebadet habe. Auch Hera Teleia u. s. w. ward oft wohl nicht allein als Göttin der neu Vermählten, sondern zugleich selbst,

Kommunionszauber zu einer prunkvollen Prozession entwickelt. Ja es war frühe die physische Bedeutung jenes rohen Rituals so vergessen, dass die Dichtung, die hier offenbar der Kultvorstellung folgt, gerade die ethische Seite des ehelichen Lebens in den Vordergrund stellt[1]).

Die bildende Kunst hat zwar natürlich die von den Dichtern gegebenen Andeutungen über das Aussehen der Göttin und ihre Haltung benutzt, sie also z. B. als eine schöne[2]), reife[3]) Frau, öfters thronend[4]), dargestellt und ihr nicht selten das *κρήδεμνον* gegeben[5]); im übrigen ist sie aber, soweit sie für den Kult schuf, so wenig als dieser der Entwickelung der Heragestalt in der jüngsten Phase des heroischen Gesanges gefolgt[6]). Diese zum Teil negativen und beinahe ganz selbstverständlichen Ergebnisse sind aber auch fast das einzige Sichere, was wir über die Bildung des Heraideals in der bildenden Kunst wissen. Wohl werden in der antiken Litteratur zahlreiche Heradarstellungen von berühmten Meistern erwähnt: so haben, um nur einige zu nennen, in der archaischen Zeit Smilis[7]), in der Blütezeit Polykletos[8]), Kallimachos[9]), Alkamenes[10]), Praxi-

---

wie am Kithairon, als neu vermählte Göttin gefeiert. — Ueber Lesbos s. o. *[1127₁]*.

[1]) Ueber die Oidipussage s. o. *[520₆]*.

[2]) Vgl. z. B. Hom. *h* 12_{2} *ὑπείροχον εἶδος ἔχουσαν*. Vgl. Arnob. 4_{22}; Mart. Cap. 2_{149}. Vorausgesetzt wird Heras Schönheit natürlich im Mythos vom Parisurteil; in der Ixion- und Endymionsage *[o. 1019₁; 1124₁₆ f.]*, die freilich umgedeutet sind, ist es höchste Lust, in Heras Armen zu ruhen.

[3]) Bei Frauen von 30 Jahren sind weisse Arme oft besonders schön. Heras gewöhnliches Beiwort *λευκώλενος* (*A* 55; 195; 208; 572; 595; *E* 711; 755; 767; 775; 784; *Θ* 350; 381; *Ξ* 277; *O* 78; 92; 130; *T* 407; *Y* 112; *Φ* 377; 418; 434; 512; *Ω* 55; Hom. *h* 3_{8}; 18_{8}; 34_{7}; Hsd. *Θ* 314; Orph. *A* 774; Nonn. *D* 4_{19}; 15_{240}), das Nonn. *D* 32_{80} frei zu *ἀγλαόπηχυς* abwandelt, passt also gut zu dem Gesamtbilde, wenn es auch von Haus aus eine andere, uns unbekannte Beziehung haben kann.

[4]) *Ἥρα χρυσόθρονος*, *A* 611; *Ξ* 153; *O* 5; Hom. *h* 2_{127}; 12_{1}; Pind. *N* 1_{37}; Pallad. *AP* IX 165_{5}; Nonn. *D* 5_{134}. — *Ἥρα ἀργυρόθρονος*, Sapph. *fr.* 133_{8}. Sitzend stellte die Göttin bereits das nach Paus II 17_{5} älteste argivische, angeblich ursprünglich tirynthische Schnitzbild dar, das dem Peirasos (dieser N. ist nach Kaibel, GGN 1901 504 auch bei Plut. *Daed. fr.* 9 Bern [10] einzusetzen) zugeschrieben wurde, ebenso die — vielleicht in Pheidons Auftrag — für das Heraion in Olympia gefertigte Statue, Paus. V 17_{1}. Auch die spätere argivische Kultstatue des Polyklet sass *[A. 8]*. — Heras Thron scheint eine besondere, uns unbekannte Bedeutung gehabt zu haben; auf einen goldenen Thronsessel wird sie von Hephaistos mit unsichtbaren Fesseln gebunden.

[5]) Heras *κρήδεμνον* z. B. *Ξ* 184 erwähnt. Seltsam bezieht Myth. Vat. III 4_{5} das verhüllte Haupt der Göttin auf die Verhüllung der Schätze.

[6]) In der farnesischen 'Hera' wollte Overbeck früher die eifersüchtige, maulende Göttin erkennen; aber das hat Brunn, Götterideale 14 f. widerlegt und Overbeck selbst (Km. II ii 197_{47}) fallen lassen.

[7]) Für die alte *σανίς* (Kallim. *fr.* 105; Aethlios *FHG* IV 287_{1}) von Samos oder neben sie schuf Smilis (d. h. griech. Uebersetzung von *Σκέλμις*; vgl. thrak. *σκάλμη* *[884₂; § 308]*, v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXIX 1894 245; vgl. aber auch Kaibel, GGN 1901 503. Zum Aigineten macht Paus. V 17_{1} ihn, weil man Gestalten mit geschlossenen Beinen der aiginetischen Kunst zuschrieb, Furtwängler, Mw. 720 ff.) wahrscheinlich ein *simulacrum in habitu nubentis figuratum* (Varro bei Lact. I 17_{8}; vgl. Olympichos, Klem. Alex. *protr.* IV 47 S. 41 Po.; *FHG* IV 466; Overbeck, Schriftqu. 340—344; Km. II ii 12—16). Anderes o. *[291₃]*.

[8]) Berühmtes Goldelfenbeinbild in Argos, das die Göttin thronend zeigte: Str. VIII 6_{10} 372; Paus. II 17_{4}; vgl. Lukian. *somn.* 8; Parmenion *APl* 4_{216}; Mart. 10_{89}; Max. Tyr. *diss.* XIV 6 S. 260 R.; Overbeck, Schriftqu. 932 ff.; Km. II ii 41; Furtwängler, Mw. 413; 442; Waldstein, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 30—44 *pl.* II f.; Lechat, *Rev. ét. gr.* XIV 1901 436; Mahler, Polykl. u. seine Sch. 97.

[9]) *νυμφευομένη* in Plataiai, Paus. IX 2_{7}; Overbeck, Km. II ii 52 f.

[10]) Im Tempel auf dem Wege von Athen nach dem Phaleron, Paus. I 1_{5}. Die von Paus. selbst durch *φασίν* und *καθὰ λέγουσιν* als bedenklich bezeichnete Angabe, dass ein Kultbild des Alkamenes in einem von Mardonios zerstörten Tempel stand, hat in neuerer Zeit zu vielen unsicheren Vermutungen Anlass gegeben. So vergleicht z. B. Reisch

teles[1]), Pythodoros[2]) und in späterer Zeit Baton[3]), Polykles[4]), Dionysios[5]) berühmte Bildwerke unserer Göttin geschaffen. Ferner sind eine Reihe von Werken meist der dekorativen Kunst erhalten, welche Hera in mythischen Aktionen, z. B. in der Versammlung der zwölf Götter[6]), beim Parisurteil[7]), im Gigantenkampf[8]) oder bei der heiligen Hochzeit mit Zeus[9]) darstellen. Endlich fehlt es auch nicht ganz an solchen Werken der höheren Kunst, die sicher die Vorstellung wiedergeben, welche die archaische Periode[10]) oder die Blütezeit[11]) von Hera hatte; dagegen sind freilich weit zahlreichere, darunter eben die, nach denen man sich die Idealgestalt unserer Göttin in der klassischen Zeit vorzustellen pflegt, wie die Iuno Farnese[12]), Barberini[13]),

---

Eran. Vindob. 17 f. die auf dem attischen Urkundenrlf, Arch. Ztg. XXXV 1877 xv$_1$, erhaltene und die von Puchstein, Arch. Jb. V 1890 90 f. besprochene pergamenische Gestalt; vgl. aber Furtwängler, Denkschr. Ba AW LXVII (Abh. XX) 1897 539. Ueb. eine Vermutung E. Petersens s. u. *[1137 zu 1136$_{13}$]*.

[1]) a) In Plataiai Hera Teleia, Paus. IX 2$_7$; Furtwängler, Mw. 137 denkt an den älteren Künstler d. N., einen jüngeren Zeitgenossen des Pheidias; vgl. auch u. *[A.$_{11}$; 1137$_2$]*. b) Mantineia, Sitzbild, Paus. VIII 9$_3$.

[2]) In Koroneia *ἄγαλμα ἀρχαῖον . . . φέρει δὲ ἐπὶ τῇ χειρὶ Σειρῆνας*, Paus. IX 34$_3$.

[3]) Im Concordiatempel zu Rom, Plin. *n h* 34$_{73}$.

[4]) u. [5]) Im römischen Iunotempel, Plin. *n h* 36$_{35}$.

[6]) S. o. *[1098$_1$]*.

[7]) S. o. *[663 ff.]*.

[8]) M. Mayer, Gig. u. Tit. 328—332; 405 u. ö.

[9]) Vgl. Poulez, *Choix de vas. peints* zu *T.* 1; Farnell, *Cults of Gr. stud.* I 209. Ob der ursprüngliche *ἱερὸς γάμος* oder die Idascene gemeint sei, ist natürlich schwer zu entscheiden. Sicher auf die erstere sind das archaistische Rlf. der albanischen Ara (Welcker, AD II S. 15 T. I), auf der der Hochzeitszug der Götter und Göttinnen dargestellt ist, wahrscheinlich auch (trotz K. O. Müller, Kl. Schr. II 478; Benndorf, Met. v. Selin. S. 55) die selinuntische Metope (Met. v. Sel. T. 7), ferner die Metope von Phigaleia (Sauer, Ber. SGW 1895 230) und vielleicht (trotz Welcker, Arch. Ztg. XVII 1865 56 ff.; Alte Denkm. IV 95 ff.; Sauer a. a. O.; s. dagegen Helbig, *Ann. d. i.* XXXVI 1864 270—282; Förster, Hochz. des Z. u. der Hera S. 35; Overbeck, Km. II$_{II}$ 177 ff.) das berühmte Wb. aus der *casa Omerica*, Inghirami, *Gal. Omer.* II S. 35 ff. T. CXXXI; *Mus. Borb.* II 1825 T. 59; R. Rochette, *Ch. de peint.* 1; Helbig, Camp. Wgm. 34$_{714}$) zu beziehen. — Die sf. (selten rf.) Vbb., die eine Anzahl von Göttern — Apollon leierspielend, Artemis (Hegemone?), Hermes (Pompaios?), Poseidon, Dionysos; nicht Zeus und Hera — hinter einem auf dem Wagen fahrenden Brautpaar zeigen, stellen wahrscheinlich nicht die Hochzeit des Götterkönigspaares, sondern (Jahn, Arch. Aufs. 94; Overbeck, Km. II$_{II}$ 168) eine menschliche Hochzeit dar, bei der die Götter als Brautführer mitwirken; vgl. üb. die Frage auch M. Laurent, *Ἐφ. ἀρχ.* 1901 191. — Obscöne Darstellungen der heiligen Hochzeit soll es in Argos (vgl. Klem. *hom.* V 18 II S. 188 Mi. *Χρύσιππος ἐν ταῖς ἐρωτικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ τῆς ἐν Ἄργει εἰκόνος μέμνηται πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον*) und in Samos (Orig. *Kels.* IV 48 540 [Mi. IX S. 1105] *Χρύσιππος . . . παρερμηνεύει γραφὴν τὴν ἐν Σάμῳ, ἐν ᾗ ἀρρητοποιοῦσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο· λέγει γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν, . . . ὅτι τοὺς σπερματικοὺς λόγους τοῦ θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων. Ὕλη γὰρ ἡ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμον γραφῇ ἡ Ἥρα.* Vgl. Lobeck, *Agl.* 606) gegeben haben.

[10]) Aus Olympia besitzen wir einen Kopf aus Kalkstein (Olympia III$_1$; Roscher, ML I 2118), der nach Treu S. 3 dem VI. oder allenfalls dem ausgehenden VII. Jh. entstammt und vielleicht zu der thronenden Kultstatue des Heraions (Paus. V 17$_1$, wo *ἁπλᾶ* gewiss nicht zu ändern ist) gehört.

[11]) Z. B. aus Argos, Waldstein, *Excav. of the Amer. school of Ath.* S. 8—13 T. IV f.; *Amer. Journ.* VIII 1893 199 ff. T. IX (angeblich der H. Farnese *[u. A.$_{12}$]* nächst verwandt); am athen. Niketempel, Furtwängler, Mw. 219; in der Mittelgruppe des östlichen Parthenongiebels, Overbeck, Km. II$_{II}$ 39; Furtwängler, Mw. 244; 247 f. — Die Mzz. mehrerer Städte (z. B. Tarent, Greenwell, *Num. chron.* III XVII 1897 270, Lampsakos, *num. chr.* III XVI 1896 42, Plataiai, Overbeck, Km. II$_{II}$ Münztafel II 10 ff.; Head *h n* 294) zeigen Herabilder; das plataiische wird gewöhnlich auf die Statue des Praxiteles *[A.$_1$]* zurückgeführt, doch ist das sehr zw.

[12]) *Mon. d. i.* VIII 1. Nach Conze's Vorgang hat namentlich Furtwängler, Mw. 76 f. diesen schönen Kopf in Neapel für eine Artemis erklärt. Vgl. über sie Farnell, *Cults of Gr. st.* I 225 ff.

[13]) Die Statuen dieses Typus zerfallen in zwei durch die Gewandung und durch die entgegengesetzte Stellung der Arme und Beine geschiedene Serien, zwischen denen sich aber mehrere Uebergangsformen finden.

Ludovisi[1]) in ihrer Bedeutung angezweifelt worden. Aber auch wenn wir von diesem letzteren Zweifel absehen, so ist doch die Aufgabe, die der Archäologie gewöhnlich gestellt wird, eine Brücke zwischen den in der Litteratur genannten und den erhaltenen Bildwerken zu schlagen, bisher noch kaum in einem einzigen Fall mit einiger Sicherheit gelöst[2]). Ja, es ist meines Erachtens das unerfreuliche Schlussergebnis der sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchungen über die schon vor mehr als einem Menschenalter gestellte und beantwortete Frage nach der Entstehung des Heraideals kein anderes, als dass diese Frage mit den bisherigen Mitteln überhaupt nicht beantwortet werden kann.

3. Poseidon.

Hymnen: Hom. *h* 22 (vgl. *ep.* 6); (Arion) *PLG* III⁴ 79 ff.; Simon. *fr.* 21 ff.; Arstph. *Inn.* 551 ff.; Moiro (Myro) Eust. *B* 711 S. 327₁₁; vgl. Susemihl, Gr. Litter. I 381₂₇. — Prosalitteratur: Korn. *c* 22 S. 122—131 Os.: Arstd. *or.* 3 S. 39—46 Ddf.; Myth. Vatic. III 5; Fulgent. 1₂. Neuere Untersuchungen: Émeric David, *Neptune, recherch. sur ce dieu, sur son culte et sur les principaux monuments, qui le représentent*, Paris 1839; Gerhard, Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon, Abh. BAW 1850 159—198; de Maury, *Hist. d. rel.* I 83—96; 272; 415—424 — Kunstmythologie: *Él. céram.* III 3—96 *pl.* I—XXXVI a; Gerhard, AV I 41—54 x ff.; Fröhner, *Not. sculpt. ant.*² 1875 76 ff.; Helbig, Wgm. S. 49 f.; Conze, Götter u. Heroengest. S. 15 ff.; Overbeck, Km. II ii 209—406; Wieseler, Zur Km. des Poseidon, GGN 1877 42—51.

293. Im Gegensatz zu Hera und noch mehr zu Zeus gehörte Poseidon zu den in der boiotischen[3]) Kultur vorzugsweise verehrten Gottheiten;

Zu der ersten gehören z. B. die ehemalige Barberinische Kolossalstatue in der Rotunde des Vatikan (Overbeck, Km. II ii 56 f.; Atl. XIV 21), die dem Typus den N. gegeben hat, und als schönstes Exemplar die Iuno Borghese im Museum Jacobsen (Furtwängler, Mw. 742); da eine für eine Iuno Pronuba gehaltene Gestalt auf dem Skph. von Monticelli diesem Typus nahe steht, hat Overbeck a. a. O. ihn für Hera in Anspruch genommen, wogegen er den in ebenfalls zahlreichen Repliken vorhandenen zweiten (ebd. 117; 461 f.) zu dem u. a. die sogenannte Iuno Regina des capitolinischen Museums gehört, wegen der Aehnlichkeit der linken Frauengestalt auf dem eleusinischen Rlf. für Demeter hält. Petersen, Röm. Mitt. IV 1889 65—74 führt den Typus auf Alkamenes' Hera zurück; Furtwängler, Mw. 117 stimmt hinsichtlich des Künstlers zu, möchte aber nicht versichern, dass die Statue gerade eine Hera sei. Nach Ruhland, Eleus. Göttinnen 18 f. ist auf dem Rlf. des Staatsvertrags zwischen Athen und Samos, der den Ausgangspunkt für Petersens Kombination bildet, zur Darstellung der samischen Göttin ein eleusinischer Demetertypus benutzt.

[1]) Furtwängler, Mw. 557 hält sie für eine Dame des claudischen Hauses, die sich, mit Benutzung eines praxitelischen Vorbilds als Fortuna, Ceres oder dergl. habe darstellen lassen. — Nach Friederichs-Wolters 1272 ist der Typus eine athenische Neuschöpfung frühestens des IV. Jh.'s gegenüber dem polykletischen Typus.

[2]) So hat sich namentlich über die Frage, ob die strenge Iuno Farnese oder die elegantere, aber ebenfalls majestätische Ludovisi den polykletischen Typus wiedergebe, ein lebhafter Streit erhoben, der sich freilich erledigt, wenn keiner von beiden Köpfen eine Hera darstellt. Iuno Ludovisi wurde lange Zeit allgemein als eine Kopie von Polykletos' Kultbild angesehen und ist als solche auch von Overbeck, *Ann. d. i.* XXXVI 1864 297 ff.; Km. II ii 71 ff. wieder in Anspruch genommen worden; dagegen traten für Iuno Farnese ein Brunn, *Bull. d. i.* 1846 122—128; Götterideale 1—15; vgl. Heydemann, *Bull. d. i.* 1868 39 f.; Friederichs, Bausteine I 107 u. 252 (der die Ludovisi in das IV. Jh. setzt *[A. 1]*); Helbig, *Ann. d. i.* XLI 1869 145 (der zwischen die Farnese und die Ludovisi die von ihm *mon. d. i.* IX 1 herausgegebene, sich mehr als die Farnese der irdischen Sphäre nähernde Iuno Castellani setzt). — Die Iuno Barberini führt Overbeck, Km. II ii 53 ff. auf die plataiische Hera des Praxiteles zurück.

[3]) *ἄναξ Βοιωτέ* nennt Kor. *fr.* 1 den Poseidon. Seine Bedeutung in der kretischen Kultur ist zw. In Phalasarna wurde er später, vielleicht mit Diktynna (Head *h n* 402), verehrt; Hauptgott war er nach Ausweis der Mzz (Head *h n* 405) in Rhaukos. In dem Gebiet von Lampaia (Lappa) erwähnte Skyl. 47 einen Fluss Messapos (Mein. Messapios); der Gott, dessen N. in dem des Flusses fortlebt, ist in Boiotien dem Poseidon gleichgestellt worden *[68₁₄ ff.; vgl. u. 1144₂]*; das könnte frei-

Boiotien selbst heisst vermutlich nach dem Stierposeidon[1]) (S. 71). Seine Kultgenossin war Demeter[2]): die Paarung ist der kretischen des Zeus und der Europa, welche letztere in Boiotien der Demeter gleichgesetzt wird, nachgebildet, hat aber einen anderen Sinn erhalten. Denn der Ortsdämon galt wahrscheinlich als ein in den Höhlungen der Erde hausender stierförmiger Dämon, der, wie der N. 'Brüllstätte'[3]) zeigt, sich durch unterirdisches Gebrüll vernehmbar machte[4]). Parallelen zu diesen

---

lich eine nachträgliche Verschmelzung sein. In Messapeai (StB. *s v* 447_7) in Lakonien wird Zeus Messap(e)eus (Paus. III 20_3) verehrt.

[1]) Nicht nach einem 'niedrigen Ausläufer der Volkslegende' (Welcker, Götterl. II 674) nimmt Poseidon *virgine in Aeolia* Stiergestalt an, Ov. *M* 6_{115}. — Vgl. Poseidon Taureios (Hsd. *A* 104; Hsch. *ταῦρος*), nach dem das Poseidonfest *Ταύρεια* (Hsch. *Ταυρία*) genannt ist. In Ephesos heissen, wohl nach dem Gott, die weinschenkenden Jünglinge beim Poseidonfest *Ταῦροι*, Athen. X 25 425c; Hsch. *Ταῦροι*; vgl. M. Mayer, Arch. Jb. VII 1892 77. Als Stiergott ist wohl auch der *Ἑλικώνιος* [74_{10}; 273_{14}] zu fassen. Auf Mzz. ist der Stier oft Poseidons Wappentier; vgl. z. B. Head *h n* 67. Auf einem Stier reitend stellt ihn ein sf. Vb. (Overbeck, Km. II II 213 BB) dar. Er hat den kretischen Stier, den Herakles (Paus. I 27_9) bändigte, und den, welcher dem Hippolytos Verderben brachte [606_6], gesendet. Stiere werden daher vorzugsweise dem Poseidon geopfert (schwarze *διὰ τὴν χροιὰν τοῦ πελάγους*, Korn. 22 S. 124 Os.); darauf ist wohl auch (mit Str. VIII 7_2 384) *Υ* 403 zu beziehen: an die *Taurokathapsia* (s. o. [326_{29}]; vgl. M. Mayer, Arch. Jb. VII 1892 73 ff. und die Inschr. bei Prellwitz, *Dial. Thess.* 2_8; Hoffmann, Gr. Dial. II 28_{19}; Kern, *Inscr. Thess. ind. sch.*, Rost. 1899/1900 III u. IV S. 7) dachte Welcker, Götterl. II 675 nicht wahrscheinlich; doch ist es immerhin möglich, dass auch dieser spätere Sport, bei dem ein Reiter auf einen gejagten Stier überzuspringen und ihn so zu Falle zu bringen suchte (vgl. Heliod. 10_{30}; Philipp. *AP* IX 543 u. die Mzz. von Larisa, V. Jh., Head *h n* 254), an einen im Poseidonkult geübten Zauber anknüpft. Anders urteilt freilich Bechtel, GGN 1890 34 ff., der unter Berufung auf den koischen Opferkalender (Dittenberger, *Syll.* II² 617_{12}), unter Vergleichung der athenischen Dipolieia und eines iguvinischen Ritus den Kultus als eigentlich dem Zeus Polieus geltend bezeichnet.

[2]) Von dieser Verbindung haben sich manche Spuren erhalten, z. B. in Lakiadai (mit Athena, Paus. I 37_2), Onchestos [75_3], Anthedon, am Tilphossion [69], in Oichalia [66; 456_3], am Dotion, in Didyma [120_2], in Tenea (s. o. [508_8]; nach der von Wroth, *Num. chr.* III XVIII 1898 102_7 veröffentlichten späten Mz. wurde hier auch Dionysos verehrt), am Alesion bei Mantineia [o. 199], in Phigaleia (Paus. VIII 42_1), Thelpusa [200_7 ff.], Mykonos [A. 3] und vielleicht in Byzanz (Mz., *Greek coins of Brit. Mus. Thr.* S. 95_{25} f.; vgl. 107_2). Endlich ist daran zu erinnern, dass nach *EM* 548_9 (aus einem Kommentar zu Lykophr. 1392) *Κυρήτα* (*Κυρῖτα* Lykophr.) *παρὰ Κνιδίοις ἡ Δημήτηρ παρὰ τὸ κυρίαν εἶναι τοῦ ζῆν*, auf Rhodos aber Poseidon *Κυρήτειος* (*bull. corr. hell.* V 1881 337; *IGI* I 705_{22}) verehrt ward. Eine indirekte Spur der alten Kultverbindung Poseidons mit Demeter sind die in dem Dienst der letzteren üblichen Wettlaufspiele (vgl. die halikarnassische Demeter *Ἐνδρομώ* [oder *ἐν δρόμῳ*], Hsch. [s. auch Newton, *Discover.* 325 ff.]; zum eleusinischen Dolichos [50_{11}] ist zu vergleichen Dulichios, Triptolemos' S., der Eponym von Dulichion, StB. *s v* 237_1, und Telesidromos, der Held des eleusinischen Stadions, v. Prott, Herm. XXIV 1899 251, der m. R. den delphischen *Εὔδρομος* vergleicht). Hervorgegangen u. a. wahrscheinlich aus dem Bestreben, das dämonische Ross festzustellen, sind diese Wettspiele früh ein ritterlicher Sport geworden, der sich im Demeterdienst öfters auch ohne erkennbare Verbindung mit Poseidon gehalten hat. — Zahlreich sind die Spuren dieser Verbindung auch im Mythos (Pelops- [o. 657], Peleus- [1142_1], Euphemossage [1167_9 ff.]). — Die im Vorstehenden angeführten Paredroi, Athena und Dionysos, sind sekundär oder wenigstens nicht typisch; charakteristisch für diesen Kreis sind dagegen Helios und Apollon.

[3]) Mykalessos (Poseidon? Sch. *B* 498 BL leitet den N. von dem Brüllen der Gorgonen ab; Perseus, der Ueberwinder von Poseidons Gem. Medusa soll in Karien das Heiligt. des Zeus Mykaleus gestiftet haben; vgl. o. [71]), Mykale (Poseidon Helikonios) und Mykonos (Poseidon Phykios mit Demeter Chloe (Dittenberger, *Syll.* 615_9; vgl. o. [235_{15} f.]) sind von dem *μυκητάς* (Korn. 22 S. 124 Os.) nicht zu trennen [vgl. 70 f.]; Fick, Bezzenb., Beitr. XVI 1890 283 deutet freilich *Μυκάλη* als 'Spitze'. Noch in der Heldendichtung ist Poseidon der Brüller geblieben; *Ξ* 148 schreit er wie 9—10 000 Männer. Als Toser charakterisieren ihn viele Beiwörter, wie *βαρύκτυπος* (Hsd. *Θ* 818; Pind. *O* 1_{72}), *ἐρίκτυπος* (Hsd. *Θ* 441; 456; 930), *ἐρισφάραγος* (Hom. *h* 3_{187}), *ἁλίδουπος* (Orph. *h* 17_4) oder *ἁλίγδουπος* (Opp. *hal.* 5_{423}) mit Beziehung auf die tosende Brandung.

[4]) Ueber die verwandte Gestalt des

Vorstellungen finden wir in anderen Kulten der boiotischen Kultur, innerhalb deren unser Gott an manchen Kultstätten dem Hades nicht fern gestanden haben kann[1]); vollends der Brüller Poseidon ist auch später nicht vergessen worden. Nach dem Glauben der alten Boioter waren es vermutlich Poseidon und Demeter, die Bodenerschütterungen[2]) bewirkten:

Geryones s. o. *[459$_{1}$]*. — Nach einer in Ostasien weitverbreiteten Vorstellung verursacht ein Stier die Erdbeben, jedoch als Träger der Erde, Lasch, Arch. f. Rlw. V 1902 374 ff.

[1]) Die Paredrie Hades-Athena von Koroneia *[o. 77$_{1}$]* entspricht der gewöhnlichen von Poseidon und Athena. Nahe verwandt sind die Kulte der benachbarten Kultstätten vom Alalkomenion und Tilphossion; hier steht im Poseidonkult der Nekromant Teiresias. Auch diese Gestalt ist ohne Frage alt: der Mythos von Teiresias' Verwandlung hat an der eines anderen poseidonischen Helden, des Kaineus, eine offenbare Parallele *[199$_{6}$]*. Auf Nekromantie sind wohl auch das dem Poseidon und der Ge gemeinsame Orakel in Delphoi, von dem die *Eumolpia* (Paus. X 5$_{3}$) sprach, und vielleicht auch die Kultstätte des Poseidon Prophantos (Lykophr. 522; in Thurioi nach Tz. z. d. St.; vgl. Bouché Leclercq, *Hist. de la div.* II 368$_{3}$) zu beziehen; Welcker, Götterl. II 685 denkt freilich an Witterungszeichen, die man dem Meer entnahm. Endlich bezeichnen den Herrn der Erdtiefe vielleicht der lesbische Kultnamen Mychios (*IGI* II 484$_{13}$; vgl. die Erinyes *Μύχιαι [767$_{3}$]*) und ursprünglich der wahrscheinlich formelhafte Ausdruck *κοίρανος γαίης* (*AP* VI 70$_{1}$).

[2]) Auch später noch erscheint Poseidon oft als Erderschütterer; es gehn darauf folgende, teils dem Kult, teils der Poesie entstammende Kultnamen: 1) *ἐννοσίδας* (Pind. *P* 4$_{33}$; $_{173}$; Jo. Schmidt, Zs. f. vgl. Sprf. XXV 1881 145; Schulze, *Qu. ep.* 160) u. *ἐννοσίγαιος* (*Θ* 440; *I* 362; *M* 27; *N* 43; 59; 677; *Ξ* 135; 355; 510; *O* 184; 218; 222; *Y* 20; 310; *Φ* 462; *Ψ* 584; *ε* 423; *ζ* 326; *λ* 102; 241; *ν* 140; Hsd. *Θ* 818; 930; *ἀσπ.* 104; *fr.* 142; Hom. *h* 22$_{4}$; *ep.* 6$_{1}$; Nikandr. *al.* 172; Qu. Sm. 3$_{787}$; 5$_{89}$; 14$_{543}$; Nonn. *D* 11$_{271}$; 13$_{57}$; Orph. *A* 1367; Iuv. 10$_{182}$); 2) *ἐνοσίχθων* (*H* 445; *Θ* 208; *Λ* 751; *N* 10; 34; 65; 89; 215; 231; 554; *Ξ* 150; 384; *O* 41; 205; *Y* 13; 63; 132; 291; 318; 330; 405; *Φ* 287; 435; *α* 74; *γ* 6; *ε* 282; 339; 366; *η* 35; 56; 271; *ϑ* 354; *ι* 283; 525; *λ* 252; *μ* 107; *ν* 125; 146; 159; 162; Hsd. *ἐ κ ἡ* 667; *fr.* 33$_{2}$; Orph. *fr.* 160$_{3}$) (nicht mit Recht deutet Göbel, Zs. f. österr. Gymn. XXVII 1876 250 diese drei Namen als 'die Erde nässend'); 3) *Ἐρεχϑεύς [25$_{10}$]*, im Altertum dem *Ἐριχϑόνιος* fälschlich gleichgestellt, was viele Neuere, noch Sauer, Sogen. Thes. 57: 128 und selbst v. Wilamowitz-Möllendorff, Arist. u. Ath. II 128, verführt hat: 4) *σεισίχϑων* (Pind. *I* 1$_{52}$; Bakch. 17[16]$_{58}$; 18[17]$_{21}$; Orph. *A* 345; *fr.* 2$_{2}$ u. aa.). Wahrscheinlich gehört hierher auch **ἐλελίχϑων* (Pind. *P* 6$_{50}$). Vgl. auch Hom. *h* 22$_{2}$ *γαίης κινητῆρ*; Pind. *I* 4$_{19}$ = 3$_{37}$ *κινητὴρ γᾶς*; Soph. *Trach.* 502 *τινάκτωρ γαίας*, Arstph. *νεφ.* 568 *γῆς τε καὶ ἁλμυρᾶς ϑαλάσσης ἄγριον μοχλευτήν*. Erdbeben werden dem Poseidon zugeschrieben (*Y* 57; Xenoph. *Hell.* III 3$_{2}$; Orph. *fr.* 2$_{2}$; $_{46}$); wenn er vom Berg herabschreitet, erbebt Berg und Wald (*N* 18 f.); nach Artemid. 2$_{38}$ bedeutet sein Erscheinen im Traum Erdbeben (oder Regen). — Im einzelnen galt namentlich das Erdbeben, das Thessalien entwässert haben sollte, als sein Werk: als Spalter der thessalischen Berge nennt ihn Claud. 35$_{179}$ ff.; Lytai (StB. *s v* 423$_{13}$), wo Poseidon Lytaios (Bakchyl. 18$_{21}$) verehrt wurde, sollte heissen *διὰ τὸ λῦσαι τὰ Τέμπη Ποσειδῶνα καὶ σκεδάσαι τὸ ἀπὸ κατακλυσμοῦ ὕδωρ*. Der im Tempethal verehrte P. Petraios (Pind. *P* 4$_{138}$), dem die *Πετραῖα* (vgl. Bakchyl. 14$_{20}$) gefeiert wurden, ward wenigstens von einem Teil der Ueberlieferung (Sch. Pind. *P* 4$_{246}$) auf diese Entwässerung des Landes bezogen (vgl. auch Hdt. 7$_{129}$); andere brachten ihn mit der Erzeugung des Rosses *[1160$_{2}$]* in Verbindung. — Natürlich galt der Erderschütterer zugleich als Erdhalter; *πνεῦμα διὰ γῆς καὶ ϑαλάττης ἰόν, οἰκονομοῦν αὐτῶν τὴν στάσιν καὶ ἁρμονίαν* nennt ihn Max. Tyr. 10$_{8}$ *[vgl. 1114$_{3}$]*, vielleicht zugleich an die physikalische Vorstellung von der Entstehung der Erdbeben durch eingeschlossene Gase (Arsttl. *met.* II 8 365b$_{31}$; [Arsttl.] *mund.* 4 395b$_{18}$) denkend; Geber der Sicherheit (vgl. *Ἀσφάλιος [1157$_{5}$ ff.]* heisst er bei Heliod. 6$_{7}$, bei Erdbeben wird er angerufen (Xenoph. *Hell.* IV 7$_{4}$), *ἕδρανα γῆς σώζοις* wird er bei Orph. *h* 17$_{9}$ gebeten; die Grundmauern sind ihm geweiht (Myth. Vat. III 10$_{3}$), er heisst *Ἑδραῖος* (Patara, *Journ. Hell. stud.* X 1889 81), *ϑεμελιοῦχος* (Korn. 22 S. 125), *ῥιζοῦχος* (Kallim. *fr.* 285, schwerlich = *frugum dator* oder *generis auctor*). Auch der N. *δαμασίχϑων* (Bakchyl. 16[15]$_{19}$) ist wohl auf die Bändigung der empörten Erde zu beziehen, und auch der im Kult von Athen (*CIA* III 276), Therapne (Xenoph. *Hell.* VI 5$_{30}$; Paus. III 20$_{2}$; vgl. *IGA* 79$_{9}$; Hsch. *Γαιήοχος*) und Thera (Inschr. s. Hiller v. Gärtringen, Arch. Anz. 1899 183), sowie oft in der Litteratur (*I* 183: *N* 43; 59; 125; 677; *Ξ* 355; *O* 222; *Y* 34; *Ψ* 584; *α* 68; *γ* 55; *ϑ* 322; 350; *ι* 528; Hom. *h* 3$_{187}$; 22$_{6}$; Hsd. *Θ* 15; Arion *fr.* 1$_{3}$; Pind. *O* 1$_{25}$; 13$_{80}$; *P* 4$_{33}$; *I* 7$_{38}$; Aisch. *sept.* 310; Soph. *OK* 1072; Orph. *h* 17$_{1}$; *Argon.* 1367; *fr.* 2$_{6}$; Korn. *c.* 22 S. 125 Os.) bezeugte N. *Γαιήοχος* (*Γαιάοχος*; *Γεήοχος*; *Γεοῦχος*,

wahrscheinlich dichtete man, die Göttin erwehre sich der gewaltsamen Umarmung des Gottes, wenn die Erde bebe. Auch hier ist ein kretischer Zeusmythos frei nachgebildet worden: der Mythos von der Überwältigung der Wolkenfrau durch den Sturmriesen. Wiederum ist hier in das gegebene Bild ein anderer Sinn gelegt worden, doch scheint in diesem Fall sich eine Spur davon zu finden, dass man auch den alten in ihm verstehen konnte. Denn eine Abwandlung des Paares von Mykalessos sind Peleus und (Thesmo)thetis, welche letztere ebenso wie später Poseidon sich zur Seegottheit entwickelt hat: wenn der Sturm über das Meer hinfegt und die aufgeregten Wogen mannichfache Gestalt vor dem Auge des ängstlichen Schiffers annehmen, dann schien die Meerfrau der Umarmung des 'Schüttlers' zu erliegen. Denn nicht durchaus war der Unhold an die Tiefen des Bodens gebannt. Von ihrem stierförmigen Gott glaubten wahrscheinlich schon die alten Boioter, dass er, Entsetzen verbreitend, aus der Tiefe emporsteige — das scheinen die späteren Mythen anzudeuten, in denen Poseidon einen verderblichen Stier sendet —; daneben muss freilich der Glaube bestanden haben, dass die aus der Erde aufsteigenden Dämonen vielmehr Kinder des in der Tiefe hausenden Gottes seien.

In anderer Gestalt und ursprünglich wohl auch in anderer Verbindung finden wir den Erderschütterer am Tilphossion[1]) und wahrscheinlich in Onchestos[2]). Das Dröhnen der Erdtiefe wurde hier als das Wiehern eines rossförmigen Gottes empfunden; die vergewaltigte Göttin hiess am Tilphossion Erinys die 'Zürnende' (wie sich auch für Poseidon mehrere Kultbezeichnungen dieses Sinnes, *Ὀδυσσεύς*[3]), *Ἐνιπεύς*[4]), erschliessen lassen), konnte aber auch,

Hsch.) ist schon im Altertum gewöhnlich als Erdhalter gedeutet worden (z. B. von Korn. 22 S. 125 Os.; Sch. *N* 43 D). Trotz der in mehr als einer Beziehung auffälligen Form *Γαιάϝοχος*, *IGA* 79, die nach Jo. Schmidt, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 456 vielleicht nachträglich durch *ϝέχω* (pamphyl., *IGA* 505_{24} *ϝεχέτω*) beeinflusst ist, dürfte diese Ableitung richtig sein; die Uebersetzung 'Wagenfroh' (Sch. *N* 125 D; *Ψ* 584 D; Sch. u. *EM* [222_{6} ff.] *s. v. Γαιήοχος*; Bekker, *An. Gr.* I 229_{8}) ist sicher falsch; aber auch 'der über die Erde Hinfahrende', wie viele Neuere (z. B. Göbel, Zs. f. österr. Gymn. XXVII 1876 241—252, mit Rücksicht auf die dahinziehende Wetterwolke) meinen, ist der N. wohl nicht zu übersetzen. — Zu *Γαιήοχος* stellt Welcker, Götterl. II 679 auch den kyrenischen *Ἀμφίβαιος* (Sch. [Tz.] Lyk. 749).

[1]) O. *[S. 78]*; über die arkadische Nachbildung o. *[S. 200_{8}]*. Dass Demeter aus Schreck über ihre eigene Missgestalt das Wasser der Styx schwarz färbte (Ptolem. Heph. 3 bei *myth. Gr.* 186_{9} ff.), ist nur ein müssiger Einfall; dass Orestes am Festtage der Erinys geboren sei (ebd. 188_{L}), könnte dagegen entfernt mit den arkadischen Orestessagen zusammenhängen und von einem Tragiker benutzt sein, um Orestes als der Erinys verfallen oder auch als vom Schicksal praedestinierten Rächer erscheinen zu lassen.

[2]) S. o. *[S. 75]*; der N. ist wahrscheinlich gleichbedeutend mit *Μίμας [745_{11}]*, doch vergleicht Ail. *v h* 12_{57} das Dröhnen des Sees dem Gebrüll eines Rindes. Ueber die Kultstatue des Poseidon in Onchestos auf Mz. von Haliartos nach Blanchet, *Rev. num.* III XIII 1895 S. 239. — Eine Spur der stutengestalteten Demeter erkennt S. Wide, Lak. Kulte 178 f. darin, dass auf einer lakonischen Inschrift eine Priesterin wahrscheinlich der Demeter und Kore *πῶλος* heisst. Vgl. Eitrem, *Vidensk. skr.* II 1902 114.

[3]) S. o. *[624_{4}]*. Die Namensübereinstimmung macht es wahrscheinlich, dass dem Mythos von Odysseus' Verwandlung in ein Ross (Ptolem. Heph. bei Phot. *bibl.* 150 a_{16}) sowie den o. *[625_{4}]* zusammengestellten Sagen ein alter Legendenzug zu Grunde liegt. Eitrem, *Vidensk. skr.* II 1902 6_{4} stellt nicht m. R. Odysseus dieser Züge wegen zu den Dioskuren.

[4]) Mit Unrecht vernachlässigen v. Holzinger und Ciaceri zu Lykophr. 722 die Angabe des Schol. (Tz.), dass Enipeus milesischer Kultnamen war. Der N. ist dem thessalischen, elischen (Str. VIII 3_{32} S. 356) und makedonischen Flusse nach dem Gotte gegeben. In der Tyro- (*λ* 238; Luk. *dial. mar.* 13; Nonn. *D* 8_{246}; 42_{120}; Nonn. Abb. *ad Greg. or. c. Iulian.* 2_{7} [XXXVI S. 1040 Mi.]; vgl. den etruskischen Spiegel, Jahn, Arch. Aufs. 147 ff.; Overbeck, Km. II II 347) und Iphi-

da die Identität des Mythos mit dem mykalessischen empfunden wurde, als Demeter bezeichnet werden. Es ist möglich, dass auch als Ross Poseidon auf die Erdoberfläche emporstieg[1]), gewöhnlich galt aber das verderbliche Wesen, das aus der Tiefe auftauchte, Ar(e)ion[2]) als von ihm gezeugt. — Der pferdegestaltige[3]) Poseidon begegnet noch in einer zweiten Verbindung, mit Medusa. Der Namen ist Kurzform zu Eurymedusa, entsprechend dem Poseidonnamen Eurymedon[4]), d. i. der 'weit Gebietende'. Sie ist eine Gorgo, d. h. Gorgopis, eine 'furchtbar Blickende'. So nannten die boiotischen und euboiischen Seefahrer wahrscheinlich die Blitze sprühende Wolke, die, den Mut der Schiffer lähmend, oft plötzlich am Himmel erscheint. Das alte Bild von der Überwältigung der Göttin hat also hier seinen ursprünglichen Sinn zurückerhalten; festgehalten hat es ihn auch in diesem Fall nicht. An die Stelle der finsteren Gewitterwolke ist die nächtliche Finsternis getreten, die drei Gorgonen sind die drei Nachtwachen geworden; wie vielleicht schon die Erinyslegende ist dieser Mythos nach dem Muster des mythischen Bildes von der Zeugung der himmlischen Zwillinge umgestaltet. — Die Gorgopis erinnert an Pallas Gorgopis. Die Heldensage hat die Tochter des Zeus ganz von der Gorgo getrennt, sie

---

medeiasage (Ov. *M* 6_{116}) leuchtet der Poseidon Enipeus noch durch. Enipeus ist nicht 'der Stösser' (Welcker, Götterl. II 679), sondern der Zürner *[S. 745_{19}]*.

[1]) Wenigstens Spuren dieser Vorstellung haben sich auch später erhalten. Er gilt als Zeuger oder Schöpfer des Rosses *[1160_2]*, als *κοιλωνύχων ἵππων πρύτανις*, Stesich. *fr.* 49; oft verschenkt er Pferde *[1161_2]*; als Wagenlenker wird er dargestellt (Him. *or.* 3_9); der Poseidon Hippios *[1156_{11}]* ersetzt gewiss meistens einen älteren Hippos (v. Wilamowitz-Möllendorff, Griech. Tragikerübs. II· 227_1. Wenn *Ψ* 584 Antilochos die Rosse anfassend bei seinem Ahnen Poseidon schwören soll, so ist doch wohl sein Numen nach der ursprünglichen Vorstellung in den Rossen gedacht. Nach Hippokr. *morb. sacr.* 2 (I S. 592 K.) lässt Poseidon Wahnsinnige wie Pferde wiehern: das weist auf eine Vorstellung, nach der der rossgestaltete Gott selbst in den Kranken gefahren ist. Dass Rheia dem Kronos nach Poseidons Geburt vorlügt, sie habe ein Ross geboren (arkadische Sage, Paus. VIII 8_2), sieht aus wie eine Erklärung eines unverständlich gewordenen pferdeförmigen Idols. Endlich ist daran zu erinnern, dass mehrere poseidonische Heroen von Stuten gesäugt werden *[o. 584_2]*.

[2]) Jedoch fehlt es nicht ganz an Spuren, die darauf führen, dass Ar(e)ion einst von Poseidon nicht getrennt war. Klement, Arion 46 will nachweisen, dass auf Tainaron ein Meergott Ar. verehrt wurde, der zum Heros herabsank und später mit dem Dichter ausgeglichen wurde. In Wahrheit sind auf Arion Züge der beiden nahe verwandten Götter von Tainaron, Apollon und Poseidon *[167_{17}]* übergegangen. Es ist deshalb auch nicht wahrscheinlich, was sonst wohl in Erwägung gezogen werden müsste, dass zwei Parallelsagen den Arion durch Ares und Erinys, den Pegasos aber durch Poseidon und Medusa erzeugt werden liessen und dass erst durch die Vermischung der beiden verwandten Sagen Poseidon V. Arions wurde. Jedenfalls müsste diese Ausgleichung in sehr alter Zeit stattgefunden haben. Vgl. auch u. *[A. 4]*. — Zu Ar. stellt Robert, *Mél.* Perrot 305 den N. *Ὄριϝον*, den auf einem kor. Vb. Achilleus' Ross führt.

[3]) Auch Medusa hatte ursprünglich Rossgestalt: so zeigen sie noch boiotische Gemmen und Rlfvasen. Vgl. de Ridder, *Bull. corr. hell.* XXII 1898 449; 453 ff.; v. Wilamowitz-Möllendorff, Gr. Trag. übers. II² 227; Hannig, *De Pegaso* 23—26.

[4]) Pind. *O* 8_{31}; Orph. *h* 17_{II6}. Korn. *c.* 22 S. 128 Os. nennt diesen N., den auch der V. von Poseidons Gattin Periboia, der M. des Nausithoos (*η* 56), trägt, neben *εὐρυβίας* (Pind. *O* 6_{58}; *P* 2_{12}; vgl. Eurybias, den S. des Poseidon und der Amphitrite, Eurybia, die M. des Pallas *[412_8]*, und *εὐρυβίης Τρίτων*, Hsd. *Θ* 931); auch an P. *Εὐρυκρείων, κρείων* (vgl. o. *[412_7]*; zu Kallim. *h* 4_{271} vgl. Odelberg, *Sacra Sicyon.* 23_{10}) ist zu erinnern. — Wie diese N. ist auch Eurymedon uralte Kultbezeichnung unseres Gottes; zum zweiten Bestandteil vgl. Soph. *fr.* 342; Mosch. *id.* 2_{149}; frei nachgebildet sind mehrere poetische Beinamen *ποντομέδων, ὑγρομέδων [1144_2]*; *Ἱππομέδων [1161_3], ναυμέδων [1158_4], ἁλιμέδων* (Arstph. *Θεσμ.* 322), *θαλασσομέδων* (Nonn. 21_{95}); vgl. *Λαομέδων [1146_2]* und die Verbindungen mit *μεδέων* (Hom. *ep.* 6_2; Arstph. *Ἱππ.* 559; Mosch. 2_{149}; *AP* VI 30_8). — Alle diese Uebereinstimmungen lassen es als sicher er-

zu deren Gegnerin gemacht, indem sie sie dem Perseus helfen liess; sie hat den Namen Gorgopis umgedeutet, indem sie der Pallas das Bild der Gorgo als Apotropaion gibt. In der boiotischen Kultur ist dagegen Pallas der Medusa gleichgesetzt gewesen. Schon ihr Namen beweist ihre Zugehörigkeit zu Poseidon; er ist von Peleus nicht zu trennen[1]). In Boiotien hiess ihr Kultgenosse wahrscheinlich Pallas; in dem Mythos, dass er der Pallas habe Gewalt anthun wollen, lebt die Erinnerung an die Überwältigung der Göttin — das gemeinsame Motiv der boiotischen Poseidonlegenden — noch fort. Freilich ist es vielleicht wieder modifiziert: vielleicht bezwang in der ursprünglichen Sage der Vater die Tochter wirklich[2]); die jungfräuliche Göttin musste sich dagegen des frevelhaften Freiers erwehrt haben. — Die Verbindung des Rossposeidon mit der Athena, die in vielen späteren Kulten fortlebt[3]), hat die Entwickelung des

---

scheinen, dass Poseidon seit alter Zeit zu Gorgo und damit in den hier besprochenen Kreis gehörte. Freilich stand Poseidon in der boiotischen Kultur dem Ares so nahe, dass dieser wahrscheinlich in der Erinys- und auch in der Gorgolegende statt seiner genannt werden konnte *[§ 301]*. Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 281 hat das richtig erkannt; aber er irrt mit der Behauptung, Poseidon sei erst nachträglich in diesen Kreis statt Ares eingetreten. Vgl. o. *[1141_2]*.

[1]) Peleus (*Πάλλας*) und *Παλλάς* sind der 'Schüttler' und die 'Schüttlerin' *[412]*. Letzterer N. wurde im Altertum (z. B. Myth. Vat. III 10_1) und wird von Neueren auf das Schwingen der Lanze bezogen; ursprünglich war wohl das Schütteln der Erde und vielleicht der Luft gemeint. — Die anderen vorgeschlagenen Ableitungen sind verfehlt. O. Keller, Lat. Volksetym. u. Verw. 1891 228 stellt *Παλλάς* zu פָּלַט 'retten', Lewy, Sem. Fremdw. 251 zu בַּעֲלַת 'Herrin', Froehde in Bezzenbergers Beitr. III 295 zu *Πολιάς*. Korn. 20 S. 110 Os. bringt den Namen mit dem Wort *πάλληξ* (*πάλλαξ*, *παλλακή*, *παλλακίς*) zusammen, das er von *πάλλω* ableitet und als 'jugendlich' deutet. Für den Zusammenhang von *παλλάς* und *πάλληξ*, den auch mehrere Neuere, z. B. Hartung, Rel. d. Gr. III 142, Hanssen, *Am. Journ. phil.* XIII 1892 439 und — zweifelnd, wie es scheint — noch Fick in Bezzenbergers Beitr. XXII 1896 125 angenommen haben, spricht, dass die Griechen die im ägyptischen Theben Unzucht treibende Priesterin *παλλάς* nannten *[915_5]*. Da jedoch *πάλληξ* u. s. w. im Griechischen nur die 'Kebse' bezeichnet und wahrscheinlich dem gleichbedeutenden phoinikischen פִּלֶּגֶשׁ entspricht, ist auch diese Ableitung zu verwerfen. — Nach Pallas heisst Pallene, Pellana *[1143 zu 1142_3]*; in Pellana bestand ein Athenakult (Paus. VII 27_2); ein altes Heiligtum der Göttin lag bei Pallene zwischen Athen und Marathon, wonach Athena *Παλληνίς* hiess, Eur. *Heraklid.* 849; 1031; Hdt. 1_{62}; Lykophr. 1261 mit v. Holzingers Anm.; vgl. auch o. *[413_1]*. Dass an diesen Orten Peleus oder Poseidon neben der Göttin stand, ist nicht bezeugt, aber doch nicht unmöglich. — Für die alte Verbindung von Poseidon und Pallas spricht auch Athena Onka, die zu dem 'wiehernden' *[1140_2]* Poseidon gehört.

[2]) S. u. *[§ 295]*.

[3]) Ueber das Erechtheion s. o. *[25_{10} ff.]*, über den athenischen Kolonos Hippios o. *[39_4 ff.]*, über Sunion, wo der grosse Tempel dem Poseidon (*Σουνιάρατος*, Arstph. *ἱππ.* 560; komisch verdreht zu *Σουνιέρακε* in der Vogelreligion, Arstph. *ὄρν.* 869) heilig war (Berl. phil. Wschr. XX 1900 1532), s. o. *[697_8]*. Für Westboiotien ist diese Kultgruppe aus einer alalkomenischen (Hippotes' T. Athenais gebiert von Alalkomeneus den Glaukopos, StB. *Ἀλαλκ.* 68_{17}; Ogyges, der V. der Alalkomeneia, Paus. IX 33_5, ist wahrscheinlich Poseidon, s. u. *[1144_1]*; den Sinn dieser Genealogien hat Müller, Orchom.[2] 208 nicht verstanden) und orchomenischen (Tritogeneia zeugt mit Poseidon den Minyas, Sch. Pind. *P* 4_{120}) Genealogie zu erschliessen. In Korinth steht Poseidon Damaios neben Athena Chalinitis *[s. o. 122_3; 132_7]*; in Sparta wurde auf dem Markt Asphalios neben Athena Agoraia (Paus. III 11_9), ausserdem Poseidon Hipposthenes nahe einer Athena (Paus. III 15_7. An die Axiopoinos denkt Wide 37, der offenbar die Sätze *ἔστι δὲ* bis *καλλίστη* . . ., für eine Parenthese hält und *πλησίον* auf den Anfang von § 6 zurückbezieht, was Hitzig-Bluemner für unmöglich zu halten scheinen) verehrt. Ueber die troizenische Sthenias s. u. *[1157_3]*, über Athena und Poseidons Geliebte Aithra o. *[191]*. In Pheneos steht Athena Tritonia neben Poseidon Hippios *[199_5]*, in Alea Athena Soteira neben Poseidon (Stiftung des Odysseus, Paus. VIII 44_4). Zw. ist die Kultverbindung für Megalopolis (Paus. VIII 31_7). Des N.'s *[s. u.]* wegen kommt Pella in Betracht, wo (allerdings junge) Mzz. beide Gottheiten zeigen (*Greek coins Brit. Mus.* 89). Ueber Thera s. o. *[246_{10}]*. In Kyrene, wohin der Kult von Thera gelangte, wird Poseidon Pel-

Poseidon noch nach einer anderen Seite hin entscheidend beeinflusst. Wahrscheinlich war schon in Boiotien Pallas der kretischen Göttin Trita¹) oder Tritogeneia, Trito gleichgesetzt worden. In Boiotien wurde diese Wetter- und Seegottheit teils unter diesem Namen, teils als Amphitrite

lanios (Hsch. *s v.*; Welcker, Götterl. II 680 erinnert nicht gut an Hsch. *πελλόν· φαιὸν χρῶμα*) verehrt; am tritonischen See opfern die Libyer (Hdt. 4_{188}) *τῇ Ἀθηναίῃ μάλιστα, μετὰ δὲ τῷ Τρίτωνι καὶ τῷ Ποσειδέωνι.* Ueber Rhodos s. Diod. 5_{55} u. o. *[266]*. Endlich gehört hierher die Genealogie (Mnaseas *FHG* III 149_{3}), nach der Okeanos' T. Koryphe dem Poseidon die Athena Hippia gebar. Es ergibt sich aus dieser Aufzählung 1) dass der Gott (Korinth, Sparta, Pheneos) oder die Göttin (Korinth; Geneal. d. Mnaseas) häufig mit Rossen in Verbindung gesetzt werden; 2) dass Athena in dieser Verbindung häufig (Alalkomenion, Orchomenos, Pheneos, Kyrene) Tritonia heisst; 3) dass wahrscheinlich *Πέλλα*, *Πελλάνιος* (Kyrene) zu Pallas zu stellen ist.

¹) Die Worte *Τριτα* (nach Hsch. *s v* alte Bezeichnung von Knossos), *Ἀμφιτρίτη* (über *Ἀμφιτρεῖτα* s. G. Meyer, Gr. Gramm.³ 182), *Τριτογένεια* (*Δ* 515; *γ* 378; Hsd. *Θ* 924; Arstph. *νεφ.* 989; *Λυσ.* 346; Qu. Sm. 1_{128}; $_{289}$; 7_{143}; 9_{484}; 12_{396}; 14_{547}; Nonn. *D* 5_{343}; 8_{80}; 24_{299}: Niket. *ἐπ. ϑ.* bei Westermann, *Myth. Gr.* 355; Studemund, *An. var.* I 289; 282 u.s.w.) — ebenso wie *Τριτογενής* (Hom. *h* 28_{4}; Arstph. *Ἱππ.* 1189; Kaibel *ep.* 751_{3}; 770_{2}; Agath. *AP* IX 153_{4}; XIV 93_{6}; Antip. *AP* VI 10_{1}) Athena bezeichnend, oft ohne dass diese genannt wird —, die Kurzformen *Τρίτων* (1) Gott, S. Poseidons und der Amphitrite; 2) Fl. a) in Boiotien, Str. IX 2_{18} 407; Paus. IX 33_{7}; Intp. Serv. *VA* 2_{171} u. aa. *[o. 77]*; b) in Thessalien, Sch. Ap. Rh. 1_{109}; c) in Kreta, Diod. 5_{72}; d) in Libyen, Hdt. 4_{178}; $_{180}$ u. aa.; e) Nil, Ap. Rh. 4_{269} m. Sch.), *Τριτώ* (Athena, *AP* VI 194_{1}), *Τριτωνίς* (a) See vom libyschen Triton gebildet = *Παλλαντίς*, Hsch. *Π.*; vgl. Ov. *M* 15_{356} *esse viros fama est in Hyperborea Pallene, qui soleant levibus velari corpora plumis, cum Tritoniacam novies subiere paludem*; b) libysche Insel vor dem Tritonfl., ? Skyl. 110; c) Quelle bei Aliphera, Paus. VIII 26_{7}) und die von Triton abgeleiteten N. *Τριτωνίς* (Athena, Ap. Rh. 1_{109}; $_{721}$; $_{768}$; 3_{1183}; *APlan.* I 8_{3}; Antim. [? *PLG* II⁴ S. 294 17_{5}]; Antip. VI 159_{3}; Qu. Sm. 1_{179}; 5_{360}; 6_{146}; Nonn. *D* 5_{73} u. aa.) und *Τριτωνία* (bei Pheneos, o. *[199₅]*; vgl. *VA* 2_{170} mit Serv. u. Myth. Vat. III 10_{1}), endlich die in ihrer Bildung nicht durchsichtigen N. Tritaia (St. in Achaia), Triteai (St. in Phokis, Hdt. 8_{33}), Triteia (1) St. in Troias, StB. 637_{15}; 2) = Tritaia, Tritons T., Athenapriesterin, Eponyme von Tritaia, Paus. VII 22_{8}) gehören zusammen: daran scheitern fast alle vorgeschlagenen Etymologien, insbesondere — um von noch unwahrscheinlicheren (s. z. B. Myth. Vat. III 5_{1} oder M. Müller, *Contribut.* II 661—673) zu schweigen — 1) von *τριτώ*, der angeblich athamanischen (Nik. *fr.* 145) oder boiotischen (Sch. Tz. Lyk. 519) oder athenischen (Korn. *c.* 2 S. 10; vgl. 22 S. 127 Os., wo auch *τρίαινα* verglichen wird) Bezeichnung für 'Kopf'; 2) von tṛta-s = See (?), J. Schmidt, Vokal. II 332; vgl. Kretschmer, Wschr. f. cl. Phil. VIII 1891 339 u. aa.; s. Gruppe, Gr. Kulte u. M. I 99_{6}; 3) von *τρίτος* '*tertius*' (Düntzer, Zs. f. vgl. Spr. XII 1863 9): *τριτογένεια* wird von den Alten meist als *tertio mensis die nata* gedeutet und auf das Wiedererscheinen der Mondsichel bezogen *[u. § 295]*, wogegen nach Grimm, DM I² 148* Zeus selbst wie Odhin 'der Dritte' sein soll; 4) die Ableitung von dem Gewässer Triton oder Tritonis, an dem (Aisch. *Eum.* 292 f.; Diod. 5_{72}; Tz. *L* 519 u. viele aa.; vgl. auch o. *[77]*) oder von dessen Nymphe (Hdt. 4_{180} [Paus. I 14_{6}]) Athena geboren sei: ohne Frage heisst vielmehr das Gewässer nach der Göttin oder ihrem männlichen Paredros. Die Deutung der N. ist nicht sicher (Schulze, *Qu. ep.* 177), doch lässt sich die Richtung angeben, in der die Lösung wahrscheinlich zu suchen ist. *Ἀμφι-* in *Ἀμφιτρίτη* ist, wie es scheint, verstärkend, wie in N. der boiotischen Kultur mehrfach (*Ἀμφιάρηος*; auch *Ἀμφί-μαρος* neben *Μαρώνεια*, Roscher, ML III 1087, gehört wohl dahin); folglich enthält *τρίτος* einen Eigenschaftsbegriff, und *‿γένεια* bezeichnet (wie in *Ἰφιγένεια*) nicht die Abstammung, sondern die Art. Der Sinn ist dunkel; es lassen sich vergleichen: 1) Hsch. *τριτώ τρόμος, φόβος*, also die 'Furchtbare'; doch steht diese Angabe unter dem Verdacht, eben aus *Τριτογέν.* erschlossen zu sein; vgl. Korn. 20 S. 108; Hsch. *Τριτογένεια· ἡ τὸ τρεῖν ἐγγεννῶσα τοῖς ἐναντίοις.* Weit besser beglaubigt sind die schon im Altertum dunkelen Worte *Τριτοκούρη* (Hsch. *s v*) und *Τριτοπατρεῖς* (so nach Dittenberger, *Syll.* II² 443 die richtige Form für *Τριτοπάτορες [442₅]*). Ersteres, das Bergk, Kl. Schr. II 659 vergleicht, wird gedeutet *ἣ πάντα συντετέλεσται τὰ εἰς τοὺς γάμους. τινὲς δὲ γνησία παρθένος.* Aus den Erklärungen ist nichts zu entnehmen als der Zusammenhang, in dem die Worte vorkamen. Zwar nicht gerade die von den antiken Gelehrten erschlossenen, aber andere für den vorauszusetzenden Zusammenhang geeignete Begriffe (z. B. 'edel') passen zur Erklärung der fraglichen Gottesnamen. — Der von Bergk, Kl. Schr. II 665_{51} behauptete Zusammenhang mit *Τιθρώνη* (s. o. *[41; 95₄]*; eigentlich *Τειθρώνη*) ist nicht wahrscheinlich.

verehrt[1]). Indem Poseidon an die Stelle des Triton, des alten Paredros der Trita trat, wurde das Verhältnis zur Meeresgöttin, das man auch in den Mythos von Peleus und Thetis hineinlegte, festgestellt und so der Weg geöffnet, auf dem Poseidon der Meeresherrscher werden sollte[2]). Der

[1]) Diese der altboiotischen Kultur angehörige *[o. 414 f.]* Göttin ist in die Litteratur und Kunst (amykl. Thron, Paus. III 19$_{3}$; im Tempel der Athena Chalkioikos zu Sparta, ebd. III 17$_{3}$; vieles andere bei Overbeck, Km. II ii 350—368) als eigentliche Gemahlin Poseidons gekommen und wird von bildenden Künstlern auch da neben ihm dargestellt, wo es sich um sakrale Zwecke handelt, wie am Isthmos (Paus. II 1$_{7}$) und in Olympia (Paus. V 26$_{2}$). Im Kultus jedoch hat sich diese Gestalt nahezu ausschliesslich auf der Inselwelt gehalten, wo sie allerdings sehr verbreitet ist; vgl. z. B. über Lesbos o. *[298$_{8}$]*, über Tenos *CIG* II 2331 f.; 2334$_{27}$, Paris, *Élat.* S. 246 no. 57$_{3}$, *CIGS* II 97 u. o. *[235$_{12}$]*. In Naxos sollte Poseidon die tanzende Amphitrite geraubt haben, Sch. *γ* 91; Eust. ebd. 1458$_{40}$: diese Geschichte ist charakteristisch als Vorbild für die Peleus-Thetissage, mit der sie sich auch in den Kunstdarstellungen nahe berührt, Overbeck, Km. II ii 353, und wird noch merkwürdiger durch eine Parallele, die bei den Schriftstellern über die Katasterismen ([Eratosth.] *Kat.* 31; Hyg. *p a* 2$_{17}$; Sch. Arat. 316; Sch. Germ. S. 92$_{3}$ ff.; 161$_{15}$; $_{22}$ ff.; Robert, *Cat.* 158) und bei Opp. *hal.* 1$_{383}$ überliefert und wahrscheinlich ebenfalls in der Kunst dargestellt wird (Overbeck a. a. O. 351 f.; vgl. Stephani, *Compte rendu* 1864 216$_{1}$; s. auch *Él. céram.* III xxi; xxiv f.). Hier flieht Amphitrite zu Atlas, wo sie sich verbirgt, aber von dem Delphin aufgefunden wird. Dieser Mythos ist aus der Urform dessen direkt entwickelt, dem die auf der Insel Ogygia wohnende Tochter des Atlas, die sich 'Verbergende', Kalypso entnommen ist. Die zu Grunde liegende Legende, aus der noch eine andere griechische Gestalt, Hestia *[1145$_{5}$; § 303]*, stammt, gehört nach dem Alalkomenion *[o. 77 f.]*, wo der Tritonbach fliesst und in dessen nächster Nachbarschaft von Ogygestöchtern erzählt wurde. Denn nicht m. R. wird noch von v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 16 Ogygia in der *Odyssee* für ursprünglich adjektivisch genommen; vielmehr ist Ogygos sehr wahrscheinlich Kultbezeichnung des mit Trita, Tritogeneia oder Amphitrite gepaarten Gottes gewesen (Tümpel, Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 691), dessen Sohn (von *Alistra [Mostra?], Tz. *L.* 1206 S. 957 M.) er heisst. Eine Hypostase desselben Gottes ist Odysseus, der deshalb mit Kalypso gepaart ist. — Amphitrites S. von Poseidon ist der ebenfalls in der boiotischen Kultur nachweisbare *[415$_{7}$]* Triton (Hsd. *Θ* 930; Hyg. *f. prooem.* S. 30$_{9}$ Bu. u. viele aa.; bei Serv. V*A* 1$_{144}$ heisst er *Neptuni et Salaciae filius*; bei Akesandros *FHG* IV 285$_{3}$ hat ihn und Eurypylos die Okeanide Kelaino von Poseidon geboren); Rhode (Apd. 1$_{28}$) und Benthesikyme (Apd. 3$_{201}$) gelten als ihre Töchter.

[2]) Wahrscheinlich ist dies schon an einzelnen boiotischen Heiligtümern geschehen. Mit Sicherheit liesse sich das für Anthedon behaupten, wenn der dortige *Messapos *[68$_{14}$ ff.]* der 'mitten im Meere (Wohnende)' wäre. Dass Poseidons Sitz in den Fluten sei, wird seit *N* 21 ff.; *O* 190; Hsd. *Θ* 931; Eur. *Hel.* 1585; *Troad.* 1 unzählige Mal ausgesprochen; Poseidon heisst *Μεσοπόντιος* (Kallim. *fr.* 16; vgl. o. *[68$_{14}$]*), *εἰνάλιος* (Pind. *P* 4$_{204}$; Soph. *OK* 887; 1494; Eur. *Phoin.* 1163; *Anth. Plan.* IV 215$_{5}$), *πόντιος* (Hom. *h* 22$_{3}$; Soph. *OK* 1071 f.; Eupol. *fr.* 140 Ko. [= II 482 vi Mein.]; Versinschr. v. Elateia, *CIGS* II 130; Orph. *A* 1278), *θαλάσσιος* (Arstph. *σφ.* 1519; *πλοῦτ.* 396; vgl. *TGF*[2] *adesp.* 69 [S. 852]; Orph. *fr.* 160$_{3}$; Strübing, Phil. Jbb. CXVII 1878 753 ff.), *ἀρχιθάλασσος* (*AP* VI 38$_{7}$), *βασιλεὺς πόντου* (*AP* VI 70$_{1}$), *ποντομέδων* (Pind. *O* 6$_{103}$; Aisch. *ἑπτ.* 130; Eur. *Hippol.* 740; Arstph. *σφ.* 1531; Orph. *h* 17$_{4}$; *AP* IX 680$_{1}$; XIII 19$_{6}$), *μεδέων πολιῆς ἁλός* (Mosch. *id.* 2$_{149}$), *ἄναξ πόντιος* (Eur. *Hipp.* 44; *Rhes.* 187), *ἄναξ θαλάσσης* (Mus. 321), *ποντοκράτωρ* (Orph. *h* 17 ii$_{7}$), *Πελαγαῖος* (Paus. VII 21$_{7}$) oder *Πελάγιος* (Athen, Inschr. Dittenberger, *Syll.* II[2] 606$_{17}$; Thera, Inschr. Hiller v. Gärtringen, Arch. Anz. 1899 192$_{16}$), *ὑγρομέδων* (Nonn. *D* 31$_{57}$; 37$_{163}$; $_{310}$; 40$_{347}$; $_{529}$; 42$_{110}$), *ἁλυκός* (Arstph. *Lys.* 403 *[743$_{10}$]*); es ist sehr möglich, dass *Μέσσαπος*, nach dem die italischen *Μεσσάπιοι* genannt sind, das Wohnen im Meer bezeichnete. Myth. Vat. III 5$_{7}$ sagt: (*Neptuni*) *filius Messapus dictus est, quia per mare ad Italiam venit*; doch damit soll nur Poseidons Vaterschaft erklärt werden; vgl. Serv. V*A* 7$_{691}$. Eine sichere Etymologie gibt es auch jetzt nicht; wahrscheinlich gehören auch das elische *Μετάπιον* und das aitolische oder akarnanische *Μέταπα* in diesen Kreis, wobei freilich angenommen werden muss, dass entweder die Form mit *τ* oder die mit *σσ* eine volksetymologische Neubildung ist. Es liegt demnach entweder *Μέθjᾱπος* oder *Μέτᾱπος* zu Grunde, in welcher letzteren Form aber die Praeposition wohl ebenfalls die Mitte bezeichnete (vgl. *μεταπύργιον* = *μεσοπύργιον*, *μεταμάζιον*). Grössere Schwierigkeiten bereitet der zweite Bestandteil. Viele Neuere (z. B. Meister, Gr. Dial. II 73) denken an **ἀπ-* 'Wasser'; vielleicht liegt eine Kurzform für *Μεθjά-ποντ(ι)ος* vor, was dann einerseits zu *Μεταπόντιος* *[o. 368$_{2}$]*, andererseits zu *Μεσοπόντιος* geworden sein müsste.

kretische Triton[1]) endete unten wie wahrscheinlich der philistaiische Dagon, von dem er abgeleitet zu sein scheint (§ 296), in den Schwanz eines Fisches, wahrscheinlich des Delphines; wenigstens ist er früh mit Apollon Delphinios ausgeglichen worden. Auch dies ist für Poseidon bedeutungsvoll geworden: der Delphin ist auch sein Attribut[2]), und Apollon — häufig als Delphinios bezeichnet — ist sein gewöhnlicher Kultgenosse[3]). Als solcher erscheint er zunächst da, wo Poseidon mit Pallas verbunden ist; doch stand diese Verbindung so fest, dass auch diejenigen mittelgriechischen Kultstätten, die Poseidon mit Demeter paarten, gewöhnlich Apollon oder den in dieser Verbindung häufig für ihn eintretenden Helios in die Zahl ihrer Gottheiten aufgenommen haben. Ein dritter Kultkomplex, in den Poseidon innerhalb der boiotischen Kultur eingetreten war, ist der Kreis der Aphrodite, die, selbst Seegöttin, auch später noch mehrfach im Kultus neben Poseidon steht[4]), in der bildenden Kunst mit ihm zusammen dargestellt und im Mythos bisweilen als dessen Gattin[5]) bezeichnet wird. Es scheint sogar vorübergehend zu einer Ausgleichung Poseidons mit dem

---

[1]) Korn. 22 S. 128 erklärt die Doppelgestalt aus der doppelten, teils nützlichen, teils schädlichen Natur des Meeres. — Ueb. Wassergeister in Delphingestalt s. Liebrecht zu Gerv. S. 135.

[2]) Er setzt den Fuss auf den Delphin (Korinth, Paus. II 2_{8}; Hermione, ebd. II 35_{1}; Antikyra, ebd. X 36_{8} [vgl. die Dresdener Statuette, Wernicke, Berl. arch. Ges. Nov. 1899; Berl. phil. Wschr. XIX 1899 1597 f.]; s. auch Overbeck, Km II II S. 240) oder reitet auf ihm (Luk. *dial. mar.* 6_{2}; vgl. Overbeck, Km. II II 219) oder hält ihn in der Hand (z. B. Christodor. *ἐκφρ. AP* II 65). *Δελφίνων μεδέων* nennt ihn Arstph. *ἱππ.* 559 f.; wenn er von den Tieren des Meeres umgeben (Arion *fr.* 1_{8}; vgl. 9), sich über sie freuend (Orph. *h* 17_{8}; Qu. Sm. 5_{88}) heisst, so ist ebenfalls besonders an Delphine zu denken. Zu mehreren mythischen Delphinreitern wird Poseidon in Beziehung gesetzt: er gilt als V. des Taras (Arsttl. *FHG* II 174_{232}), Arion dichtet der Sage nach ihm einen Hymnos, *PLG* III[4] 79 ff.; vgl. Dümmler, Kl. Schr. II 227_{1}. Als Delphin soll endlich Poseidon der Melantho genaht sein, Ov. *M* 6_{120}; vgl. Tz. *L* 208. — Nicht m. R. vermutet Klement, Arion 43, dass der Delphin erst spät, als sich der Anthropomorphismus längst durch bildliche Darstellungen festgesetzt hatte, und zwar (A. 102) vielleicht als Ersatz für den Thunfisch, dem Poseidon zugeeignet sei. Durch die Verbindung des Delphines mit dem anderen poseidonischen Tier, dem Ross, entsteht die Gestalt des Hippokampos (Naev. bei Nonn. 120_{17}; Philostr. *im* 1_{8}; *her.* 19_{1}; vgl. V*G* 4_{388}; Stat. *Th.* 2_{45}; *Ach.* 1_{56}; sf. Vb. *El. cér.* III I; II; II a = Gerhard, Auserl Vb. I 8_{1}; Furtwängler, Gemm. XXXVII 3; Overbeck, Km. II II 217 f.; über den W giebel des Parthenon s. Michaelis 183 u. dagegen Petersen, Kunst d. Pheid 177; über Skopas' Gruppe Plin. 36_{26}; über die Statue in Helike Eratosth. bei Str. VIII 7_{2} S. 384).

[3]) Gerhard, Abh. BAW 1850 174 ff.

[4]) Aigai in Kilikien (Aphr. Euploia neben Poseidon Asphaleios, *CIG* 4443). Ausserdem steht Aphrodite neben Pos. mehrfach in Korinth */133_{8}; 135_{3}/*, in Aigina *[139_{7}]*, Patrai (Paus. VII 21_{10}), Aigion (? Kore, Demeter, Zeus Homagyrios werden zugleich genannt, Paus. VII 24_{1}), Messene (? Paus. IV 31_{6}), Orchomenos in Arkadien (Paus. VIII 13_{2}), in Pantikapaion (Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* II 25: *Ποσειδῶνι Σωσινέῳ καὶ Ἀφροδίτῃ Ναυαρχίδι*), Rhodos *[o. 265]*, wo allerdings Poseidons Söhne Aphrodite zurückdrängen (Zenon *FHG* III 175 [Diod. 5_{55}]), und am Eryx *[o. 308_{5}]*. In Korinth und Rhodos scheint Helios zugleich im Kultverein gewesen zu sein.

[5]) Von Poseidon heisst Aphrodite M. des Eryx (Intp. Serv. V*A* 1_{570}; 10_{551}; Myth. Vat. I 94; 107; II 156; vgl. Apd. 2_{111}) und vielleicht der Rhodos */o. 265_{11}]*. Ein athenisches Ithyphalloslied (Duris bei Athen. VI 62 253c) nannte Demetrios Poliorketes S. des Poseidon und der Aphrodite. Das Paar Poseidon⌣Aphrodite lebt auch in der heroischen Genealogie fort. Ausser den im Text besprochenen Hypostasen sei hier noch an Atalante und Hippomenes erinnert, von denen erstere zu Aphrodite Melanis *[199_{2}; § 300]* gehört, während Hippomenes wahrscheinlich aus einem N. des Poseidon von Onchestos geschöpft ist */75/*. Dies Paar ist wichtig, weil Atalante von der Atlast. Kalypso nicht zu trennen ist: so fällt ein unvermutetes, wenngleich nicht alles erhellendes Licht auf die seltsame Ausgleichung zwischen Kalypso und Poseidons Gattin Amphitrite */1144_{1}]*, und es erklärt sich zugleich aus der Verschmelzung des Poseidon dieses Kultkreises mit dem Feuergott */1146_{1}]*, wie Kalypso zugleich die Züge Hestias *[§ 303]* tragen kann.

Feuergott, der schon damals gewöhnlich als Gatte Aphrodites galt, gekommen zu sein: in Boiotien (?) soll Poseidon als Epakmonios[1]) verehrt worden sein. Eine Spur dieser Vereinigung zeigen Aphrodites menschlicher Geliebter Anchises und Ogyges, auf die manche Züge sowohl des Hephaistos als auch des Meergottes[2]) übergegangen sind. Anchises' Tochter von Eriopis ist Hippodameia[3]), die wahrscheinlich selbst nach einem Kultnamen der mit Poseidon genannten Aphrodite[4]) heisst. Denn in der Verbindung mit Poseidon, mit dem sie ein schwarzfiguriges Vasenbild zusammen auf einem von vier Rossen gezogenen Wagen darstellt[5]), scheint Aphrodite, die übrigens auch als Liebesgöttin Beziehungen zum Rosse hat[6]), Bändigerin der Pferde geworden zu sein[7]). Hippodameia heisst in Thessalien die Tochter des Butes[8]), dessen Homonym am Eryx in einer Sagenfassung den Poseidon[9]) und vielleicht auch den Anchises[10]) als Gatte Aphrodites vertritt. Eine dritte Hippodameia ist die Gattin des Pelops, der, ebenfalls nach einer Epiklesis Poseidons genannt, auch Aphrodite und dem mit ihr in ihrer Verbindung mit Hephaistos oft gepaarten Hermes nahe steht. Aus dem Kulte dieser beiden Gottheiten stammt wahrscheinlich das Ritual, an welches der Mythos von dem goldenen Widder des Pelops[11]) anknüpft. Die diesem Mythos zu Grunde liegende Legende und folglich auch der Ritus, auf den sie sich bezieht, sind älter als die Sonderung des Pelops von Pelias, den der Mythos ebenfalls mit einem goldenen Widder in Verbindung bringt. Münzen von Amathus zeigen Aphrodite auf dem Widder über das Meer fahrend[12]): der hier zu Grunde liegende Mythos und weiter hinauf die Legende ist natürlich der Urtypus zu dem, der aus der Sage von der auf dem Widder über das Meer fahrenden Helle zu erschliessen ist. Diese Legende ist wahrscheinlich eine Nachbildung der Europalegende gewesen: der Widder war wohl ursprünglich Poseidon selbst, der sich am Schlusse der Fahrt mit der Entführten in Liebe vereinigte[13]). Der widderförmige Po-

---

[1]) Hsch. — Gerhard, Abh. BAW 1850 178, der die Bedeutung des Gottes geahnt hat, erinnert daran, dass die Telchinen Söhne (Nonn. *D* 14_{40}) oder Erzieher (Diod. 5_{55} nach Apd.'s *Schiffskatalog*?) Poseidons heissen.

[2]) I) Anchises soll 1) am Berge Kalauros begraben sein (Sch. Y 307 AD), der wahrscheinlich nach Poseidon Kalauros *[o. 69_8; 190_{10}]* heisst; 2) hat schöne Rosse; der sikyonische Anchises heisst *ἐχέπωλος [130_{10}]*. 3) Pos. rettet Aineias *[1156_2]*. Vgl. ferner o. *[308]* und über Anch.' Verhältnis zu Hephaistos u. *[§ 298]*. — II) Ueber Ogyges s. o. *[1144_1; vgl. § 303]*; seine Erdgeburt (Iustin. *coh.* 9 S. 42 Otto) ist vielleicht aus Feuerriten des Hephaistoskreises *[§ 298]* geschöpft. — Auch Laomedon und Zeuxippe *[130_{11} f.]* stammen wahrscheinlich aus Legenden dieses Kultkomplexes.

[3]) S. o. *[307_1]*.

[4]) S. o. *[307_1 f.; 657_7]*.

[5]) Farnell, *Cults of Gr. st.* II *T.* xlivb.

[6]) S. o. *[853 zu 852_8]*.

[7]) Aineias soll im Westen den Kult der Aphrodite *Ἔφιππος* (Venus Equestris) gestiftet haben, Sch. *B* 820 BLV u. Intp. Serv. V*A* 1_{720}; Aphr. *χρυσάνιος*, Soph. *OK* 693. Furtwängler, Sitz.b. BaAW 1899² 606 vergleicht einen Klappspiegel aus Eretria (IV. Jh., *ἐφ. ἀρχ.* 1893 214 ff. T. xv) und eine etwas jüngere Spiegelkapsel (Förster, *Bull. d. i.* 1870 36). Ein sehr schöner Spiegelgriff (Korinth? V. Jh., *bull. corr. hell.* XXII 1898 *pl.* I S. 222) zeigt Aphrodite auf einem von zwei Flügelpferden umgebenen Sockel.

[8]) Diod. 4_{70}; Sch. *A* 263 D. Ebd. ist im Sch. A Butes' T. Hippoboteia genannt. Auch Adrastos (Hyg. *f.* 33; Eust. *φ* 296 1910_7) wird V. dieser Hippodameia genannt.

[9]) *[23_{10} ff.]*

[10]) Vgl. o. *[308_5]*.

[11]) S. o. *[657; 659_4]*.

[12]) Flasch, Angebl. Argon.-bilder 6 ff. Aphr. auf dem Bock scheint auch eine siderische Bedeutung gehabt zu haben *[§ 300]*.

[13]) Wenigstens ein Nachklang davon ist die Sage, dass Poseidon mit Theophane den goldenen Widder zeugt, Hyg. *f.* 3; 188; vgl. Ov. *M* 6_{117}. Die darauf bezogenen Kww. werden von Overbeck, Km. II ii 344—347 anders gedeutet.

seidon ist im späteren Kult natürlich geschwunden, aber doch nicht, ohne mancherlei Spuren hinterlassen zu haben. Oft[1]) wird Poseidon durch ein Widderopfer verehrt; in Arne sollte der Meergott unter Schafen aufgewachsen sein[2]) und Arne heisst die Geliebte, die ihm den Boiotos gebiert[3]).

Ein in so mannichfachen Verbindungen gefeierter Gott, wie Poseidon nach dem bisher Bemerkten innerhalb der boiotischen Kultur war, trat natürlich auch in ein nahes Verhältnis zu dem anderen Hauptgott des alten Boiotiens, zu dem mit Artemis[4]) gepaarten Dionysos. An Beziehungen konnte es bei der proteischen Vielgestaltigkeit der Götter in der boiotischen Periode nicht fehlen, und ebenso war es möglich, dass solche Übereinstimmungen nachträglich hinzugefügt wurden[5]). Der in der Tiefe waltende Erdgeist konnte z. B. ein gütiger Spender der Quellen werden; als *νυμφαγέτας*[6]), als *κρηνοῦχος*[7]) wird er auch später verehrt, und wenn wir später Fluss- und Quellgötter in einer der Gestalten Poseidons, stierförmig oder wenigstens gehörnt dargestellt[8]) und andererseits Mythen finden, in denen Rosse Quellen aus dem Boden schlagen[9]), wenn wir den Erbauer des hölzernen Pferdes, Epeios, als Wasserträger[10]) bezeichnet sehen, so werden wir auch hierin Nachwirkungen der alten Vorstellung erkennen dürfen, dass der stier- oder rossförmige Gott in der Erdtiefe Spender der Quellen ist. Die Eröffnung der irdischen Feuchtigkeit konnte man aber auch denselben Gottheiten zuweisen wie die der himmlischen; und so sind Artemis und Dionysos in der boiotischen Kultur zugleich Spender des Regens und der Quellen[11]). Eine zweite noch wichtigere Be-

---

[1]) Z. B. P. Phykios auf Mykonos, Dittenberger, *Sylloge* II² 615$_9$.

[2]) Paus. VIII 8$_2$.

[3]) Asklep. Trag. *FHG* III 306$_{26}$; Nikokrates *FHG* IV 466$_3$; Diod. 4$_{67}$; Sch. *B* 494 AD (*subscr.* Hellanik., s. *FHG* I 46$_8$). Vgl. StB. *Ἄρνη* 124$_1$; *EM s v Ἄρνη* u. *Βοιωτία* 145$_{32}$; 203$_{14}$. Arne auf Mzz. von Kierion u. Metapont, Overbeck, Km. II$_{II}$ 339 f. Auch Idas' M. Arene scheint mit Poseidon gepaart gewesen zu sein, Apd. 3$_{117}$.

[4]) Poseidon wird oft neben Artemis gestellt, z. B. in Eleusis (Artemis Propylaia, Pos. Pater, Paus. I 38$_6$; die Inschrift *CIA* I 5 wird von v. Prott, Ath. Mitt. XXIV 1899 251 f. so ergänzt: [*Ἱπποϑόοντι κρι?]όν*, [*Ποσειδῶνι κριόν, Ἀρτέμιδι αἶγα*), Korinth *[132$_6$]*, Sparta (Art. Aigineia, Paus. III 14$_2$), Kalaureia (? zerstörte Inschr. bei Rhangabé, *Ant. hell.* II 462 821 b), Hermione (Paus. II 35$_1$), Pheneos (Pos. Hippios, Art. Heurippa, Paus. VIII 14$_5$), Kaphyai (Art. Knakalesia, Paus. VIII 23$_3$). Vgl. Wide, Lakon. Kulte 45; 108 f.; Immerwahr, Kulte u. Myth., Ark. 41$_1$, wo aber auch manches Zweifelhafte der Sammlung hinzugefügt ist. Nun folgt zwar natürlich aus solcher Zusammenstellung nicht notwendig Kultzusammenhang; aber schwerlich ist ihre Häufigkeit blosser Zufall; auch werden sich im folgenden mythische Zusammenhänge herausstellen. Dass Ortygia Poseidon heilig heisst (Myth. Vat. II 17), ist freilich Verwirrung, entstanden aus der Gleichsetzung von Ortygia und Delos.

[5]) So nennt z. B. Soph. *OT* 160 f., wahrscheinlich einer älteren Quelle folgend, Artemis *γαιάοχος*.

[6]) u. [7]) Korn. 2 S. 129, der S. 130 sogar annimmt, dass Pegasos als Oeffner der *πηγαί* Poseidons S. geworden sei. Poseidon vertrocknet die argivischen Quellen (Apd. 2$_{13}$; Paus. II 15$_5$), zeigt aber die lernaiischen der Amymone (Eur. *Phoin.* 188; Prop. III 21 [II 26]$_{47}$; Apd. 2$_{14}$ u. aa.). Er lässt die Quellen strömen (Aisch. *ἑπτ.* 307; vgl. Plat. *Krit.* 7 S. 113 e). Insbesondere sollte er den Salzquell aus dem Felsen der Akropolis gestossen haben, vgl. Nilsson, *Σχῆμα τριαίνης in the Erechth., Journ. Hell stud.* XXI 1901 325—333; vgl. o. *[25$_4$]*. In Korinth wird Poseidon an einer Quelle verehrt, Paus. II 2$_8$.

[8]) *[1059$_3$]*. Das Tosen des Skamandros wird *Φ* 237 mit dem Brüllen eines Stiers verglichen. S. auch o. *[820$_4$]*.

[9]) Mitteleuropäische Parallelen, Wolf, Beitr. II 94.

[10]) S. o. *[614$_5$]*.

[11]) Es wird dies auf mehrere in ihren Kreis gehörige Heroen übertragen, z. B. auf Agamemnon (s. o. *[614$_9$]*) und Achilleus *[616$_5$]*. Auch der ebenso zu Poseidon wie zu Artemis in Beziehung stehende Kenchrias *[132$_5$; 279$_{13}$; 283$_{18}$; 284$_1$; 298$_{11}$]* war, wie es scheint, ein Quelldämon.

ziehung bot der Sturmzauber. Artemis war, wie wir sehen werden, innerhalb der boiotischen Kultur die wichtigste über das Wetter gebietende Gottheit; aber auch Poseidon hatte sich zum Sturmgott entwickelt, so lag es nahe, sich auch im Sturmzauber an diese Gottheiten gleichzeitig zu wenden. Es gibt hier viele Berührungspunkte, von denen sich natürlich nicht feststellen lässt, was Anlass, was Folge der Kultzusammenstellung war. Die Sturmdämonen werden im Artemis-Dionysoskreis als Rosse, Ziegen oder Hirsche vorgestellt[1]): von diesen Formen sind wenigstens zwei, nämlich ausser der ersten auch die zweite für Poseidon in der boiotischen Kultur zu erweisen. Denn die Namen Aigaios[2]) und Aigan[3]), die Poseidon führte, auch Aigeus[4]) und Aigaion[5]), die für ihn erschlossen werden dürfen, ferner die Namen der Kultstätten Aigia, Aigai[6]) und des aigaiischen Meeres, über das er gebieten sollte[7]), beweisen, dass auch Poseidon irgendwie mit dem Ziegenopfer in Verbindung gesetzt worden sein müsse, wenn man ihn auch vielleicht nicht geradezu, wofür es wenigstens an einer sicheren Spur fehlt, als ziegenbockförmig sich vorstellte. Wie dem auch sei, von allen drei Formen, unter denen der Sturmdämon erscheinen sollte, finden sich in den Kulten, in denen Poseidon mit Artemis gepaart ist, noch Spuren: in Pheneos stand Poseidon Hippios neben Artemis Heurippa, in Kaphyai scheint Artemis Knakalesia, in Sparta die Aiginaia mit Poseidon gepaart gewesen zu sein[8]), und die hirschförmige Artemis erscheint wenigstens in dem unzweifelhaft alten Aloadenmythos in einem sicher aus dem Poseidonkult stammenden Kreis[9]). Der Aloadenmythos eröffnet aber zugleich den Ausblick auf eine dritte, wichtige Beziehung zwischen dem Poseidon- und dem Artemis-Dionysoskult. Der menschliche Vater ist nicht immer, aber

---

[1]) S. o. *[822; 838 f.]* u. unten *[§ 304]*.

[2]) Arist. *TGF*² S. 726_1; Platon *AP* VII 256_1.

[3]) Val. Fl. 1_{629}.

[4]) S. o. *[583_6 f.]*. Mit den *αἶγες*, 'den grossen Wogen' (dorisch nach Hsch. *s v*; volkstümlich nach Artemid. 2_{12}; Suid. *s v*) hat der N. wahrscheinlich nichts zu thun. v. Wilamowitz-Möllendorff, Ar. u. Ath. II 137 sieht in Aigeus den eponymen Stammvater der Aigeiden; das ist er auch, aber das Geschlecht heisst nach ihm, nicht umgekehrt. Dasselbe gilt wahrscheinlich für die alte Phyle der *Αἰγικορῆς*; sie heisst wohl nach dem alten Gott, dessen Hypostase als Ions S. *Αἰγικόρευς* (Hdt. 5_{66}; vgl. Eur. *Ion* 1588 u. s. w.) fortlebt. Es ist möglich, dass hier der Vollname zu *Αἰγεύς* vorliegt, den Sch. Demosth. 24_{18} Aigikores' S. nennt; aber vielleicht hat der Namensanklang nachträglich die genealogische Verknüpfung erleichtert. Die Vermutungen von Maass, GGA 1889 803 ff. *[vgl. o. 583_6]*, der *Αἰγικόρης* oder *Αἰγίκορος* als S. (*κοῦρος*) des Dionysos (Melan-)Aigis *[A. 8]* fasst, und die sich z. T. daran anschliessenden Vermutungen von Töpffer bei Pauly-Wissowa, Aigik. I 960 halte ich für verfehlt.

[5]) Philostr. *v. Ap.* 4_6; vgl. o. *[583_8]*.

[6]) Als Poseidonkultstätten erscheinen Aigia in Lakonien (Paus. III 21_5), ferner Aigai (Θ 203; *N* 21; Hom. *h* 22_3). Der N stammt sicher aus der boiotisch-euboiischen Kultur: wir finden Aigai nicht bloss in Achaia, wohin Welcker, Götterl. I 635 u. aa. die homerische Poseidonstadt verlegen, sondern auch auf oder bei Euboia (Sch. *N* 21 Townl.; StB. 39_2): erstens bei Karystos (Hsch. *Αἰγαί*; Schol. Ap. Rh. 1_{1165}) und dann gegenüber von Anthedon (Str. VIII 7_4 S. 386; IX 2_{13} S. 405).

[7]) Soph. *fr.* 342. — Den N. des Meeres leiteten alte Grammatiker trotzdem lieber von ziegenförmigen Felsen (Varro *l l* 7_{22}) oder von *Αἴξ* bei Kanai (Semos bei Sch. Ap. Rh. 1_{1165}) ab.

[8]) Eine weitere Spur dieser Kultverbindung liegt vor, wenn der diesem Kreis angehörige attische Dionysos Melanaigis auch Melanthos hiess *[o. 47]*: ein Poseidon Melanthos ist durch Sch. Lyk. 767 für Athen bezeugt. Vgl. Melantheia, die dem Poseidon die Eirene gebiert, die Eponyme von (Arsttl. *FHG* II 136_{95}) Poseidons Insel Eirene-Kalaureia, StB. *s v* 348_2; s. o. *[1082_1]*), und Poseidons Geliebte Melantho, Ov. *M* 6_{120}. Maass, GGA 1889 803 f. bezeichnet auch Aigeus als Kurzf. zu Melanaigis *[A. 4]*.

[9]) S. o. *[70_4]*.

sicher in diesem Mythos eine Hypostase des göttlichen: darauf weist einerseits, dass Aloeus, der Sohn des Poseidon und der Kanake[1]) heisst, andererseits das attische Haloenfest[2]). Als Aloeus nun ist Poseidon in das Ritual des Pflugzaubers verwoben, der gewöhnlich im Demeterkult geübt wurde: denn aus einer Legende zu diesem Zauber stammt der Aloadenmythos[3]). Eben diese Legenden werden nun aber auch in den Artemiskreis übernommen: die einst ebenfalls solchen Legenden angehörigen Heroinen Iphimedeia[4]) und Medeia[5]) sind aus dem Helios-Demeter- in den Helios-Artemis-Dionysoskreis übergetreten. Hier gewahren wir zugleich eine vierte Beziehung. Dem Kultkreis Helios-Artemis-Dionysos entstammt die Gestalt des Phaethon und die Vorstellung von den heiligen Schwänen[6]), die in der Sage von Kyknos fortlebt. Von den Trägern dieses letzteren Namens nun heissen zwei — die allerdings wahrscheinlich erst nachträglich differenziert sind[7]), — Söhne des Poseidon[8]). — Endlich war ein fünfter Verknüpfungspunkt zwischen dem Artemis-Dionysos- und dem Poseidonkreis dadurch gegeben, dass sowohl Dionysos wie Poseidon in der Gestalt eines Stieres vorgestellt werden konnten. Da unter dem Einfluss der Kunstreligion diese Erscheinungsform beider Götter fast ganz verschollen ist, kann es nicht befremden, dass die Überlieferung auch die Beziehung zwischen dem stierförmigen Poseidon und dem stierförmigen Dionysos nicht hervorhebt; auch ohne Überlieferung müssen wir das Selbstverständliche glauben. Am nächsten lag es, den einen Stiergott zum Sohne des anderen zu machen, und in der That lässt sich aus mancherlei Spuren schliessen, dass an Kultstätten, deren Legenden verschollen sind, Dionysos als Poseidons Sohn verehrt wurde: Orion, Polyphemos, Euphemos, Hyrieus, Nykteus[9]), die alle als von Poseidon gezeugt gelten, heissen nicht nur wahrscheinlich nach Kultnamen des Dionysos, sondern sie tragen z. T. noch dessen Züge. Beides gilt auch von Achilleus, der als Sohn des 'Schüttlers' (S. 1140) Peleus auch in diesen Kreis gehört. In diesem Fall ist die Ausgleichung der beiden Kultkreise in der Weise erfolgt, dass die überlieferte Paredros des Poseidon Mutter des ihm nachträglich zum Sohne gegebenen Gottes wurde; und so ist die Legende auch bei Euphemos verfahren, der als Sohn des Poseidon und der Europa, d. h. der Demeter, galt. Es konnte aber auch der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, dass nicht der Sohn durch die Kultverbindung eine neue Mutter, sondern der Vater eine neue Gattin erhielt. Das ist wohl bei Nykteus und Hyrieus geschehen, welche als Söhne von Poseidon und Pleiaden, also von Dionysosammen galten. Dieser Typus ist bereits in der boiotischen Zeit vermutlich unter Benutzung einer Legende von Berytos[10]) zu einer neuen Legendenklasse umgeformt worden, die für die Mythengeschichte ausserordentlich wichtig

---

1) Apd. 1_{53}.

2) S. o. *[32]*. Mit dem Fest war eine *πομπή* für Poseidon verbunden, Bekker, *An.* I 385_2. Es ist nicht das Fest auf der Tenne, sondern auf dem geackerten Saatfeld. Die eleusinische *ἅλως καλουμένη Τριπτολέμου* (Paus. I 38_6) oder *ἱερά* (*ἐφ. ἀρχ.* 1883 122_{20}) steht gewiss in Beziehung damit.

3) S. o. *[69 f.; 550_4]*.

4) Dies beweist der thessalisch-naxische Mythos *[69; 110_{18}; 244]*; auch der N. erinnert schon an Artemis Iphigeneia.

5) S. o. *[546 ff]*.

6) S. o. *[619_3]*.

7) u. 8) S. o. *[636_{12}]*.

9) = Nyktelios. s. o. *[68_7]*.

10) Vgl. o. *[61_8]*.

werden sollte. Führten manche Anlässe, wie wir gesehen haben, den gefährlichen Gott der Tiefe und Dionysos im Kultus zusammen, so strebten sie doch ihrem Wesen nach wieder auseinander. Indem auf die Paarung des Poseidon mit den Dionysosammen der für die alten Poseidonlegenden charakteristische Zug von der Überwältigung der Göttin übertragen wurde, erschien der Gott als gewaltthätiger Feind der Dionysosammen und ihres Pfleglings. Denn dass an dieser Stelle einst bisweilen Poseidon selbst genannt wurde, ist wegen der auf diesen Legendentypus zurückgehenden Sagen von Poseidon und Amymone[1]), und von Aigeus, der ja

[1]) Die Amymonesage ist in zwei sehr abweichenden Fassungen erhalten, von denen die lernaiische *[179 1]* erst seit dem V. Jh., die berytische (Rigler, *De Beroe Nonniaca*. Begrüssungsschr. des Potsd. Gymn. für d. Berl. Univ. 1860 *[o. 61 8]*) gar erst seit Nonnos (B. 41—43) bezeugt ist. Letztere Geschichte gilt allgemein (Koehler, Nonn. *D* 81--84 u. bes. Dümmler bei Pauly-Wissowa III 304) als echten Sagengehaltes entbehrend, und in der That scheint sie bei oberflächlicher Betrachtung sehr frei zusammengesetzt aus zwei Sagenfassungen, die sowohl die Heroine selbst (Beroe. — Amymone) als ihre Eltern (Okeanos und Tethys. — Adonis und Aphrodite, Nonn. 41_{150} ff.) verschieden benannten. Nur von der letzteren Sagenfassung haben wir ein von Nonnos unabhängiges Zeugnis auf berytischen Mzz. der Kaiserzeit (Overbeck, Km. II ii 340 f.; Rouvier, *Journ. internat. d'arch. num.* III 1900 297_{566}; 301_{578} f.; 306_{597} ff.), die den argivischen Amymonemythos darstellen; Beroe wird noch von Io. Barbukallos (*AP* IX 426_4), der auf Nonnos anzuspielen scheint, für Berytos gesagt; aus früherer Zeit ist diese Benennung m. W. nicht bezeugt, das beweist indessen nichts gegen ihr Alter, da die Stadt, die in den letzten Jhh. des Altertums dank ihrer Rechtsfakultät eines der wichtigsten Kulturzentren des Morgenlandes war, in der hellenistischen Zeit keine Mzz. geschlagen hat und noch zu Anfang der Kaiserzeit in der Litteratur nicht häufig erwähnt wird. Nonnos' Erzählung, deren Grundstock, wenn wirklich zwei Versionen in ihr zusammengemengt sind, auf die Beroefassung zurückgehen müsste, sieht mit ihrer Schilderung des Kampfes zwischen Dionysos und Poseidon, die dem Inderzug nachgebildet ist, wie ein Produkt der Seleukidenzeit aus; und da am makedonischen Bermios eine St. Beroia lag, deren N. Seleukos Nikator wahrscheinlich auch auf Aleppo übertragen hat, so liegt anscheinend die Annahme gar nicht fern, dass 1) von einem der ersten Seleukiden Berytos zur Erinnerung an die heimische Stadt Beroe umgenannt, 2) die Eponyme die Geliebte der beiden Hauptgötter der Stadt, Poseidon (Pseudosanchun. bei Euseb. *pr. ev.* I 10_{22} Hein.; Head *h n* 668) und Dionysos (Head a. a. O.) geworden ist, dass man 3) später die argivische Amymonesage an den berytischen Poseidonkult anfügte und endlich 4) diese Amymone der Beroe gleichsetzte. Gleichwohl ist diese Annahme unwahrscheinlich. Dass Berytos nicht, wie die St. am Bermios gewöhnlich Beroia, sondern Beroe heisst, wie die Amme Semeles, ist dabei weniger zu betonen, da die beiden N. nicht allein ursprünglich zusammen gehören, sondern auch später noch bisweilen vertauscht werden, wichtig aber die Wesensgleichheit der Beroe und Amymone, welche nur durch Zufall einander gleichgesetzt worden sein müssten. Obwohl in der späteren Sage Danaide, ist Amymone einst Quellnymphe, eine *νηὶς ἀμύμων*, wie Enops' Gattin, Satnios' M., *Ξ* 441 heisst, gewesen: die ganze Amymonesage will den gln. argivischen Quell (Eur. *Phoin.* 188; Str. VIII 6_8 371; Apd. 2_{78}), wo Herakles die Hydra tötete, erklären. Auch Beroe scheint ursprünglich Quellnymphe gewesen zu sein; als solche ist sie in den Katalog der Okeaniden (*VG* 4_{340} [Hyg. *f. prooim.* S. 29_4]; Nonn. *D* 41_{151}) gekommen. Eine verschollene Ueberlieferung scheint sie unter Dionysos' Ammen genannt zu haben: frei benutzt ist das in der Sage, nach der Hera, damit Semele verbrannt wird, die Gestalt von deren Amme Beroe (Hyg. *f.* 167; 179) annimmt. Einer anderen Beroe, der Gattin des Priamiden Doryklos, Gestalt nimmt in Heras Auftrag Iris an, damit die Schiffe verbrannt werden (*VA* 5_{620}). Die Uebereinstimmung der Motive ist auffällig und wohl nicht ganz zufällig, doch scheint nicht eine der beiden Sagen der anderen nachgebildet, sondern beide sehr freie Nachbildungen einer älteren zu sein, die aber ebenfalls schon weit von der Urform der Legende entfernt war. Nach dieser letzteren ist, wie gesagt, Beroe wahrscheinlich eine Amme des Dionysos gewesen. Zu diesen scheint aber auch Amymone gehört zu haben: der lernaiische Mythos ist auch in der späteren Fassung, in der Dionysos durch einen Satyr ersetzt ist, eine Form des Typus der Verscheuchung der Dionysosammen durch Poseidon oder eine Gestalt seines Kreises. Amymone stand also von Haus aus Beroe sehr nahe, und da eine zufällige Wiedervereinigung der beiden durch die Sagenentwickelung vollständig getrennten Gestalten un-

eigentlich auch ein Poseidon ist, und Aithra[1]) wahrscheinlich: gewöhnlich freilich ist in dieser Legendenklasse Poseidon durch einen seiner Söhne, Orion, Theseus oder durch Triton ersetzt[2]). — Daneben war aber auch noch eine andere Verknüpfung des Dionysos- und Poseidonkreises möglich. Die Pflegerinnen des göttlichen Kindes scheinen den Namen *Γεραιραί* (*Γέραιραι*)[3]) geführt zu haben; hiervon ist der N. der Zeusammen Geraistiades[4]) schwerlich zu trennen, der entweder beweist oder doch Anlass dazu bot, dass man die mythischen Pflegerinnen als Töchter eines Geraistos bezeichnete. Ein Kyklop dieses Namens begegnet uns in Sphendale, wo ihm drei Mädchen geschlachtet werden, die ursprünglich ebenfalls als Pflegerinnen des Dionysos betrachtet gewesen sein müssen[5]). Die Legende ist offenbar nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten: ohne weitere Folgerungen daraus zu ziehen, möchte ich die Vermutung aussprechen, dass in ihrer Urform Geraistos der Vater der Dionysospflegerinnen und zugleich Poseidon war. Unter diesem Namen wurde der Meergott später auf dem gleichnamigen euboiischen Vorgebirge verehrt[6]); zum Kyklopen ist Geraistos dadurch geworden, dass, wie es ja der Kyklop Polyphemos beweist, diese Einäugigen in der alteuboiisch-boiotischen Kultur in den Poseidon-Dionysoskreis getreten waren.

Schon innerhalb der boiotischen Kultur war demnach die Gestalt des Poseidon verhältnismässig sehr ausgebildet: selbst wenn wir von jener fernen Zeit unmittelbare Kenntnis besässen, würde die Entwickelung der mannichfachen mit dem Namen unseres Gottes verbundenen Vorstellungen in vieler Beziehung dunkel sein, zumal da der Namen, von dem viele[7]),

---

wahrscheinlich ist, so muss die Sage des Nonnos wohl anders erklärt werden. Da bieten sich zwei Möglichkeiten. Entweder ist die alte Beroe-Amymonesage von Boiotien oder auch von Argos her nach dem Bermios *[vgl. 220]* und von dort durch Makedonier nach Berytos oder unmittelbar von Argos durch Argiver oder Rhodier nach Berytos übertragen, wo sie ihrem noch als gleichartig erkennbaren Urbild gleichgesetzt wurde. Denn der N. Beroe kann nicht, wie das spätere Altertum annahm, das *Φέρης* (StB. *Βέροια* 164_{25}) oder *Φέρων* (*EM* 197_{36}) als Eponymos bezeichnete, für *Φέροια* stehen, da er nicht ursprünglich makedonisch ist, sondern geht wahrscheinlich auf *Βερωί* zurück, das, wie es scheint, phoinikischem בְּאֵרוֹת 'Quellen' entspricht. Eben nach den בְּאֵרוֹת, nicht, wie noch v. Baudissin, Stud. zur sem. Religionsgesch. II 196 annimmt, nach der Cypresse בְּרוֹשׁ, heisst aber wahrscheinlich auch Berytos; die von Pseudo-Sanchuniathon erwähnte *Βηρούθ*, die mit ihrem Bruder *Ἐλιοῦν περὶ Βύβλον* wohnte (Euseb. *pr. ev.* I 10_{11} Hein.), scheint Vorbild Beroes.

[1]) Ueber die Zugehörigkeit der Sage zu dem Kreis von den Dionysosammen s. o. *[191; 586]*; üb. Aigeus = Poseidon o. *[583_6 ff.]*. Vgl. üb. Pos. u. Aithra Overbeck, Km. II_{II} 336 ff.

[2]) Ueb. den Kampf poseidonischer Heroen oder Götter gegen Dionysos s. o. *[582 f.]*.

[3]) Dass die athenischen Ehrendamen *[33]* ursprünglich als Pflegerinnen des göttlichen Bräutigams gedacht waren, ist wenigstens wahrscheinlich. — Ueber die Form des N.'s s. Schulze, *Qu. ep.* 502.

[4]) S. o. *[59_6]*.

[5]) Vgl. o. *[46_4]*.

[6]) S. o. *[59_7]*. Ein ähnlicher Kult vielleicht am Tainaron *[o. 156_{16}]* und in Troizen (Wide, *Sacr. Troez.* 18). P. Geraistios nennt Arstph. *Ἱππ.* 561; vgl. den Pos. Gerastios von Kos und Kalymnos *[o. 258_9]* und über *Γέρην*, *Γερήνιος* *[o. 293_8]*.

[7]) Die Dialektformen (Uebersicht bei *EG* 476_{55} ff.; Ahrens, Philol. XXIII 1866 1—27; 193—211; Jo. Schmidt, Vocal. I 142*; G. Meyer in Bezzenbergers Beitr. I 1877 85 f. Die seit Ahrens' Zusammenstellung bekannt gewordenen Formtypen werden im folgenden vollständig, mitgeteilt, von den übrigen nur Proben) lassen sich einteilen A) nach dem zweiten Consonanten: 1) *τ*; 2) *σ*; 3) *h*; B) nach dem Vokal der zweiten Silbe: a) *ει* (nach Ahrens 202 aus dem Attischen in die andern Dialekte eingedrungen, nach G. Meyer a. a. O. ursprünglich); b) *οι*; c) *ι* (nach *EG* 476_{59} ionisch); d) *ῑ*; C) nach der Endung: *α*) *ωας* (nach Hoffmann, Dial. II 296 Kurzform);

nicht erklärbare[1]) Dialektformen überliefert sind, eine sichere Deutung bisher nicht gestattet[2]). Statt in diese dunkele Vergangenheit einzudringen,

β) ◡*αϝων* (*ᾱν*, **ηϝων*, *εων*, *ων*); γ) thessal. ◡*ουν* (wobei die hybriden Bildungen wie gen. *Ποσειδῶ*, Arist. *TGF*[2] 726_1, die PN. *Ποσεί-διππος*, *Ποσείδιον* u. s. w. und das unerklärliche *ἐναλίῳ Ποσειδαονίῳ θεῷ*, Soph. *OK* 1494 [vgl. die megarische Inschr. *IGSI* I 43, wo ein *ἄλσος Ποσειδώνιον* dem *Ποσειδώνιος* geweiht wird, und Poseidonia als naxische Bezeichnung der Amphitrite, Sch. γ 91] nicht berücksichtigt sind. Es ist nicht möglich, mit Brugmann in Curtius, Stud. IV 1871 173 diese verschiedenen Endungen auf die Urform *ἄϝο[ν]* zurückzuführen). Durch Kombination erstehen aus diesen Elementen sehr mannichfache Formen: 1aα) *Ποτειδᾶς*, vgl. *Ποτείδαια* (nicht Potidaia, Meisterhans, Gr. att. Inschr.[2] 25_{204}); ob *Ποτειδᾶ Ποντίω* (Eupol. *fr.* 140 Ko.), der Acc. *Ποτ(ε)ιδᾶν*, Epich. *fr.* 81 K., der Voc. *Ποτ(ε)ιδᾶ*, Sophr. *fr.* 131 K. hierher gehören, ist sehr zw. — 1aβ) *Ποτειδάϝων* (korinth., *IGA* 20_{12}), *Ποτειδάων* (Korinna *fr.* 1; theb. Inschr., *CIGS* I 2465); *Ποτειδάν* (oder *Ποτειδᾶν*, korinth., *IGA* 20_1; $_2$ u. s. w.; vgl. Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 45; lakon. nach Xenoph. *Hell.* III 3_2; Chios? vgl. Inschr. *bull. corr. hell.* III 1879 323; Karpathos, *IGI* I 1032_{34}; über Epich. und Sophr. s. o.). — 1aγ) *Ποτειδουν*, Prellwitz, *Dial. Thess.*, Gött. 1885 S. 28. — 1bα) *Ποτοι[δ]άιχος*? PN. aus Orchomenos, GDI I 474_{12}. — 1cα) oder 1dα) *Ποτῖδας*; vgl. *Ποτιδάιχος*, *CIGS* I 27_2; 308_1; 1348; 2820_2; *Ποτιδᾶς*, ebd. 2445_{16}; *Ποτίδαος*, ebd. 209_{30}; *Ποτίδαιον*, Karpathos, *IGI* I 1033_{35} = *Ποσείδιον*, Ptolem. V 2_{33}. — 1cβ) oder 1dβ) *Ποτῖδάν*, lakonisch nach Eust. Θ 200 S. 708_{23}; korinth. *IGA* 20_{64}; $_{68}$; $_{79}$; aiolisch nach Hdn. II 719_9, wo allerdings L. nach Ahr. *Ποσειδάν* einsetzt; *EM* 476_{59}. — 2aβ) *Ποσειδάων* (Hom.; nach Ahrens a. a. O. 22 ff.; 202; Schmidt, Vokal. I 142 aus der Atthis für *Ποσιδάων* eingedrungen; nach Hoffmann, Dial. III 283 steht ionisch **Ποσειδήων*, *Ποσειδέων* neben *Ποσῖδήιος*); *Ποσείδαν* (Alk. *fr.* 26); *Ποσειδάν*, Inschr. von Karpathos, *IGI* 1031_{12}; 1033_{24}; von Melos, *bull. corr. hell.* II 1878 522_4; delphisches Orakel für Kyzikos, Inschr., *bull. corr. hell.* VI 1882 454 87; Poseidan(ia) auf alten Mzz. von Poseidonia in Italien (Head *h n* 67), Messana (ebd. 136; vgl. *Gr. coins Br. Mus. Sic.* 107_{73} ff.) und Solus (ebd. 144_{72} ff.) in Sicilien, *Ποσειδῶν* oder *Ποσειδών* (attisch, aber früh in andere Dialekte gedrungen, z. B. *Ποσειδων[ια]* auf Mzz. der italischen St.). — 2bα) *Π[ο]σοιδ[α]ια*, Inschr. aus Mantineia, Bechtel in Bezzenberger Beitr. VIII 1884 321 no. 43_{14}. — 2bβ) *Ποσοιδάν*, Inschr. aus Tegea, *IGA* 94; GDI I $346_{12\,17}$; Bechtel a. a. O. 301; mit Unrecht von Schmidt, Vocal. I 142*) angezweifelt. — 2dα) *Ποσίδας*, z. T. vielleicht 2cα) *Ποσῖδας*: *Ποσῖδήιος*, Β 506; Hom. *h* 2_{52} u. ö.; *Ποσιδήιον* häufiger ON., Hoffmann, Dial. III 283 f.; *Ποσίδειον*, Mnt. *Ποσιδεών*, Meisterhans, Gramm. att. Inschr. 26_{221} f. — 2cβ) oder 2dβ) *Ποσιδάν*, Mantineia, Lebas-Foucart, *Pél.* $352^{\circ}{}_1$. — 3bα) *Ποhοίδαια*, lakonische Inschr. *IGA* 79_{12}; $_{18}$. — 3bβ) *Ποhοιδάν*, Tainaron, *bull. corr. hell.* III 1879 97; *IGA* 83; (84?); 86. Maass, GGA 1890 354 sieht in den Formen 3bα und 3bβ Reste aus vordorischer Zeit(?); S. Wide, Lak. Kulte 44 denkt an eine Entlehnung aus dem Arkadischen.

[1]) Schwierigkeiten bereiten besonders: a) das σ in *Ποσειδάων*, *Ποσοιδάν*, der Spiritus in *Ποhοίδαια*; man sollte erwarten *Ποτειδάων*, *Ποτοίδαια*, und (neben *Ποτίδας* im Boiotischen u. s. w.) in den assibilierenden Dialekten *Ποσίδας* u. s. w. Nur durch die Annahme einer falschen Analogiebildung lässt sich nach den bisher bekannten Sprachgesetzen die Einheitlichkeit dieser Formen halten. b) Der zweite Vokal. Nachdem schon Prellwitz in Bezzenberger, Beitr. IX 1885 328 f. die Verschiedenheit desselben auf eine dreifache Stammabstufung, veranlasst durch die verschiedene Betonung der Casus, zurückgeführt hatte (vgl. Hoffmann, Gr. Dial. I 178 f.; 200; Schulze, *Qu. ep.* 11), konstruiert Meringer in Bezzenbergers Beitr. XVI 1890 233 einen Nomin. **Ποτείδαϝων*, Gen. **Ποτοιδαϝνός*, Voc. *Πότοιδαϝον*, deren Vokale durch falsche Analogiebildung in die übrigen Casus eingedrungen seien. Der Weg ist vielleicht richtig, aber bisher ist es nicht gelungen, auf ihm zum Ziel zu gelangen. c) Die thessal. Endung *ουν*, die nicht ion. *άων* entsprechen kann. Hoffmann, Gr. Dial. II 587; GGA 1897 902 denkt an eine Kurzform; Meringer a. a. O. nimmt falsche Analogiebildung oder Entstehung aus *-δοϝνι* an.

[2]) Das Altertum hat, sofern es nicht den N. für barbarisch hielt — an libyschen Ursprung denkt Hdt. 2_{50} — nur ganz unmögliche Etymologien gefunden: 1) *Ποσειδ.* = *πεδοσείων* (Korn. 4 S. 13 Os.; *EG* 477_2 u. aa.; s. Ahrens a. a. O. S. 1); 2) *faciens imaginem* (= *ποιέω* + *εἶδος*?), myth. Vat. III 5_1; 3) *παρὰ τὸ τοὺς πόδας δεῖν*, *EG* 477_5; 4) *λόγος, καθ' ὃν ἰδίει ἡ φύσις, φύσει ἰδὼν ἐστιν* schreibt Osann an der schwer verderbten Stelle bei Korn. *c.* 4 S. 12 f.; 5) *πόσις* + *διδόναι*, Korn. a. a. O.; an *πόσις* denken auch Sch. Ο 188 BL; 189 AB u. aa. Auch viele Neuere haben diese Ableitung des ersten Bestandteils des N. gebilligt (z. B. de Maury, *Hist. rel. Gr.* I 34; Hartung, Gr. Myth. III 213; Gilbert, Griech. Götterl. 169), wobei man darauf hinzuweisen pflegt, dass Poseidon auch als Erschliesser von Quellen *[1147_8 f.]* gilt und an Landseen (? *[1158_6]*) verehrt wird. Der zweite Bestandteil wird dann

versuchen wir, die Umgestaltung uns klar zu machen, die der Gott durch die Religion der Kunst erfuhr. — Wie so viele Gottesgestalten bildete die Heldensage auch den Poseidon zunächst in einer Richtung aus, die zu den bisherigen Vorstellungen im Gegensatz stand. Er war ein Hauptgott der Minyer [1]); Minyas selbst heisst sein Sohn oder Enkel [2]). Die Ahnherrn der thessalischen und pylischen Minyer, Pelias, welcher ursprünglich nicht ein Frevler wie in der späteren Sage war [3]), und Neleus, galten ebenfalls als Söhne des Meergotts; ferner Euphemos [4]), der, wenn er auch vielleicht erst nachträglich in die Argonautensage gekommen ist, doch wahrscheinlich einer altminyeischen Stammtafel angehörte. Begreiflicherweise haben die westboiotisch-thessalischen Seekönige ihren göttlichen Stammvater besonders als König der Meere verehrt, wozu, wie wir gesehen haben, schon in den Legenden der Ausgangspunkt gegeben war. Poseidon ist damals wahrscheinlich der Schutzherr bei derjenigen Unternehmung gewesen, in der minyeische Sänger das mythische Prototyp der Seefahrten ihrer Brotherrn dargestellt haben. Es sind davon allerdings nur wenige halbverschollene Spuren übrig geblieben. Mit Theophane soll Poseidon den Widder des Phrixos gezeugt [5]), mit Helle sich vermählt haben; vielleicht war er einst bei der Rettung der Geschwister in der Wolke beteiligt, wie er ja auch Aineias [6]) und die Molioniden [7]) durch eine Wolke aus höchster Gefahr befreit. — Auch die Lokrer, die ein angesehenes Heiligtum des Poseidon, Apollon und der Athena besessen haben müssen, scheinen in ihren Liedern ersteren als einen der Schutzgötter ihrer mythischen Vorfahren bezeichnet

---

verschieden erklärt a) als Patronymikon (Welcker, Gr. Götterl. I 622) oder als Endung der Kurzform (*ποτα[μο]μέδων* wurde nach Laistner, Räts. d. Sph. II 445 zu *ποτειδης*; aus *ποτειδοκράτωρ* 'Beherrscher der Nixen' soll *ποτειδάων* geworden sein); b) *δάν, δάων* = *Ζεύς* ('Wasserzeus': Ahrens, Philol. XXIII 1866 211) oder *deus* (als Gott der trinkbaren Gewässer fasst ihn Schoemann, *Opusc.* I 348_{34}); c) 'im Wasser (Locat.) sich erzeugend' bedeutet der N. nach Sonne, Zs. f. vgl. Sprf. X 1861 183. Die übrigen erwähnenswerten modernen Ableitungen fassen den ersten Bestandteil 6) als *-πότης* (vgl. *δεσπότης*) oder 7) als *ποτί* (= *πρός*) oder 8) als 'Pfad'; der zweite Bestandteil wird a) als *δᾶ* (? *[1165_1]*) 'Erde', b) als *ἴδα* 'Waldgebirge', c) als 'gebend' (vgl. *δο-, δίδωμι*); d) als *ἰδ-, οἰδ-* 'schwellen' (vgl. *Εἰδο-θέα*) gedeutet. So entstehen folgende Ableitungen: 6a) 'Herr der Erde', Fick in Curtius, Stud. VIII 1875 307); 6b) 'dem Gatten (die Gattin) gebend', Kuhn, Zs. f. vgl. Sprf. I 1852 457 ff.; 6d) 'Schwallbeherrscher' = *idás páti*, Fick, Zs. f. vgl. Sprf. XXI 1873 465 u. ö.; Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[3] 399_{32} u. aa. Gegen 6a—d spricht, wie Prellwitz in Bezzenbergers Beitr. IX 1885 331 hervorhebt, die Stellung der Kompositionselemente. — 7b) *he who is near or against the wooded land or against Ida*, M. Müller, *Contrib. to the science of myth.* II 659; 7d) der 'Heranfluter' (vgl. Poseidon *Προσκλύστιος* in Argos, Paus. II 22_4), Pott, Etym. Forsch. II[2] 2 1021 und Bezzenbergers Beitr. VIII 1884 80 ff.; Prellwitz ebd. IX 1885 327—333; Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXX 1889 569. Fick, PN.[2] 371 (440; 461) übersetzt 'das Anschwellen liebend'. 7b u. d sind bedenklich, weil dann neben *Ποτιδ-* u. s. w. *Προσιδ-* u. s. w. zu erwarten wäre; auch sind die PN. *Πόσις, Πόσσις, Ποσῆς*, die vielleicht zu *Ποσειδῶν* gehören (Ahrens a. a. O. 201 ff.), auffällig, wenn *Ποσ-* Praeposition ist. — 8c) 'pfadgebend', Meringer in Bezzenbergers Beitr. XVI 1890 232 ff.

1) H. D. Müller, Myth. griech. St. I 146 ff.

2) Poseidon sollte ihn entweder mit Aiolos' T. Tritogeneia (Sch. Pind. *P* 4_{120}) oder mit Okeanos' T. Kallirrhoe (Sch. Pind. *O* 14_5) oder mit Boiotos' T., Orchomenos' Gem. Hermippe (Sch. Ap. Rh. 1_{230}) oder mit Halmos' T. Chrysogone (Sch. Ap. Rh. 3_{1094}) gezeugt haben, oder als S. der Chrysogeneia, Halmos' T., galt Chryses, der V. des Minyas (Paus. IX 36_4).

3) S. o. *[550]*.

4) S. o. *[68_5]*.

5) S. o. *[1146_{12}]*.

6) *Υ* 321.

7) *Λ* 751.

zu haben. In der troischen Sage der Opuntier war Schuld und Schicksal wahrscheinlich so geordnet, dass Apollon und Poseidon, die beiden Hauptgötter der opuntischen Kolonie, zwar den Troern wohlwollen, von deren ungerechten Königen aber verletzt werden und endlich all ihre Gnade den gerechten Lokrern zuwenden. Die Sage von dem Bau der troischen Mauern durch Poseidon und Apollon[1]), die an der auch in Lokris verbreiteten (92) Sage von Amphion und Zethos (88) eine Parallele hat, und von dem treulosen Laomedon gehört wahrscheinlich schon dieser Sagenschicht an; im Fortgang der Sage wird Poseidon mit Apollon und Athena die lokrisch-thessalischen Helden beschützt haben[2]). — Eine wesentlich andere Rolle scheint Poseidon in der argivischen Sage gespielt zu haben. Indem die argivischen Helden den Heroen der von Pheidon bezwungenen Seestaaten gegenübergestellt wurden, traten sie auch in einen Gegensatz zu dem göttlichen Vater oder Ahnen derselben. So kämpft Herakles gegen die Molioniden[3]), Pterelaos[4]) und die Neleiden[5]), und es haben sich manche Spuren davon erhalten, dass Poseidon in der argivischen Sage für seine bedrohten Abkömmlinge eintrat[6]). Als Verräter an dem argivischen König erscheint Nauplios[7]); die Dioskuren kämpfen gegen Theseus. Der ursprünglich gewaltthätige Charakter des Gottes, der natürlich auch in der ältesten Periode des Heldengesanges nicht ganz vergessen war, musste unter diesen Umständen wieder stärker hervortreten. Dass die wildesten Männer Söhne des Poseidon heissen[8]), wird eine der vielen Nachwirkungen sein, die die

[1]) Ausser dem o. *[305₄]* Angeführten und u. *[§ 296]* Anzuführenden vgl. Panyas. *fr.* 16; Soph. *ποιμ. fr.* 465; Eur. *Tr.* 5; Ov. *M* 12$_{25}$; Menandr. in SPENGELS *Rhetor.* III 445$_{12}$; Serv. Intp. V *A* 1$_{550}$; sehr ähnlich Myth. Vat. I 137; II 193; III 5$_7$; auch Myth. Vat. I 136 gehört zu diesem Ueberlieferungsbündel, bietet aber eigentümliche Varianten; so hat Laomedon den Apollon und Poseidon um den Mauerbau gebeten. — Wb. bei HELBIG, Camp. Wgm. 272$_{1266}$. — Rationalistische Umdeutung bei Hdr. *FHG* II 33$_{18}$. Die Sage ist auf Byzanz, das aber eine ähnliche Ueberlieferung auch von Megara empfangen konnte *[138$_7$]*, übertragen, Hsch. Mil. *FHG* IV 148$_{12}$. Auch die ehernen Thore des Tartaros, die die Titanen abschliessen, hat Poseidon gebaut, Hsd. Θ 732 f. — Alle diese Ueberlieferungen sind gewiss teils mittelbar, teils auch direkt Brechungen einer Kultlegende, mit der wohl auch irgendwie zusammenhängt, dass eine Locke von Poseidons Gattin Medusa Tegea uneinnehmbar machte, Paus. VIII 47$_5$ *[vgl. 882$_3$]*. Vgl. den thebanischen *Ποτειδάων Ἐμπύλιος*, *CIGS* I 2465. Auch an das unterirdische Haus, das Poseidon auf Chios baut (Apd. 1$_{27}$), darf in diesem Zusammenhang erinnert werden, sowie daran, dass Poseidons S. von Kelaino, Tritons Bruder Eurypylos (Akes. *FHG* IV 285$_3$) heisst und dass Triton selbst in Eurypylos' Gestalt erscheint *[577$_{16}$]*.

[2]) Beim Schiffskampf werden die Griechen besonders durch Poseidon und die beiden Aias beschützt (*N*; *Ξ*; vgl. o. *[677]*). Der Dichter scheint einem rhodischen Liede zu folgen, wie das Hervortreten des Idomeneus (*N* 210 ff.; vgl. o *[641 f.]*) und Teukros (*N* 182; 313; *Ξ* 514; vgl. o. *[642 f.]*) wahrscheinlich macht; aber letztes Vorbild war eine Sagenform, in der die beiden Aias noch nicht differenziert waren. Wahrscheinlich hat sich hier, durch manche Zwischenglieder vermittelt und aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen, eine Einzelheit des alten lokrischen Liedes, der gemeinsame Kampf des Aias und Poseidon, erhalten.

[3]) S. o. *[474]*; EITREM, *Vidensk. skr.* II 1902 11 f. Ueber die Gestalt der Molioniden nach *Λ* 750 f.; s. USENER, *Stren.* HELBIG 322.

[4]) S. o. *[478$_3$]*.

[5]) S. o. *[112$_9$; 475$_2$]*.

[6]) Die Molioniden rettet er in der Wolke *[1153$_7$]*, Periklymenos rettet sich durch seine Gunst als Adler; Hyg. *f.* 10; vgl. auch o. *[475$_6$]*.

[7]) So vielleicht noch in den *Nosten* *[700]*. — In der späteren Sage zeugt Poseidon den Nauplios, nachdem er Amymone von einem Satyr befreit *[179$_3$]*, er erscheint also als Retter der Jungfrau *[1150$_1$]*; aber nach den Parallelmythen hat der Meergott ursprünglich wahrscheinlich die Amymone überwältigt.

[8]) Korn. 22 S. 130 f. nennt den Kyklops,

kurze Blütezeit der argivischen Heldensage hinterlassen hat. Und diese Umgestaltung des Gottesbildes beschränkte sich nicht auf die durch die Verhältnisse gegebene Umdeutung der Dichter; in einem Falle wenigstens hat Pheidon den Poseidon einer sehr berühmten Kultstätte der von ihm eroberten mittelgriechischen Kolonien in Argolis kurzweg Zeus genannt[1]). — Die argivische Auffassung von Poseidon hat lange nachgewirkt; aber massgebend ist sie nicht geworden. Als sich die von Pheidon bezwungenen Nachkommen der Ansiedler aus den mittelgriechischen Kolonialstaaten nach und nach wieder erhoben, kam auch der Meeresgott ihrer Ahnen wieder zu Ehren. Das Geschlecht von Syme, aus dessen Überlieferung Charopos' und Aglaias Sohn Nireus stammt, hat sich wahrscheinlich auf Poseidon zurückgeführt[2]); nicht einmal in Rhodos, das sich doch auch später von Argos ableitete, bestand die argivische Vorstellung uneingeschränkt fort. Zwar haben rhodische Dichter, argivischem Beispiel folgend, Ungeheuern wie Antaios und Buseiris den Poseidon zum Vater gegeben; aber sie haben ihn zugleich zum Gemahl der Libye[3]) und als Vater des Agenor zum Ahnherrn ihrer argivischen Vorfahren gemacht. Neben sechs wilden Söhnen, die sich gegen Aphrodite versündigen und, durch diese wahnsinnig gemacht, ihre eigene Mutter überwältigen wollen, zeugt Poseidon in der rhodischen Sage mit der Telchinenschwester Halia die Landeseponyme. Noch bestimmter wendete man sich anderwärts von der argivischen Auffassung des Meergotts ab. Korinth, das ihm das grösste Landesheiligtum geweiht hatte, hat ihn unbedenklich zum Vater des Bellerophon gemacht[4]); von den Städten des Bundes von Kalaureia, dessen religiöses Zentrum ein Poseidonheiligtum war, haben ihn namentlich Athen

---

die Laistrygonen, und die Aloaden, Gell. XV 21 statt der letzteren Kerkyon und Skiron; Serv. *VA* 3_{241} (vgl. Myth. Vat. III 5_8) sagt, dass einige die Harpyien als T. Poseidons bezeichneten, *qui fere omnium prodigiorum pater est.* Welcker, Götterl. II 678 erinnert an Amykos, Prokrustes, Buseiris, Antaios, Sinis und die Kerkopen. Bemerkenswert ist, dass vier von den Gegnern des Theseus Poseidonsöhne, also seine Stiefbrüder sind; das scheint fast dafür zu sprechen, dass die Troizenier und Athener in diesen Athlen ihren Helden an die Stelle eines argivischen gesetzt haben.

[1]) Gewiss ist der *Σθένιος*, bei dessen Heiligtum Theseus die *γνωρίσματα* seines Vaters fand *[591_8]*, ursprünglich Poseidon gewesen; vgl. Pos. Eurysthenes (s. o. *[158_6]*, wo *ν* 140 zu lesen ist), *μεγαλοσθενής* (Hom. *ep.* 6_1), *μεγασθενής* (Pind. *O* 1_{25}; Aristph. *νεφ.* 566), *Ἱπποσθένης* (in Sparta, sein Heiligtum lag neben einem Athenatempel, vgl. o. *[246_{12}; 1142_2]*), *Εὐρυβίας* und die übrigen o. *[1141_4]* zusammengestellten Epitheta des Poseidon. Hildebrandt, *Comm. philol. Ribb.* 240 erinnert m. R. an Poseidons Ross *Σθένιος*, Sch. Townl. *N* 23, und an die Gorgone *Σθενώ*, *Σθεινώ*; vgl. auch die u. *[1157_2]* gesammelten Athenakultnamen. Als Pheidon den Sthenios zu einem Zeus gemacht hatte, erhielt nach ihm Sthenelos den N. *[627_4]*; Sthenelos' S. Eurystheus heisst noch nach dem Poseidonnamen, der auch in der Vollform einem S. des Aigyptos (Hyg. *f.* 170) gegeben ist.

[2]) Nach Apd. 1_{53} zeugt Poseidon mit Kanake den Hopleus, Nireus, Epopeus, Aloeus, Triopas. Der jüngere Nireus (*B* 671) hatte in den Stammtafeln der Süddorier grosse Wichtigkeit: Lykophr. 1011 ff. (d. h. Timaios) lässt ihn mit Thoas in Libyen zusammentreffen und dann nach Pola (nicht nach dem Encheleerland, wie v. Holzinger interpretiert) fahren; Ciaceri zu Lykophr. a. a. O. bringt das wahrscheinlich m. R. mit der rhodischen Kolonisation im adriatischen Meer zusammen. Der schöne (zum N. seiner Eltern vgl. die *Χάρις Ἀγλαΐη*) Schwächling (*ἀλαπαδνός*, *B* 675), der (in der kleinen *Ilias*? v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 48; vgl. Hyg. *f.* 113; Qu. Sm. 6_{372} ff.; 7_{11} ff.; Dict. 4_{17}) dem Eurypylos, wie es scheint, ziemlich ruhmlos erliegt, ist Nireus in der dorischen Sage kaum gewesen.

[3]) S. o. *[514_3]*.

[4]) Hyg. *f.* 157 (*Agenor et Bellerophon ex Eurynome, Nysi filia*); Arstd. *or.* 3 (III S. 40 Ddf.); sch. *Z* 155 ABD; sch. Pind. *O* 13_{98}.

und Troizen als Vater ihres Landeshelden Theseus hoch in Ehren halten müssen. Dasselbe gilt von den Ioniern, die ebenfalls ein Poseidonheiligtum zur Landeszentrale erhoben hatten und deren Adel sich grossenteils auf die Neleiden, also ebenfalls auf Poseidon zurückführte. In der ionischen Dichtung sind zwar noch nicht alle Züge des Grimmes ausgemerzt; zornig fügt er sich in der Ilias dem Befehl des älteren Bruders und in der Odyssee verfolgt er mit tödlichem Hass den Helden, der in der Notwehr des Gottes Sohn geblendet. Aber daneben finden sich, wenngleich nicht so zahlreich als bei Zeus, Züge, die ihn als den Schützer der Schicklichkeit und des gerechten Schicksals erscheinen lassen. Er tritt für den gefesselten Ares ein[1]); obwohl im ganzen den Griechen geneigt, rettet er doch den von Achilleus bedrohten Aineias[2]), wegen seiner Frömmigkeit und weil er weiss, dass es diesem nicht bestimmt ist, von Achilleus zu fallen[3]).

So wechselvoll demnach das Schicksal des Poseidon in den verschiedenen Kulturzentren war, die die Religion der Kunst bestimmten, so ist doch im Verlaufe dieser Entwickelung verhältnismässig nur wenig zu den alten Vorstellungen hinzugekommen; es ist das ein Schicksal, das Poseidon mit dem andern Hauptgott der boiotischen Kultur, mit Dionysos, teilt. Was zunächst die theogonische Dichtung anbetrifft, so hat diese zwar Poseidon einen Ehrenplatz zugestanden, indem sie ihn mit Hades dem Weltenherrscher Zeus zur Seite gestellt hat[4]), wodurch er auch Kronide geworden ist[5]); eigentliche theogonische Mythen gibt es aber von ihm, wenn man von der Besiegung des Aigaion[6]) und der Giganten Ephialtes und Polybotes[7]) absieht, nicht. Es fällt dies um so mehr auf, da z. B. seine Söhne, die Aloaden[8]), und mehrere erst nachträglich von ihm differenzierte Gestalten, wie Aloeus[9]), Ogygos[10]), Aigaion und Pallas, in den Theogonien Verwendung gefunden haben.

Auch der Kultus hat nur wenig dazu beigetragen, die alte Gestalt unseres Gottes umzuformen. In der lokrisch-thessalischen Kultur ist der Rossegott Gott der Wettspiele geworden; es hat dies zwar die wichtige Folge gehabt, dass der Poseidon Hippios[11]) auch später noch an manchen

1) *Θ* 344 ff.

2) *Υ* 321.

3) *Υ* 293 ff.

4) *Ο* 187; Orph. *h* 17₇ u. aa.

5) *Κρόνιος* nennt ihn Pind. *O* 6₂₉, bei Späteren sind *Κρονίδης* (z. B. *βύθιος Κρ.* *AP* VI 164₂) und *Κρονίων* nicht gerade selten. Seltsam sagt (mit Beziehung auf die Emanation aus Zeus?) Orph. *h* 17 II₁ *Ποσειδάον Ζηνὸς παῖ πρεσβυγένεθλε*.

6) Konon *FHG* IV 368₂.

7) S. o. *[258₁₈ f.]* u. das von Pollak 2 Vbb. des Hiero T. IV herausgegebene rf. Vb.

8) Sie türmen verschiedene Berge (Olymp, Ossa, Pelion, Athos werden genannt, in verschiedener Auswahl und Reihenfolge) übereinander, um auf den Himmel zu steigen oder ihn einzureissen (*mundum rescindere* V *Cul.* 233) (die von Kuhn, Abh. BAW 1873 129 angeführten indischen Parallelen scheinen mir nicht überzeugend), oder sie streben nach Heras und Artemis' Besitz oder wollen das Meer zum Festland machen (Apd. 1₅₄). Sie werden entweder a) durch Apollon getötet (*λ* 318; Hyg. *f.* 28) oder b) töten sich gegenseitig durch die List der Artemis (Apd. 1₅₅, sch. *E* 385 D; Eust. *λ* 316 *γ* 1686₃₈; vgl. o. *[70₃]*) oder des Apollon (Hyg. *f.* 28) oder c) sie fallen *Dianae et Apollinis telis* (Serv. V*A* 6₅₈₂, Intp. Serv. V*G* 1₂₈₀; myth. Vat. 1₈₃) oder d) sie werden niedergeblitzt (Liban. *narr.* 10₂ f.; Lact. Stat. *Theb.* 10₈₅₀; myth. Vat. II 55.

9) S. o. *[69₁₀]*.

10) S. o. *[394₆]*.

11) In Athen, Kolonos Hippios *[o. 39]*; Isthmos (? Himer. *or.* 3₁₀); in Olympia (mit

Stellen verehrt wurde, während z. B. der einst mindestens ebenso bedeutsame Stierposeidon im Kult fast vollständig unterging, ist aber doch später auch fast wieder vergessen und wohl nie recht durchgedrungen gewesen. Vollends die für die jüngeren Perioden charakteristischen Verehrungsformen sind nur sehr vereinzelt auf Poseidon übertragen worden: ausnahmsweise errichtete Sarpedon ihm als Tropaios einen Kult bei Ptolemais, als eine Flut das siegreiche Heer des Tryphon vernichtet[1]); vereinzelt erscheint er in Delphoi als Phratrios[2]), in Troizen als Poliuchos und Basileus[3]). So weit verbreitet sonst der Dienst des Meergottes ist, so überwiegen doch weitaus die alten Kultformen, wie sie aus der altboiotischen Kultur überkommen waren[4]); nur haben sie sich natürlich dem Zuge der Zeit fügen und ihren boshaften Charakter grossenteils ablegen müssen. Eine der Hauptformen, unter denen der Gott verehrt wurde, war die des Asphaleios (Asphalios[5]), Asphalion[6]), Asphales?[7]))[8]). Die Be-

---

Hera Hippia, Paus. V 15_5; vgl. über den Taraxippos ebd. VI 20_{15}), Epidauros (Cavvadias *fouilles* I no. 55), Lykosura (als V. der Despoina, Paus. VIII 37_{10}), Mantineia (ebd. VIII 10_2) Methydrion (ebd. VIII 36_2), Pheneos (von Od. gestiftet, Paus. VIII 14_4; Mz., Head *h n* 379), Poteidaia (Mz., Poseidon zu Pferde, Head *h n* 188 [V. Jh.]), Rhaukos auf Kreta (Mz., *Gr. coins Brit. Mus. Macedon.* 99_1; Head *h n* 405). Im Kult hat sich demnach Poseidon Hippios — abgesehen von der Verbindung mit Athena *[1142_3]* — allerdings vorzugsweise in dem abgelegenen Arkadien erhalten, wo er als Gem. der Demeter gegolten haben soll (Paus. VIII 25_7) und wo auch ein Fest Hippokrateia, den Consualia entsprechend, bezeugt wird (Dion. Halik. *ἀρχ.* 1_{33}). Sehr häufig dagegen wird Poseidon Hippios in der Litteratur erwähnt, da die Erinnerung an ihn durch zahlreiche Mythen festgehalten wurde *[1160 ff.]*; vgl. z. B. Aisch. *ἑπτ.* 130; Arstph. *ἱππ.* 551; *νεφ.* 83 f.; Alph. Mytil. *AP* IX 90 (*ἵππιε δαῖμον*); Paus. VII 21_7; Orph. *h* 17_2; 17_{115}; Hsch. erklärt den Ausdruck aus der homerischen Vergleichung der Schiffe mit Rossen (δ 708) oder aus dem Arion-, Skyphios- und Pegasosmythos, s. u. *[1160_2]*. — Ueber Poseidons Beziehung zum Ross handelt ausführlich de Ridder, *Bull. corr. hell.* XXII 1898 228 ff. Ueber die Beziehung des hölzernen Pferdes zu Pos. Hippios s. o. *[689]*.

[1]) Poseid. *FHG* III 254_{10}. Ueb. Poseidon Soter s. u. *[A. 7]*.

[2]) Dittenberger, *Syll.* II[2] 438_{73}; 114.

[3]) S. o. *[190_7]*. Die Ausnahme ist interessant: da neben dem Poseidon Basileus Athena Polias oder Sthenias (= Stheneia, Lykophr. 1164) stand (*[193_4]*; vgl. die *μεγασθενής Ἀσαναία*, *PLG* III *fr. adesp.* 36; Prokl. *h* 7_3), so ist wahrscheinlich die Kultgemeinschaft des auf dem Wege nach Hermione gelegenen Heiligtums (Paus. II 32_7) auf die troizenische Akropolis verpflanzt. Den Sthenios jener Kultstätte hatten aber die Argeier zu einem Zeus umgestempelt *[1155_1]*; natürlich werden sie dasselbe auch bei der (vielleicht eben von ihnen angelegten) städtischen Filiale versucht haben. Die troizenische Kultgenossenschaft Poseidon-Athena ist also zwar alt, aber sie ist nach dem bekannten Typus der argivischen Burggottheiten zu Zeus-Athena umgeformt gewesen, und die troizenischen Poseidonnamen Basileus und Poliuchos stammen aus der Zeit, wo argivischer Einfluss die Kulte der troizenischen Akropolis regulierte. Bald darauf ist das dann wieder z. T. rückgängig gemacht worden: der Burggott wurde wieder Poseidon genannt, wogegen freilich der abgelegene Mutterkult seinen Zeus Sthenios beibehielt.

[4]) Eine der späteren humanen Formen des Gottesdienstes scheint sich allerdings vorzugsweise bei Poseidonheiligtümern zu finden: der Asylschutz (z. B. Tainaron, Thuk. 1_{133}; Plut. *Ag.* 16; Paus. IV 24_5; vgl. u. *[A. 8]*; Kalaureia, Str. VIII 6_{14} S. 373; wohl auch Samothrake, Diod. 3_{55} und Lechaion, Hsch. *s v*, wo allerdings Poseidon nicht ausdrücklich genannt wird); aber gewiss knüpft dieses Schutzrecht an uralte religiöse Vorstellungen an.

[5]) So z. B. bei Opp. *hal.* 5_{680}.

[6]) Macrob. *S* I 17_{22}.

[7]) Wenn der *θεὸς Σωτὴρ Ἑδραῖος Ἀσφαλής*, der neben Poseidon *Ἑδραῖος* und Helios Apollon auf einer Inschrift aus Patara genannt wird (*Journ. Hell. stud.* X 1889 81) dem Asphalios gleichzustellen ist; vgl. S. Wide, Lak. Kulte 36.

[8]) Er wird verehrt: in Tainaron (Suid. *Ταιν.*; Asyl der Heloten nach Schol. Arstph. *Ἀχ.* 510), in Sparta auf dem Markt (Paus. III 11_9), Megalopolis (Inschr. Bather, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 337), auf Hiera bei Thera (durch Rhodier gestiftet *[o. 247_5]*), auf Rhodos (Mz. aus der Kaiserzeit, Head *h n*

deutung dieses Namens war schon im Altertum strittig: die einen sahen in ihm den Gott, der gegen Erdbeben schützt[1]), andere den Schützer der Schiffe[2]), wieder andere betrachteten ihn wie Zeus Soter als den Erretter aus Krankheiten[3]). Diese drei Funktionen sind es, wegen deren Poseidon später vornehmlich verehrt wird. Zwar überwiegt natürlich die Vorstellung, dass er der Retter[4]) — freilich auch der Zerstörer[5]) — der Schiffe sei; er wird deshalb häufig in Häfen verehrt[6]), und die Fischer pflegen ihn anzurufen[7]). Aber daneben findet sich nicht allein, wie bereits erwähnt, auch später noch die Vorstellung, dass er der Erde Sicherheit verleiht, sondern er wird wenigstens an einer Stelle, in Tenos, als Heilgott **Ἰατρός**[8]) bezeichnet. Vereinzelt haben sich Spuren auch davon erhalten, dass man Poseidon als Gott der Vegetation betrachten konnte[9]); eine Vorstellung,

542), Syros (Bent, *Cycl.* 320; vgl. *[o. 258_{16}]*), in Aigai (mit Aphrodite Euploia, *CIG* 4443), Ephesos (? Kaiserm., Friedländer, Herm. VII 1873 50) und vielleicht in Patara *[1157_7]*. Ein delphisches Orakel befiehlt den Kyzikenern, der Ge Karpophoros und dem Pos. Asph. (vgl. Dittenberger, *Syll.* II² 543 a. E.) zu opfern (*bull. corr. hell.* VI 1882 454; ein Kultzusammenhang der beiden Gottheiten ist nicht mit Sicherheit anzunehmen). Auch sonst wird der Gott oft erwähnt; vgl. z. B. Paus. VII 21_7; Eust. *Α* 36 S. 32_{34}; Poll. 1_{24} und von Neueren Wieseler, GGN 1874 153—160.

¹) So z. B. Korn. 22 S. 125 f. Os.; Plut. *Thes.* 36 a. E.; Macr. *S.* I 17_{22}; (in ähnlichem Zusammenhang Eust. *Α* 36 S. 32_{21}), und auch Opp. *hal.* 5_{679} f. (*Ἀσφάλιος ῥιζοῦχε, θεμείλια νέρθε φυλάσσων*) hat ihn offenbar so aufgefasst. Vgl. o. *[1139_2]*.

²) Dies behauptet Sch. Arstph. *Ach.* 682 und lassen auch App. *b c.* 5_{98}; Heliod. 6_7 sicher vermuten. — Bei Arstd. *or.* 3 (I S. 46 Ddf.) werden Poseidon, Amphitrite, Leukothea, Palaimon, die Nereiden und alle Seegötter um *ἀσφάλεια καὶ σωτηρία ἔν τε γῇ καὶ ἐν θαλάττῃ* angefleht.

³) Arstd. I S. 29_8 Ddf.

⁴) In Pantikapaion wird Pos. Sosineos neben Aphrodite Nauarchis verehrt, Latyschew, *Inscr. or. sept. Ponti Eux* II 25. — *Εὔπλοίη* verleiht er nach *Il.* 9_{362}; vgl. Orph. *h* 17_9. *σωτὴρ νηῶν* heisst er bei Hom. *h* 22_4, *δεσπότης ναῶν* bei Pind. *P* 4_{207}; *ναυμέδων* Lykophr. 157. Er gibt *εὐδίαν ἐκ χειμῶνος* (Pind. *I.* 7_{37}); *οὖρον καλόν* (Hom. *ep.* 6_2; über *κάλαυρος* s. o. *[69_2; 190]*; *Π. Καλαυρεάτης* nach Kalaureia *CIA* I 273 F_6); vgl. auch V*Α* 1_{137} ff; Val. Fl. 1_{611}. Nach *η* 35 hat er den Phaiaken, deren Könige ihr Geschlecht auf seinen S. Nausithoos zurückführen (*η* 56), verliehen, durch das Meer zu fahren.

⁵) *ψ* 234; *ἐ κ ή* 667. Er zürnt den Phaiaken, weil sie so gute Schiffer sind (*θ* 565; *ν* 162 ff.), und umgibt ihre Stadt mit einem Wall. Poseidon sturmerregend z. B. *δ* 500 ff. (gegen Aias); 366; *ι* 283; *ψ* 234 ff. Anderes o. *[711_5; 834_6]*. Als ein Teil der persischen Flotte bei dem Vorgebirge Sepias zerschellt war, beten die Griechen zu Pos. Soter, Hdt. 7_{192}.

⁶) Z. B. in Patrai (Paus. VII 21_7), Antikyra (Paus. X 36_8), vielleicht auch in Nymphaion bei Boiai, Paus. III 23_2, wo allerdings *λίμνη* überliefert ist. Derselbe Fehler hat vielleicht bei Hsch. den *Ἐπιλιμένιος* zu einem *Ἐπιλίμνιος* gemacht. — In Samos ist ein Poseidon Epaktaios (Hsch. *s v*) überliefert. — Pos. Porthmios auf Karpathos, *rev. arch. n s* VIII 1863² 470_{31}; *bull. corr. hell.* IV 1880 262; 265_{12} u. s. w., jetzt gesammelt in *IGI* I 1031_{12}; 1032_{34}; 1033_{23} f.; 1035_{11}; 1036_{12}. — Oefters erscheint ein Pos. Isthmios, z. B. in Kyzikos (Hasluck, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 129) und Alexandreia (Head *h n* 719): hier liegen wohl Nachbildungen des korinthischen Heiligtums vor, die freilich begreiflicherweise besonders gern auf Landengen angelegt wurden.

⁷) Hsd. *Θ* 441, wo aber Hekate den guten Fang gibt. Spätere übertragen auch dies auf Poseidon. Vgl. *Ποσ. Ἀγρεύς* (neben Amphitrite, Luk. *pisc.* 47) und den beim Thunfischfang angerufenen *Ἀλεξίκακος*. Ail. *n a* 15_6. Varro *r r* III 17_2 spricht von den *maritimae piscinae nobilium, quibus Neptunus ut aquam sic et pisces ministrat*, wo freilich der Ausdruck fast katachrestisch ist. Mit dem Thunfisch hatte schon Kleanthes den Poseidon bei dem Zeus *ὠδίνων* dargestellt, Demetr. bei Athen. VIII 36 346 b c. — Als Gott der Fischer erscheint Poseidon auch *AP* VI 38.

⁸) Philoch. *FHG* I 414_{184}. Bouché Leclercq, *Div.* II 368: *c'est un éloge en langue mythique de l'air salubre de la mer.*

⁹) In Athen (Töpffer AG 252 ff.; vgl. o. *[193_6]*), Megara *[o. 138_6]*, Troizen (*bull. corr. hell.* XVII 1893 98; vgl. o. *[193_6]*; Welcker, Götterl. II 684 dachte an den *Πολιοῦχος*, s. aber Wide, *Sacra Troez.* 10 f.), Rhodos *[261_{22}]*, Erythrai (*rev. arch.* 1877¹ 112_{31}) wird Poseidon Phytalmios (diese Form

die, wie sich noch erkennen lässt, unter anderem an die Bedeutung des mit Demeter gepaarten Poseidon für das Pflügefest anknüpft[1]). — Aber nicht nur die Vegetation schützt Poseidon, er ist an einigen Stätten auch Gott der animalischen Zeugung[2]), Genethlios[3]), Genesios[4]), geworden. Da der Zauber des Pflügefestes u. a. auch zur Erzielung guter Nachkommenschaft angewendet wurde, so liegt die Vermutung nahe, dass auch diese Seite des Gottes sich aus seiner Kultgemeinschaft mit Demeter ergeben habe; der Legendenkomplex weist allerdings für das troizenische Genethlion eher auf einen mit Athena gepaarten Poseidon. — So unbedeutend alle diese Umgestaltungen auch sein mochten, von denen übrigens die beiden zuletzt genannten für das Gesamtbild des Poseidon im späteren Griechenland fast gleichgültig sind, so reichten sie doch, da die widerstrebenden älteren Vorstellungen nur ausnahmsweise konserviert wurden, aus, das Bild unseres Gottes mit den übrigen neuen Gottesvorstellungen im wesentlichen in Einklang zu bringen, ihn zu einem Gotte zu machen, der zwar auch schaden kann, aber im ganzen doch wohlthätig wirkt[5]).

Eine weit schwierigere Aufgabe war natürlich hinsichtlich Poseidons der Dichtkunst gestellt: die in der Legende überlieferten Züge eines theriomorphen Gottes mussten durchaus umgestaltet oder vielmehr es musste ein Bild gezeichnet werden, das, innerlich von dem alten ganz verschieden, mit ihm doch infolge einzelner Züge eine äusserliche Ähnlichkeit zu haben schien. Diese Züge knüpfen fast[6]) alle an den Rossposeidon an, der ja auch im Kultus allein fortlebte. Der rossgestaltete[7]) böse

ist die gewöhnliche; Phytalios, Korn. 22 S. 122 Os. (vgl. Zeus Ph. o. *[1109_1]*), wird durch die attischen Phytaliden geschützt; Phytalimos [Plut. *virt. mor.* 12; vgl. Suid. *s v*] und *Φυταίλμιος* [Inschr. aus Erythr.] scheinen Fehler) verehrt; vgl. auch Plut. *qu. conv.* V 3_1. — Auf die Fruchtbarkeit hat man auch andere überlieferte oder vermutete Poseidonkultnamen bezogen, wie den lesbischen Elymnios (Hsch. *s v;* vgl. ebd. *Ἐλύτιος*; Welcker, Götterl. II 684 dachte an *ἔλυμνος*; W. Schulze GGA 1897 573_2 erschliesst aus boiot. *Ἐλλυμνιεύς* lesb. *Ἐλλύμνιος*) und Kretheus (Usener, Rh. M. LIII 1898 353 denkt an *cre-sco* und vergleicht Dionysos Kresios und Zeus Krezimos, vgl. Usener, Göttern. 243_{65}); doch sind diese Deutungen nicht wahrscheinlich.

1) Mit Demeter Proerosia nennt ihn Plut. *VII sap. conv.* 15 zusammen; *ὗς τέλειος* wird ihm in Rhodos geopfert (*IGI* I 905) wie sonst oft der Demeter; die letztere Göttin sollte dem Ahnherrn der Phytaliden die Feigenkultur überliefert haben, Paus I 37_2. Nach troizenischer Sage (Paus. II 30_5) zeugt Poseidon mit Leis (vgl. *λήιον* 'Saatfeld'), der T. des Oros (vgl. *ὦρος* 'Jahreszeit'), den *Ἄλθηπος*, welcher (Paus. II 32_8) einen Altar der Demeter Thesmophoros baut. — Mit der Feuchtigkeit als der Ursache der Vegetation (Korn 22 S. 122 Os.) hat Pos. Phytalmios nichts zu thun.

2) Nicht mit Recht bezieht Wide, Lak. Kulte 45 den *Γενέθλιος* auf die *γένη*.

3) Sparta, Paus. III 15_{10}. In Argolis *Γενέθλιον*, wo Theseus geboren sein sollte, Paus. II 32_9 (Wide, *Sacr. Troez.* 12). Nach Ap. Rh. 2_3 zeugte die *νύμφη Βιθυνὶς Μελίη* den Amykos, *Ποσειδάωνι Γενεθλίῳ εὐνηθεῖσα*. Ueber Paus. VIII 7_2 s. u. *[A. 4]*. Nicht richtig leitet Schol. Ap. Rh. 2_4 den N. davon ab, dass das Wasser *πάντων γεννητικόν* sei.

4) Lerna, Paus. II 38_4. Auf diese Lokalität wird bezogen, was Paus. VIII 7_2 sagt, dass *κατὰ Γενέθλιον* dem Poseidon Rosse ins Meer gesenkt werden. Ob der eleusinische *Ποσ. Πατήρ* (Paus. I 38_6) und der Kult des *Πατρογένειος* (Plut. *qu. conv.* VIII 8_4) mit dem Zeugungsgott verbunden werden dürfen, ist zw.

5) Auch Epoptes heisst Pos. (bei Megalopolis, Paus. VIII 30_1), was Wieseler, GGN 1874 160 als 'Fürsorger' deutet. Ueber *Ἀλεξίκακος* s. o. *[1158_7]*.

6) Dunkele Reste der Sage von dem stierförmigen Poseidon bieten die Hippolytos- *[o. 606]* und die Minoss.; über Poseidon als Widder s. o. *[1146 f.]*.

7) Vielleicht findet sich eine Spur davon, dass man schon in der altboiotischen Kultur die Rossgestalt als Gleichnis gefasst hat, in dem altboiotischen N. Hippomenes *[75_4; 528_3]* 'die Kraft eines Rosses habend'; doch könnte der N. sich auch frei an einen *Ποσ. *Ἵππος* anlehnen.

Dämon, der Gott der Wettrennen geworden war und dem als dem Pferdezüchter Pferdeweiden geweiht waren[1]), wurde natürlich auch in der Dichtung als Schützer der Rossezucht gefeiert. Die Legenden, in denen er in gewaltsamer Ehe ein Ross zeugte, wurden teils beibehalten, wobei natürlich sein Sprössling ein zauberhaftes Ritterpferd wurde, teils aber durch Mythen ersetzt, in denen der Gott das erste Ross[2]) geschaffen, z. B. mit dem Dreizack[3]), seiner gewöhnlichen Waffe[4]), aus dem Boden heraus-

---

[1]) StB. 112_{19} erklärt den N. *Ἄργος ἱππόβοτον διὰ τὸ Ποσειδῶνι νομὴν ἵππων ἀποδειχθῆναι*: das weist auf eine Legende, in der der Rossegott eine solche Weide besass. — Enalos, Poseidons Rosse weidend, Antikl. bei Athen. XI 15 S. 466 d.

[2]) *EM* 473_{42} *Ἵππιος ὁ Ποσειδῶν · ὅτι δοκεῖ πρῶτον ἵππον γεγεννηκέναι Σ(κύφι)ον ἐν Θεσσαλίᾳ τῇ τριαίνῃ πέτραν παίσας · ὅθεν ἱερὸν Ποσειδῶνος Πετραίου καθίδρυται ἐν Θεσσαλίᾳ.* Quelle ist wahrscheinlich das Schol. Pind. *P* 4_{246}, das hier wohl aus Theon schöpft; vgl. Schol. Ap. Rh. 3_{1244}; Wentzel a. d. Anomia 133 ff. Dieselbe Ueberlieferung gibt Prob. V*G* 1_{12}; vgl. auch Luc. 6_{396}. Petra ist thessalische Ortsbezeichnung; erst infolge einer Verwechselung wird der Zug in die Sage von Poseidons und Athenas Wettstreit um die Akropolis übertragen. Serv. V*G* 1_{12} (myth. Vat. I 2; II 119; III 5_4), wo der Zusatz steht *Equum autem a Neptuno progenitum alii Scythium alii [Ch?]ironem, alii Arionem dicunt fuisse nominatum. Et ideo dicitur equum invenisse, quia velox est eius numen et mobile sicut mare.* Bei Schol. Pind. *P* 4_{246} (daraus nach Wentzel a. a. O. Philostr. *im.* 2_{14}) ist das Ross aus dem Samen des schlafenden Poseidon entstanden (vgl. Hsch. *Ἵππειος Ποσειδῶν* .... *ἐγέννησε Ποσ. Ἀρίωνα Σκυφίον, Πήγασον* und die Sage von der Zeugung der Kentauren *[589_1]*). — Von poseidonischen Rossen spricht Pind. *O* 5_{21}.

[3]) Ov. *M* 6_{75}.

[4]) Die *τρίαινα* ist namentlich später fast ständiges Attribut Poseidons in der bildenden Kunst (Overbeck, Km. II_{II} 214; 319 f.; auf sf. Vb. findet sich statt ihrer bisweilen eine Lanze oder ein Stab), und auch die Dichter spielen unzähligemal auf sie an; so heisst Poseidon z. B. *ἀγλαοτρίαινα* (Pind. *O* 1_{40}), *εὐτρίαινα* (Pind. *O* 1_{73}), *ὀρσοτρίαινα* (Pind. *O* 8_{48}; *P* 2_{12}; *N* 4_{86}), *χρυσοτρίαινα* (Arion *fr.* 1_2; Arstph. *ἱππ.* 559 Schol.), *τριαίνης ταμίας* (Arstph. *νεφ.* 566), *χαλκοτόρευτον ἔχων χείρεσσι τρίαιναν* (Orph. *h* 17_2), und *Anth., Planud.* IV 215_6 nennt *εἰναλίου θεοῦ τριβελὲς δόρυ.* Nach Apd. 1_7 haben die Kyklopen, nach Kallim. *h* 4_{31} die Telchinen den Dreizack geschmiedet; assyrisch *[s. u.]* nennt ihn Nonn. *D* 43_{18}. Oft vertritt dieser als Symbol den Gott; vgl. u. a. Eurip. *Erechth. fr.* 360_{47}; als Fetisch (Overbeck, Ber. SGW 1864 166) ist er aber doch wohl nicht zu fassen. Was er eigentlich bedeutete, ist freilich ebenso zw. wie die Grundbedeutung von *τρίαινα* (an *τορεύω* 'durchbohren', *τιτρώσκω* 'verwunden' erinnert L. Meyer, Bem. z. ältest. gr. Myth. 22; vgl. Johansson, GGA. 1890 778, der *τέρας = tor-n̥-t* heranzieht): wie das Wort ersichtlich volksetymologisch umgedeutet ist, so ist auch der Gebrauch, den der Gott bei späteren Dichtern vom Dreizack macht, wahrscheinlich nicht ursprünglich. Er verwendet ihn hier dazu, um das Meer aufzuwühlen (*ε* 291), die Schiffsmauer zu zerstören (*M* 27) und Felsen zu zersplittern (*δ* 506; vgl. o. *[699]*). Er spaltet Inseln, Kallim. *h* 4_{31} ff., vereinzelt benutzt er ihn zum Fischfang (sf. Vb., Overbeck, Km. II_{II} 213 *Y*; vgl. Korn. 22 S. 126; Commodian. 10_2; *AP* VI 38_4, wo ein Fischer eine *κητοφόνος τρίαινα* weiht). Ein Symbol der dreifachen Qualität des Wassers — *sunt enim liquidae, fecundae, potabiles* — sieht Myth. Vat. III 5_1 in dem Dreizack; auf die drei Reiche bezieht ihn Serv. V*A* 1_{133} (vgl. Myth. Vat. III 6_{22}), was Welcker, Götterl. I 631 seltsamerweise billigt. Abgesehen von dieser letzten Erklärung wird also der Dreizack gewöhnlich mit Poseidons Eigenschaft als Seegott in Verbindung gebracht; es stimmt dazu, dass es meist Seegötter sind, die ausser Poseidon den Dreizack führen (Wieseler, *Comment. de dis Graecis Romanisque tridentem gerentibus*, Gött. 1872 Universitätsschr.): abgesehen von dem Gott von Mylasa, der natürlich den Dreizack nur führt (Wieseler 9_{64}), weil er Poseidon gleichgesetzt wurde *[262]*, besonders Nereus (V*A* 2_{418}; Nonn. 43_{254}; vgl. 36_{95}; oft in der bildenden Kunst, schon auf sf. Vbb., Wieseler 17_{20}; Gerhard, Auserl. Vbb. I S. 36; Stephani, *Compte rendu* 1866 90 ff.; Manitius 42), der sonst das Scepter trägt, die Nereiden (selten, Wieseler 6), Skylla (rf. Vbb., Mzz., Wieseler 20_{26}), Melikertes (Nonn. *D* 43_{206}; vgl. $_{196}$ f.), Proteus (? Nonn. 43_{160}), Triton (Wieseler 19_{25}) und vielleicht Glaukos (Gaedechens, Glauk. d. Meerg., Diss. 1859 S. 6 u. ö.). Aber auch diese Verallgemeinerung ist sekundär: den Dreizack führt auf späteren Mzz. und Gemmen auch Helios (Wieseler 7; 23_{40}) und der ihm gleichgesetzte Serapis; ersteres ist alt, denn es hat an *Θρῖναξ, Θρινακίη [639_6]* eine über das Epos hinausreichende Beglaubigung. Thrinax gehört nach Rhodos, wo Poseidon neben Helios stand; wahrscheinlich hat von diesem seinem Kultgenossen Poseidon den

gestossen haben sollte. Mehrere Helden sollten ihre Schlachtrosse — bisweilen heissen sie geflügelt[1]) — von Poseidon empfangen haben[2]). Auch als Bändiger der Pferde wird der Gott bezeichnet[3]); auf seinem Wagen lassen ihn die Dichter durch die Meereswogen fahren[4]). — Was die Ge-

Dreizack entlehnt. Damit wird aber die eigentliche Bedeutung des Symbols um so zweifelhafter, als *θρῖναξ* vielleicht ursprünglich so wenig als *τρίαινα* 'Dreizack' bezeichnete. — Mit dem Dreizack kämpft Marduk gegen das Meerungeheuer Tiamat, Zimmern bei Gunkel, Schöpfung 411$_2$.

[1]) Z. B. die dem Pelops *[656$_7$; 658$_1$]* geschenkten. Poseidon fährt mit Flügelrossen, sf. Vb., Gerhard, Auserl. Vbb. I x S. 41; Overbeck, Km. II$_{II}$ 213 Z; vgl. ebd. 216 a. S. auch Platon *Kritias* IX 116 d e. Die Flügelrosse des Pelops-Poseidon sind natürlich von dem Flügelwagen des Idas *[A. $_4$]* und dem von geflügelten Schlangen gezogenen Wagen der Medeia und Demeter nicht zu trennen, folglich knüpft der Zug an eine uralte Ueberlieferung an; wahrscheinlich stammt er aus Anthedons Legende *[544$_5$]*.

[2]) Ausser Pelops und Idas wird auch Peleus von ihm mit Rossen — es sind die unsterblichen Pferde Balios und Xanthos — beschenkt, Eur. *Rh.* 187; Apd. 3$_{170}$ (vgl. auch Pherek. *FHG* I 73$_{16}$ [Peleus] *Θέτιν ἄγων ἐπὶ τῶν ἵππων*). S. auch Prob. *VG* 1$_{12}$ S. 28$_8$ ff. ... *poetae tradunt, ab eo donatum Adrasto equum Ariona et Iunoni Xanthum et Cyllaron, quos illa dederit Castori et Polluci.* Vgl. Pamphos (Paus. VII 21$_9$) *ἵππων δὲ *δωτῆρα νεῶν τ' ἰθυκρηδέμνων.*

[3]) *ἵππων δμητῆρ*, Hom. *h* 22$_4$; *πωλοδαμνήσας*, Eur. *Rh* 187. *ἐπίσκοπον τῶν ἵππων* nennt ihn Korn. 22 S. 128 f. Os., *πρύτανις κοιλωνύχων ἵππων* Stesich. *fr.* 49. Vgl. die schwer verdorbene Stelle Pind. *P* 6$_{50}$. Bei Orph. *Argon.* 1277 streiten Poseidon und Zeus *ἀελλοπόδων ὑπὲρ ἵππων*. — *Κλυτόπωλος* heisst Poseid. bei Pind. *fr.* 243. *Ἱππηγέτης* nennt den Poseidon Lykophr. 767, das ist nach dem Schol. delischer Kultnamen. Auch sonst finden wir im Kult diese aus der Dichtung stammende Vorstellung; vgl. den *Ἱπποχούριος* in Sparta (neben Artemis Aig(e)inaia, Paus. III 14$_2$) und den Damaios in Korinth, Pind. *O* 13$_{69}$. S. auch Sch. Pind. *O* 13$_{99}$. In Elateia Pos. Hippomedon, *bull. corr. hell.* X 1886 368. Vgl. o. *[528$_3$]*.

[4]) *N* 23 ff.; Eur. *Andr.* 990 ff.; Ap. Rh. 3$_{1241}$; *VA* 1$_{147}$; Ov. *M* 1$_{330}$; Orph. *h* 17$_5$ = 17$_{116}$; Quint. Sm. 5$_{89}$; Nonn. *D* 14$_{40}$. Einen Flügelwagen schenkt Poseidon dem Idas (Apd. 1$_{60}$ vgl. o. *[A. $_1$]*). *Εὐεργέτας ἁρμάτων ἱπποδρόμων* nennt Pind. *I* 1$_{54}$ f. unsern Gott. Den Wagen schirrt Poseidon dem Zeus auf dem Olymp an, *Θ* 440. — Auch diese Vorstellung der Dichtung hat im Kult eine Spiegelung; vgl. Hsch. *ἴμψας· ζεύξας, Θεσσαλοί· Ἴμψιος* (Hoffmann, Gr. Dial. II 226) *Ποσειδῶν· ὁ Ζύγιος.* Vielleicht darf mit Usener, Rh. M. LIII 1898 348 in diesem Sinn auch der athenische *Ἐλάτης* (Hsch., vgl. Elaton, Amphiaraos Wagenlenker o. *[535$_5$]*) sowie *Ἔλατος* gedeutet werden, der aus dem gln. Heros zu schliessen ist (vgl. Immerwahr, Kulte u. Myth. Ark. 40). So heissen u. a. 1) der Vater der Poseidongeliebten Kainis, die sich als Geschenk für die Gewährung ihrer Gunst in einen Mann (Kaineus) verwandeln lässt, Hsd., Dikaiarch, Kleitarchos und Kallim. bei Phleg. v. Trall. 5; Nikandr. *fr.* 45 (Anton. Lib. 17); Sch. Ap. Rh. 1$_{57}$; Sch. *A* 264 AD; Eust. *A* 264 S. 101$_{10}$; *VA* 6$_{448}$ mit Serv.; Ov. *M* 12$_{470}$ ff.; derselbe Elatos heisst auch von Hippeia, Anthippos' T., V. des Argon. Polyphemos, Ap. Rh. 1$_{40}$, Sch.; Hyg. *f.* 14 S. 39$_5$ Bu., womit Poseidons S. Polyphemos verglichen werden kann; 2) der Sohn des Arkas, der das Kyllenegebirge besetzt und dann die Poseidonstadt *[748$_4$]* Elateia gründet, Paus. VIII 4$_4$. Der erste Teil der Nachricht geht in letzter Linie wahrscheinlich auf eine Legende zurück, die den aus dem Tilphossion stammenden Kult des Poseidon Hippios von Pheneos *[199$_5$]* erklären sollte. — Ist diese Deutung richtig, so ist die weitere Folgerung kaum abzuweisen, dass die *ἐλάτη* der heilige Baum des Poseidon erst infolge des Anklangs an *Ἔλατος, Ἐλάτης* geworden ist; offenbar sind verschiedene ursprünglich nicht zusammengehörige Worte nachträglich zusammengeworfen worden; Elateia (*ϝελατίη*, Meister I 254) kann ursprünglich zu *ἐλάτη* nicht gehört haben. Aber vielleicht war die Verwechselung durch sachliche Uebereinstimmungen vorbereitet: auch andere Koniferen — am Isthmion denkt man an die Strandkiefer — scheinen dem Poseidon geweiht gewesen zu sein. — Bisweilen erscheint der Gott reitend, wie auf den alten Mzz. von Poteidaia (*Greek coins Br. Mus. Maced.* S. 99). Die athenische Gruppe, die Poseidon zu Pferde, Polybotes niederstossend, darstellte (Paus. I 2$_4$), ist wohl nicht durch ein Missverständnis des Paus. (Robert, *Comment.* Momms. 146), aber vielleicht (Kalkmann, Paus. d. Perieg. 65) erst infolge nachträglicher Umdeutung auf Poseidon bezogen worden. Die Verwandlung, die sich hier nur vereinzelt erhalten hat, ist bei andern Dämonen, die zu Heroen wurden, durchgedrungen, z. B. bei Bellerophontes, der übrigens als Freier um Aithra *[191$_8$]* fast wie eine Hypostase seines V.s *[1155$_5$]* Poseidon erscheint; vgl. Wide, Lak. Kulte 40. — Die

stalt des Gottes anbetrifft, so hat die Vergleichung mit dem Meere[1]) den Dichtern zwei charakteristische Eigenschaften geboten, durch die der Gott vor den übrigen Olympiern ausgezeichnet wurde: das schwarze Gelock[2]) und die breite Brust[3]). Den Gott überhaupt als überaus kräftig sich vorzustellen, legten schon die ihm zugeschriebenen gewaltsamen Erdrevolutionen nahe.

Diese durch die Poesie vorgebildeten Züge zu benutzen, waren die bildenden Künstler um so mehr genötigt, da alle älteren unmittelbar aus dem Kultus stammenden Formen des Gottes als unbrauchbar, als das inzwischen geläuterte religiöse Gefühl verletzend empfunden werden mussten. Gleichwohl scheint es ziemlich lange gedauert zu haben, ehe die bildende Kunst soviel technische Fertigkeit erlangte, um die Winke der Dichter sich zu nutze zu machen. Es ist allerdings das Urteil in dieser Beziehung vielleicht trügerisch, weil nahezu[4]) alle archaischen Darstellungen des Gottes der Kleinkunst angehören; soweit aber diese in Betracht kommen, scheint es, als ob überhaupt erst im Laufe des VI. Jahrhunderts der Versuch gemacht wurde, Poseidon und Zeus zu differenzieren[5]). Und zwar waren es anfangs mehr äusserliche Attribute, wie der Dreizack, an denen der Gott erkennbar war. Es kann kaum bezweifelt werden, dass es erst den grossen Meistern des V. Jahrhunderts gelang, das bereits Homer vorschwebende Bild von der Körperlichkeit des Gottes zu verwirklichen und dass erst sie einen Idealtypus des Gottes geschaffen haben — soweit überhaupt von einem solchen die Rede sein kann[6]). Poseidon wird seitdem im ganzen Zeus ähnlich dargestellt, so jedoch, dass die geistige Hoheit weniger, die körperliche Kraft dagegen stärker hervortritt. Er wird deshalb auch selten[7]) sitzend dargestellt; besonders gern stellen ihn die

---

Vorstellung des durch die Wogen jagenden Gottes findet sich auch bei Habak. $3\,(4)_8$. Vgl. Fries, Neue Jbb. IX 1902 703.

[1]) *Κύανος* und seine Derivate kommen bei Homer nicht vom Meer, aber oft vom Gewölk vor (*E* 345; *Π* 66; *Υ* 418; *μ* 75; 405, *ξ* 303), und deshalb hat Göbel, Zs. f. österr. Gymn. XXVII 1876 246 den N. auf dieses bezogen. Aber es fehlt an sicheren Spuren dieser Vorstellung im alten Epos, und schwerlich ist *κυανοχαίτης* von den *κυανόχροα κυμάτων ῥόθια* (Eur. *Hel.* 1503 f.), dem *κυανοειδὲς ὕδωρ* (ebd. 179) und vielen ähnlichen Ausdrücken (vgl. auch Bekker, *Anecd.* 46_{21} ff.) oder von der *κυανῶπις Ἀμφιτρίτη* (*μ* 60) oder von der *κυανοκρήδεμνος Θέτις* (Qu. Sm. 4_{381}; 5_{121}) zu trennen. — Zu *εὐρύστερνος* vgl. Orph. *h* 17_8 *πόντοιο βαθυστέρνοιο θέμεθλα.* Korn. c. 22 S. 128 erinnert, ebenfalls passend, an die *εὐρέα νῶτα θαλάσσης.*

[2]) *Ποσ. κυανοχαίτης*: *N* 563; *Ξ* 390; *O* 174; 201; *Υ* 144; *γ* 6; *ι* 528; 536; Hom. *h* 22_6; Hsd. *Θ* 278; Antim. *fr.* 27; Opp. *hal.* 1_{389}; *AP* VI 246_7; Qu. Sm. 7_{354}; *AP* VI 246_7; Nonn. *D* 1_{60} u. [illegible]; Orph. *εὐχ.* 5; *fr.* 2_2; $_{46}$; *h* 17_1; *A* 1279.

[3]) Schon *B* 478 wird hervorgehoben, dass Agamemnons Brust der des Poseidon gleiche; es wird also deren mächtige Entwickelung als etwas Bekanntes vorausgesetzt. Demnach scheint das spätere (Christod. *ἐκφρ.* 65) Beiwort *εὐρύστερνος* auf alter Ueberlieferung zu beruhen.

[4]) Ueber eine archaische Statue s. Wernicke, Berl. arch. Ges. Nov. 1899 (Berl. phil. Wschr. XIX 1899 1597 f.). Poseidon ist hier nackt, Zeus ähnlich dargestellt. Ein *βρέτας* des Poseidon in Helike erwähnt Herakl. Pont. *FHG* II 200b (Str. VIII 7_2 S. 384 f.). Vgl. über archaische Poseidondarstellungen Manitius, *De antiquissima Neptuni figura*, Leipz. Diss. 1872.

[5]) Walters, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 13—20 meint sogar, dass Poseidon anfangs mit dem lotosköpfigen Scepter dargestellt und dass dieser erst später in Anspielung auf den Fang des dem Gotte heiligen Thunfisches durch den Dreizack ersetzt wurde. Vgl. jedoch o. *[1160_4]*.

[6]) Wenigstens einige der bekanntesten Poseidondarstellungen seien hier noch erwähnt. Ueber Poseidon am Parthenon vgl. Michaelis, Parth. 179 f.; Loewe, *De Aesc. fig.* 14 f.; Furtwängler, Mw. 230 ff., der S. 142 auch den sogen. Iuppiter von Versailles für einen Poseidon aus der Schule des Pheidias hält. Auf Myron führt ders. 363 den sog. vaticanischen Neptun (?) zurück.

[7]) Vgl. z. B. das sf. Vb. Overbeck, Km.

Künstler so dar, dass er, den einen Fuss auf einen Delphin oder einen Felsen stützend, ein wenig gebückt, in die Ferne schaut; ein Typus, der gewöhnlich als Nachahmung der häufigsten Matrosenstellung gefasst wird[1]), zu dessen weiter Verbreitung namentlich[2]) auf Münzen und Gemmen aber wesentlich der Umstand beigetragen haben wird, dass eine solche Gestalt sich gefällig in einen runden Raum einfügen lässt. Um die Muskulatur mehr hervortreten zu lassen, stellen die Künstler den Gott gewöhnlich unbekleidet[3]) oder nur leicht verhüllt dar. Die von den Dichtern hervorgehobene starke Brust ist auch für die Darstellungen der bildenden Kunst charakteristisch[4]). — Wie Zeus erscheint auch Poseidon meist im gereiften Mannesalter. Der Bart, der auf den ältesten Darstellungen bisweilen fehlt[5]), ist seit der Blütezeit für den Gott charakteristisch; meist erscheint er — jedoch in sehr verschiedenem Grade — struppig. Das Haupthaar, das während der archaischen Zeit gewöhnlich lang herabgewallt war, wird bald lang bald kurz gebildet[6]); es ist ebenfalls oft verwildert. — Alle diese Kennzeichen reichen jedoch nicht aus, um mit völliger Sicherheit Poseidondarstellungen als solche zu bezeichnen; und es ist daran festzuhalten, dass nahezu alle zweifelhaft sind, sofern sie nicht durch äussere Fundumstände, durch Attribute, wie die Triaina oder den Delphin, oder aber durch die Gesamthandlung beglaubigt sind.

4. Demeter, Persephone, Hades.

Hymnen: Hom. *h* 5; 13; Lasos von Hermione *PLG* III⁴ 376; Pind. *fr.* 37; Melanippides ebd. 590_3; Arstph. *βάτρ.* 384—393; Kallim. *h* 6; Philetas (Maass, *De trib. Phil. carm.* Marb. *ind. lect.* 1895/6; Orph. 279_{67}); Goldplättchen aus Thurioi, Diels, Festschr. f. Gompertz 1—15; Orph. *h* 29; 40; Kaibel *ep.* 818 (aus Paros, spät). Von sonstigen antiken Quellen ist an dieser Stelle nur noch Korn. *c.* 28 und myth. Vat. III 6 f. zu nennen; die übrigen werden bei der Besprechung der einzelnen Teile des Mythos erwähnt werden. Kultdarstellungen: *Él. cér.* III 97—190 XXXVIII—LXXI; Clarac, *Mus. de sc.* II $424—438_9$; Fröhner, *Not. sc. ant.*² 84 ff.; Gerhard, Bilderkr. von Eleus., Akad. Abh. II 395_{136} ff.; Overbeck, Km. II ii 455 ff.; Ruhland, Die eleusin. Göttinnen, Entw. ihrer Typen in der attischen Plastik, Strassb. 1901.

Neuere Untersuchungen (auch hier wird vieles Wichtige erst später genannt werden); Ebert, *De Cerere Chthonia*, Diss. Königsb. 1826 (im Anschluss an *CIG* 1193); Preller, Dem. und Perseph.. Hamb. 1837 (bespr. von K. O. Müller, Kl. Schr. II 89—99); de Maury, *Hist. de la rel. gr.* I 68 ff.; 279 ff.; Guigniaut, *Mystères de Cérès et de Proserpine et sur les mystères de la Grèce en général. Mém. de l'inst. de Fr.* XXI 1857² 1—113; Mannhardt, Myth. Forsch. 202—350; Frazer, *Golden bough* I 330—362; Dyer, *Gods in Greece* 46—74.

294. Der Prozess der künstlerischen Umgestaltung verläuft insofern bei Demeter anders wie bei den bisher betrachteten Gottheiten, als diese Göttin innerhalb der Heldensage nur eine unbedeutende Rolle gespielt hat; denn haben auch die heroischen Lieder mehrere von ihr hypostasierte Gestalten, namentlich Medeia (S. 544) und Thetis (S. 618), verherrlicht, so ist

II ii 213; streng rf. Vb. ebd. 229; s. auch S. 246.

¹) Jahn, Arch. Aufs. 38 hatte darin ein Zeichen von Kraft und Festigkeit gesehen.

²) Jedoch findet sich der Typus auch bei Statuen, Overbeck, Km. II ii 279 ff. Ueb. den Delphin vgl. o. *[1145 2]*. — Von den vielen Statuen aus hellenistischer Zeit, welche die Anstrengung des Seemanns hervorheben, sei der Pos. Chiaramonti (Friederichs-Wolters 1542) erwähnt.

³) So zeigen ihn die meisten Statuen und auch Rlfs., Mzz. und Gemmen. Auf rf. Vb. hat er häufig ein Himation, Overbeck, Km. II ii 249.

⁴) Overbeck, Km. II ii 225.

⁵) Z. B. auf altkorinthischen πίνακες. Vgl. das von Paus. VI 25_5 erwähnte ἄγαλμα.

⁶) Manitius, *De antiqu. Nept. fig.* S. 19 f.

sie selbst doch im wesentlichen in der Gestalt in den olympischen Götterkreis aufgenommen, in der die attische Legende — äusserlich allerdings mit den Mitteln des Epos — wahrscheinlich gegen Ende des VII. Jahrhunderts erzählt worden ist. Es ist daher auch Demeter — wie wir es noch bei Dionysos finden werden — von manchen Umgestaltungen frei geblieben, die in der heroischen Dichtung wurzeln, und so enthalten die von ihr erzählten Sagen reiner als es sonst der Fall ist, den ursprünglichen Typus der Legende. Freilich sind sie weit davon entfernt, ursprünglich zu sein; selbst diejenige Beziehung, in der sich später fast das Wesen der Göttin erschöpft, ihre Beziehung zu Persephone, ist, wenngleich vielleicht an einzelnen Heiligtümern früh ausgesprochen, doch spät, und zwar erst durch den Sieg der attischen Kultur allgemein anerkannt worden (S. 1182 ff.). Innerhalb der boiotischen und kretischen Kultur sind Demeter und das Paar der Unterweltsgötter, die in der Religion der Kunst so eng zusammengehören und notwendig gleichzeitig behandelt werden müssen, noch scharf zu trennen.

Was zunächst D e m e t e r selbst anbetrifft, so ist ihre Grundbedeutung mit Sicherheit nicht festzustellen; doch lässt sich das verschollene Wort, das den ersten Bestandteil ihres Namens bildet, mit einiger Wahrscheinlichkeit erschliessen. Die verschiedenen Dialektformen scheinen auf mindestens zwei und wahrscheinlich auch nicht mehr als zwei Grundformen des Namens zurückzugehen, von denen die eine, *Δαjομάτηρ* aus der äolischen Form *Δωμάτηρ*[1]) sowie aus dem Hypokoristikon *Δηιώ*[2]) zu erschliessen ist. Auf eine zweite Grundform *Δαj-μάτηρ* scheint die thessalische Form *Δαμμάτηρ*[3]) zu führen; aus dieser zweiten Grundform kann auch die ge-

[1]) *Δωμάτηρ* und *Κόρρα*. Inschr., vgl. Bohn, Altert. aus Aigai (Suppl. des Arch. Jb. 1889) S. 42; *Δωμάτριος*, *Δομάτριος*, auf Mzz. von Kyme in Aiolis, vgl. Ahrens, Philol. XXIII 1866 207; Hoffmann, Griech. Dial. II 278 (der ebd. II 375 *Δωμάτηρ* für die ursprüngliche, *Δαμάτηρ* für eine sekundäre, durch Vokalassimilation entstandene Form hält; schon Fick, PN.[2] 439 hatte zweifelnd *Δωμάτηρ* als 'Hausmutter' erklärt). — Dass auch aiolisch *αο* in *ω* zusammengezogen werden konnte, beweisen die von Meister, Gr. Dial. I 97 gesammelten Beispiele. — Ausser durch Kontraktion liesse sich die Form *Δωμ.* auch durch Ablaut erklären, woran mehrere neuere Gelehrte gedacht haben; aber dann bleibt *Δηιώ* unbegreiflich. — Durch *Δωμάτηρ* wird die naheliegende und oft aufgestellte (z. B. *EG* 140_{48}; 141_{52}; *EM* 265_{54}; Baunack, Rh. M. XXXVII 1882 475 ff.) Vermutung widerlegt, dass *Δημήτηρ* mit syllabarer Hyphairesis aus *Δαμο-μάτηρ* entstanden sei; ebenso die meisten anderen antiken Deutungen des N.'s (s. Korn. 28 S. 156 f. Os.; *EM Δηώ* 263_{48} ff.), auch die von Mannhardt, MF 292 ff. warm empfohlene, von Frazer, *Golden bough* I 331 u. aa. gebilligte von *δηαί*. Domater haben Bechtel, GGN 1890 29 f. und Meister, Gr. Dial. I 75 zu Demeters Angabe bei Hom. *h* 5_{122} *Δώς* [*μὲν*] (*Δω*[*ι*]*ς* Bechtel; *Δηώ* Fonteine und Puntoni gewiss nicht richtig) *ἐμοί γ' ὄνομ' ἐστί* gestellt: aus dem (jetzt [Berl. phil. Wschr. XX 1900 1629] auch auf Chios nachgewiesenen) Dotion *[169]* ergibt sich als Genet. von *Δώς Δωτός*. — Nach Kretschmer, Wien. Stud. XXIV 1902 523 ff. ist *Δα* 'Ballform' für 'Mutter'.

[2]) Diese Form ist sowohl inschriftlich (*CIG* 434 = *CIA* III 900) als bei Grammatikern (*EM* 263_{49}; vgl. Suid. *s v*) bezeugt. Die weit häufigere Form *Δηώ* ist durch Ausfall des *j*, nicht, wie selbst W. Schulze bei Zimmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXXII 1893 195 A meinte, direkt durch Verkürzung aus *Δημήτηρ* entstanden. Auf diesem Wege konnte, wie schon im Altertum (*EM Δηώ* 264_{3} ff.) hervorgehoben wurde, nur *Δημώ* hervorgehen. Auch diese Form (Suid. *s v.*; vgl. Lobeck, *Agl.* II 822) ist alt; Hom. *h* 5_{109} (nicht interpoliert) hat den N. einer T. des Keleos beigelegt; Demophon = *Δημόφιλος [739 4]* scheint zu *Δημώ* zu gehören. — Ob Damia *[o. 139 4]* Kurzform zu *Δαμάτηρ* (Hoffmann, Gr. Dial. III 330 u. aa.; vgl. Fick, Bezzenberger, Zs. XXVI 1901 112) oder (Kuhn, Zs. f. vgl. Sprf. I 1852 468; Laistner, Räts. d. Sph. II 297 f.) wie Poseidon *Δαμαῖος [1161 3]* zu erklären sei, ist zw.

[3]) Vgl. die EN *Δαμμάτρειος* u. s. w. Hoffmann, Gr. Dial. II 484 hält für ursprünglich *Δασ-μάτηρ*; Laistner a. a. O. denkt an *Δαμjα-μάτηρ*: beides fällt durch die Form *Δωμάτηρ*.

wöhnlichste Form des Namens *Δᾱ-μάτηρ*, ionisch *Δημήτηρ* entstanden sein. **Δαjομάτηρ*, **Δαjμάτηρ* führen auf ein verschollenes Substantiv *δαj-σ*, Genet. *δαj-ός*, das etwa 'Erde' [1]) bedeuten könnte, als ersten Bestandteil des Namens; als zweiter gilt fast [2]) allgemein, und zwar sehr wahrscheinlich mit Recht, *μάτηρ* 'Mutter', prädikativ gefasst, sodass das Compositum formal Substantiv ist [3]). Demeter würde daher 'Erdmutter', d. h. nicht die Mutter der Erde, sondern wahrscheinlich 'die Mutter in der Erde' oder vielleicht geradezu die 'Mutter Erde' [4]) bedeuten. Falls diese Erklärung des Namens richtig ist, so ergibt sich als Grundbedeutung Demeters diejenige Seite ihres Wesens, die auch später gewöhnlich am meisten hervortritt. Denn nicht allein haben die Grammatiker und Mythendeuter Demeter gewöhnlich als Erde gefasst [5]), sondern es findet sich diese Gleichsetzung auch in der Dichtung [6]). Zahlreiche poetische und auch gottesdienstliche Beinamen sind Demeter mit der Erdgöttin gemeinsam, wie z. B. *ἄνασσα* [7]), *Ἀνησιδώρα* [8]),

---

[1]) Ein Substant. *δηῆ* 'Erde' ist bei den antiken Grammatikern (z. B. Hsch. *s v*) überliefert, aber wohl nicht in alten Schriftstellen gefunden, sondern aus verschiedenen Verbindungen erschlossen worden. Ausser Demeter kommen besonders in Betracht (Welcker, Götterl. I 385 ff.; Förster, Phil. Jbb. CXIII 1876 807 ff.): 1) *οὐ δᾶν* (gebilligt von Fick in Curtius, Stud. VIII 1875 307); 2) *ἐννοσίδας* neben *ἐννοσίγαιος*; 3) *δάπεδον* neben *γήπεδον* und *γήλοφος*; 4) *Ἐνδηίδες· αἱ νύμφαι ἐν Κύπρῳ* (Hsch.; vgl. Endeis, von Aiakos M. des Peleus und Telamon), vielleicht die 'in der Erde' Wohnenden (Meister, Gr. Dial. II 325 denkt an *ἐνδαίω*, also die [von Liebesglut] 'entflammten' Bräute). — Danach scheint der Schluss der antiken Grammatiker richtig zu sein. — Ob dies zu erschliessende *δᾱj-ς, gen. δαjός* in Beziehung zu *γᾰϝjα, gen. γᾰϝjᾶς* (J. Schmidt, Zs. f. vgl. Sprf. XXVI 1883 354_{1}; XXXII 1893 349) steht, wie zahlreiche antike und neuere (auch J. Schmidt a. a. O. 145) Forscher *Δημήτηρ* = *Γημήτηρ* gesetzt haben, ist zw.; es müsste dann der Anlaut labiovelar sein, wofür kypr. *ζᾶ*, da in diesem Dialekt *γα* öfters zu *ζα* wird (Hoffmann, Gr. Dial. I 221), keinesfalls, eher der kyrenaische Poseidon *Ἀμφίδαιος* (Sch. u. Tz. Lyk. 749 *[1140 zu 1139_{1}]*), falls dieser N. für *Ἀμφίγαιος* steht, und der offenbare Parallelismus der Worte *ἐννοσίδας ‿ ἐννοσίγαιος, δάπεδον ‿ γήπεδον* angeführt werden könnten.

[2]) An *Δμήτειρα* (Hsch. *s v*; *EM δμηθήτω* 281_{9}) = *δαμάστρια* scheint ein antiker Grammatiker oder auch ein spielender Dichter gedacht zu haben.

[3]) Bildungen dieser Art sind nicht häufig, und auf adjektive Bedeutung des Compositums, also auf possessiven Sinne von *μήτηρ* scheinen auch die sehr häufigen Formen *Δάματρα* (z. B. *Ταυροπόλος* in Kopai, *CIGS* I 2793) *Δήμητρα* (oft in der Litteratur, z. B. Arsttl. *oik.* II 1349 a_{15}; Diod. 1_{12}; 5_{4}; $_{68}$; Apd. 1_{4} [vgl. Wagner S. LVI]; Grabschr. des Phytalos, Paus. I 37_{6}; Korn. *c.* 28 S. 156; Hsch. *Καλλιγένειαν*; Suid. *Δήμητρα*), *Δημήτρη* (Hieronvase, *mon. d. i.* IX 43) u. s. w. zu führen; doch sind dies wohl nur Missbildungen.

[4]) In diesem Fall wäre allerdings die Bildung **Δαjομάτηρ* auffallend, da die Nominalkomposita, deren beide Glieder im Prädikativverhältnis stehen, meist nur dann *ο* in der Kompositionsfuge zeigen, wenn sie Dvandvakomposita (*Ζηνοποσειδῶν*, *Διόπαν* u. s. w. *[1093]*) sind.

[5]) Z. B. Philod. *piet.* 12 (Diels, *Dox.* 546; ebd. 15 S. 82 G = Diels 549_{32} heisst Dem. der sich in die Unterwelt erstreckende Teil des Zeus); Chrys. bei Cic. *d n* I 15_{40}; vgl. ('Stoiker') ebd. II 26_{67}; Korn. *c.* 28 S. 156 ff.; Sext. Emp. 9_{185}; Eust. *ε* 125 1528_{16}; Hsch. *Ἀχηρώ* *[1169_{5}]*; *EG* 140_{49} *Δημήτηρ*; *EM* 263_{55}; 265_{53}; Arnob. 2_{35}; 3_{32}; Serv. *VA* 6_{603}; *VG* 3_{7}; Myth. Vat. I 12; II 101 (vgl. ebd. I 11). Vieles andere bei Osann zu Korn. S. 334 und bei Baunack, Rh. M. XXXVII 1882 475.

[6]) Z. B. 'Homer' *EGF* 73_{11} *ἦμος ὅτ' αἰζηοὶ Δημήτερα βωλοτομεῦσι*; Eurip. *Bakch.* 268; Orph. *fr.* 165. Vgl. Eurip. *Phoin.* 683 ff.

[7]) Von Ge, Eurip. *El.* 677; von Demeter *Ξ* 326; Orph. *A* 1189. Es handelt sich gewiss um einen formelhaften Ausdruck; Arstph. *βάτρ.* 384 hat ihn zu *ἁγνῶν ὀργίων ἄνασσα*, Eur. *Phoin.* 684 zu *πάντων ἄνασσα*, Kallim. *h* 6_{121} zu *εὐρυάνασσα* erweitert; *βασίλεια* heisst die Göttin bei Arstph. *βάτρ.* 382.

[8]) Demeter in Phlya, Paus. I 31_{4}; Studemund, *Anecd. var.* I 240; Niketas bei Westermann, *Myth.* 356_{1}; vgl. o. *[41]*. Nachbildungen sind *ἀγλαοδώρα* (Hom. *h* 5_{54}; $_{492}$) und *ἀναξιδώρα* (von Hsch. erklärt als *ἡ ἀνάγουσα καὶ ἀνιεῖσα τοὺς καρποὺς ἐκ γῆς Δημήτηρ*. — Ge, Hsch. u. *EM* (108_{21}) *s v* *ἀνησιδώρα*. — [A]NEϤIΔORA steht auf dem schönen rf. Vb. (*Él. cér.* III 44; Roscher, ML I 2058 [Kretschmer, Gr. Vaseninschr.

αὐξιθαλής[1], *Εὐρυόδεια*[2], *Καλλιγένεια* (1176), *Καρποφόρος*[3], *Μεγάλη*[4], *Μέλαινα*[5], *Πανδώρα*[6], *Χθονίη*[7]. Sowohl Gaia[8] wie Demeter[9] und ihre Tochter[10] heissen die 'Heilige'. Sind auch mehrere dieser Namen so allgemein, dass sie auch andern Göttern hätten beigelegt werden können und z. T. beigelegt wurden, so handelt es sich doch auch bei ihnen, wie die mannichfachen Nachbildungen zeigen, um altüberlieferte, für diese Gottheiten wenn nicht ausschliesslich gebräuchliche, so doch jedenfalls charakteristische Beinamen. Ferner heisst Gaia sehr oft Mutter[11], während umgekehrt Demeter mit den Bezeichnungen des Saatfeldes *ζείδωρος*, *φυσίζωος Αἶα* (?) genannt worden sein soll[12]. Endlich haben sich auch im Kultus manche Spuren der ursprünglichen Gleichheit der Demeter und der Erdgöttin bewahrt; gleich dieser ist auch Demeter der Themis gleichgesetzt worden[13] und mit der Erdgöttin wird sie auch später öfter gepaart[14] oder

203]) über einer von [*A*]*thenaa* und ΗΕΦΑΙΣΤΟΣ geschmückten Frau, d. i. (trotz WELCKER, Götterl. II 285_{34}) wahrscheinlich Pandora.

[1]) Demeter, Orph. *h* 40_{10}; Ge, ebd. 26_{3}.

[2]) Hsch. *εὐρυόδεια· μεγαλάμφοδος. καὶ ἡ Δημήτηρ οὕτως ἐν Σκαρφ(ε)ίᾳ. καὶ ἡ γῆ.*

[3]) Ueber Dem. s. u. *[1179_{1}]*; Ge *καρποφόρος*, Manetho $1(5)_{207}$; vgl. o. *[1158 zu 1157_{8}]*. Auch *ἀγλαόκαρπος* und *καρποδότειρα* wurden Ge und Demeter genannt.

[4]) Demeter in Smyrna (*CIG* 3194) und Megalopolis (Paus. VIII 31_{1}); vgl. auch Kallim. *h* 6_{121}. Ge in Phlya, Paus. I 31_{4}.

[5]) Demeter in Phigaleia, Paus. VIII 5_{8}; 42_{1} ff. Ge, Hom. *h* 2_{191}; Sol. *fr.* 36_{3}; Simon. 151_{2}; Orph. *L* 405.

[6]) Vgl. o. *[94_{2}]*. Dem. *πανδώτειρα*, Orph. *h* 40_{3}. Auch die *πλουτοδότειρα*, Orph. *fr.* 165 (vgl. Luk. *dial. mer.* 7) lässt sich vergleichen.

[7]) Demeter in Hermione (Eur. *Ἡρ. μ.* 614; Paus. II 35_{4}; *CIG* I 1193 ff.; 1198) und Sparta (Paus. III 14_{5}); öfters in der Litteratur, z. B. Ap. Rh. 4_{986} f.; *AP* VI 31_{2}; Orph. *h* 40_{12}. In der Inschr. *CIG* I 916 werden Pluton, Demeter, Persephone und die Erinyen als *θεοὶ καταχθόνιοι* zusammengefasst. — Ge Chthonie, Mus. *fr.* 1 Ki.; vgl. Aisch. *Pers.* 626; 638.

[8]) *πότνια*, *Alkmaion. fr.* 3 Ki.; Hom. *ep.* 7_{1}; Orph. *fr.* 39_{1}; Theogn. 973; Soph. *Phil.* 395; — *σεμνή*, Hom. *h* 30_{16}; — *πολύσεμνος*, Orph. *h* 26_{6}.

[9]) *ἁγνή*, Hom. *h* 5_{203}; Hsd. *ἔ κ ἡ* 465; Archil. *fr.* 120; Mosch. *fr.* 6_{24} N.[2] S. 814; Orph. *h* 40_{11}; $_{18}$; STUDEMUND, *Anecd. var.* 270; KAIBEL *ep.* 871_{3}. Im Kult gewöhnlich mit Kore, z. B. *CIG* II 2907; III 5431 = *IGSI* 204 (Akrai); *CIG* III 5643 = *IGSI* 431 (Tauromenion); *IGI* I 780_{2}; — eine *πῶλος τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν* erscheint in Lakonien, *CIG* I 1449; — Dem. *ἁγνοπόλος*, Orph. *h* 18_{12}; — *πότνια*, Hom. *h* 5_{47}; $_{54}$; $_{492}$; Kallim. *h* 6_{10}; $_{47}$; $_{59}$; vgl. auch Pind. *fr.* 37; Arstph. *βάτρ.* 337; Theokr. 15_{14} (vom Sch. auf Kore bezogen); — *πολυπότνια*, Hom. *h* 5_{211}; Orph. *h* 40_{16}; — *σεμνή*, Hom. *h* 5_{1}; 13_{1}; Orph. *h* 40_{2}; $_{13}$; Asklep. *AP* V 150_{2}; — *σεμνοτάτη* im Orakel bei Phlegon *FHG* I 620; *fr.* 39; auf Syros eine *ἱέρεια κατασταθεῖσα τῶν οὐρανιώνων θεῶν Δήμητρος καὶ Κόρης τῶν σεμνοτάτων*, *CIG* 2347 l_{5} ff. (*add.* S. 1061).

[10]) *Ἁγνή*, Karnasion, Paus. IV 33_{4}; vgl. Orph. *εὐχή* 6; *h* 43_{7}; — *σεμνή*, Orph. *h* 71_{3}. Anderes ist o. *[A. 9]* angeführt.

[11]) Z. B. Eumel. *fr.* 9_{4} Ki.; Pind. *O* 7_{38}; *P* 4_{74}; Soph. *Phil.* 395; *Eurip. fr.* 944; Orph. *h* 15_{4}; 63_{16}. Wie die entsprechende Bezeichnung des Zeus ist auch diese der Ge mannichfach erweitert worden: *μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων* sagt Sol. *fr.* 36_{3}, *μήτηρ θεῶν*, Soph. *fr.* 268 *[§ 308]*, *μήτηρ ἀθανάτων θνητῶν τε*, Orph. *h* 26_{1}. — Ge-Demeter als vielbrüstige Mutter soll eine Tct.statuette aus Sicilien (*ann. d. i.* VII 1835 43) darstellen (?). Vgl. die *mammosa Ceres*, Lucr. 4_{1168} (Arnob. 3_{10}; 6_{25} *[1190_{4}]*).

[12]) Niket. (WESTERMANN, *Myth. Gr.* 356_{1} ff.; vgl. STUDEMUND, *Anecd. var.* I 270) führt u. a. folgende Demeterbeinamen an: *βότειρα, ζείδωρος, αἶα, βωτιάνειρα γῆ, φυσίζωος* (vgl. *φυσίζοος αἶα*), wozu (bei STUDEMUND a. a. O.) noch *πολυβότειρα* kommt. Freilich muss hier mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass ein Grammatiker Beinamen der Demeter und der Erde verwirrt hat.

[13]) Vgl. o. *[1080_{6}]* und über Gaia Themis = Kurotrophos (vgl. Demeter Kurotrophos *[1176_{9}]*) v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, DLZ 1882 1375 f. — Vielleicht gehört zu *Κρισόθεμις* die *Δημήτηρ Κρισήα Ἐπίδαμος* (bei Orchomenos, *CIGS* I 3213). Der Koer Krisamis (vgl. den gln. Vorfahr des Hippokrates), der untergeht, weil er eine von ihm getötete Schlange nicht beerdigt (Suid., Hsch., Phot. *Κρισ.*; bei Zenob. 4_{64} S. 102 ist *Κίσσαμις* überliefert) gehört so wenig zu dieser Krisea als zu Polybotes. Vielleicht ist der N. karisch.

[14]) Z. B. in Patrai, Paus. VII 21_{11}.

steht mit ihr wenigstens in demselben Kultverein[1]; die Demeter Pylaia[2], die spartanische und hermionaiische Chthonie[3], die Demeter von Pheneos, deren Priester durch Schlagen die *ὑποχθόνιοι* abwehrte[4], dürfen als Göttinnen der Erdtiefe betrachtet werden, auch für andere Orte[5] ist diese Auffassung der Göttin zu vermuten. Aus solchen versprengten Resten lässt sich erschliessen, dass diese Seite der Göttin von jeher von grosser Bedeutung war[6].

Wie in den meisten Mythologien stand wahrscheinlich auch in der griechischen die Erdmutter dem Vater Himmel gegenüber; mit dem Himmel wird die Erde auch später noch oft zusammengenannt[7]. Die Allitteration von *Δαμάτηρ* und *Δjεύς πατήρ* ist schwerlich zufällig, vielmehr ist wahrscheinlich der Namen der ersteren in bewusster Anlehnung an den älteren des letzteren geschaffen. Im Kultus freilich ist diese Paredros des Göttervaters neben Hera, Europa und anderen Genossinnen, die er in der ältesten Kultur gehabt hatte, wohl nie recht durchgedrungen, wenngleich man versucht hat, Demeter der Europa gleichzusetzen[8]. Nach dem Typus der kretischen Legende von Zeus und Europa wurde auch, wie wir bereits gesehen haben (S. 1138), wenigstens in einem Teil der Kultstätten dasjenige Verhältnis gemodelt, in welchem unsere Göttin innerhalb der boiotischen Kultur am häufigsten steht: ihr Verhältnis zu Poseidon. Eben in Westboiotien, wo Demeter die Namen Europa und Tauropolos führte, ward auch von einer Heroine Europa erzählt, die dem Poseidon den Euphemos geboren[9]. Dieser Heros stammt aus den Legenden des Dionysoskultus von Hyrie[10]; auch anderswo scheint Demeter in den weit verbreiteten Kultkomplex dieser ostboiotischen Gemeinde eingetreten zu sein. Die in der späteren Litteratur, Kunst und auch im Kultus häufige Zusammenstellung von Demeter und Dionysos kann zwar natürlich im allgemeinen nicht als Zeugnis dafür betrachtet werden, dass diese Kultgenossenschaft bis in die ferne Blütezeit der altboiotischen Kultgenossenschaft hinaufreicht; denn abgesehen davon, dass es natürlich war, die Gottheiten des Weines und des Getreides zusammenzunennen[11], hat das Beispiel von Eleusis, wo wahr-

---

[1]) Wie Demeter gern neben dem Sonnengott steht, so wird dieser oft auch mit der Erdgöttin zusammen angerufen, z. B. *Γ* 104; Aisch. *Prom.* 90; *Ag.* 508; Eur. *Med.* 741; 1240.

[2]) Kallim. *ep.* 39_1 v. Wilam.-Möll. Vgl. o. *[93_9]*.

[3]) *[1166_7]*. In Sparta opferte man am Schluss der Trauerzeit der Demeter, Plut. *Lyk.* 27. Auf einem Votivrlf. aus Gytheion, das Demeter sitzend und ährenbekränzt mit Kore darstellt (Milchhöfer, Arch. Ztg. 1883 223—230), ruht unter der ersteren der zweiköpfige Kerberos.

[4]) Paus. VIII 15_3 (überliefert ist *ἐπιχθόνιοι*). — Zur pheneatischen Demeter Kidaria *[897 zu 896_3]* vgl. den arkadischen Tanz *Κίδαρις*, Athen. XIV 30 631 d; Maass, Griech. u. Sem. 109_1.

[5]) Die alten Athener sollen die Toten *Δημήτρειοι* genannt haben, Plut. *fac. in orbe lunae* 28. War der *mundus in sacro Cereris* (Intp. Serv. V*E* 3_{105}; vgl. Fest. $142a_{32}$) zunächst einem etruskischen Heiligtum nachgebildet, so ist dies doch sehr wahrscheinlich durch altgriechische Vorstellungen beeinflusst gewesen.

[6]) So paart sie Hsd. *ἔ κ ή* 465 mit dem Zeus Chthonios; *ἐν Δηοῦς* (*AP* VII 31_9) ist soviel wie im Totenreich.

[7]) Z. B. Pind. *O* 7_{38}; Eurip. *fr.* 839_1 *Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθήρ*.

[8]) Am Laphystion s. o. *[78; 544]*. Dem. Tauropolos in Kopai, *CIGS* I 2793 (vgl. Paus. IX 24_2). Vgl. u. *[1180_1]*. Ein später *[§ 308]* zu erklärender Mythos bei Arnob. 5_{37} berichtet *Iuppiter in taurum versus concubitum matris suae [vgl. 1169_7] Cereris appetivit.* Die Frau auf dem Stier erscheint auf einer boiotischen Rlfvase (angeblich ca. 600 v. Chr.) Ridder *Mél.* Perrot 297—301.

[9]) S. o. *[74_3; 552_2]*.

[10]) S. o. *[68]*.

[11]) So sind gewiss Stellen wie Kallim. *h* 6_{70} *τόσσα Διώνυσον γὰρ ἅ καὶ Δάματρα*

scheinlich erst Peisistratos den Bakchoskult eingeführt hat, entscheidend sowohl auf den Kult[1]) als auch — durch die orphische Dichtung — auf die Litteratur eingewirkt[2]). Indessen fehlt es doch nicht ganz an Spuren dafür, dass Demeter mit dem boiotischen Dionysos eine Kultverbindung eingegangen war, wie ja auch erwartet werden muss. Der Mythos, der Achilleus zum Sohn der Thetis und des Peleus macht, ist einer ostboiotischen Legende nachgebildet, in der Demeter mit Poseidon den Dionysos zeugte[3]). In Theben, wo so viele alte boiotische Kulte fortlebten, standen schon im Anfang des V. Jahrhunderts beide Gottheiten nebeneinander[4]), und auch die Demeter Prosymna, die in Lerna neben Dionysos verehrt wurde[5]) und die an den Prosymnos der argivischen Dionysossage erinnert, ist wahrscheinlich ein Überbleibsel aus alter Zeit. Ferner weist Demeter Phleia auf einen Zusammenhang mit Dionysos Phleios[6]). — Endlich ist Demeter bisweilen mit des Dionysos boiotischer Kultgenossin Artemis im Kult verbunden. Neben den Überlieferungen, die Dionysos aus der Vereinigung von Poseidon und Demeter hervorgehen liessen, scheint es solche gegeben zu haben, die als die Tochter dieser beiden Gottheiten Artemis nannten[7]).

χαλέπτει zu erklären.

[1]) *Βρομίοιο συνέστιος* nennt Orph. *h* 40_{10} unsere Göttin. Vgl. die athenische Inschrift bei Kaibel *ep.* 153_{11} *στέμμα δέ [μοι πλέξαντο] Διωνύσου θιασῶται· πυρφόρ[ον ἐν Δηοῦς ...]*. In Tenos scheint der Demeter- dem Bakchostempel benachbart gewesen zu sein, Kaib. *ep.* 871_3, in Samos waren im Haus der *ἀγορανόμοι* Schnitzbilder beider Gottheiten, *bull. corr. hell.* V 1881 479. Auf der epidaurischen Inschrift (Kavvadias, *Fouill. d'Épid.* I 49_{71}) erscheint neben Bakchos und Persephone eine Panteleia (vgl. *τριετηρικὴ παντέλεια*, Plut. *conv. qu.* IV 6_1), in welcher Kavvadias eine Göttin der Vollendung, Dragumis (*ἐφ. ἀρχ.* 1893 102), Fränkel, *GIGP* I S. 247, Usener, Rh. M. LVIII 1903 25 aber eine Demeter (vgl. die syrakusanischen *παντέλεια τῶν θεσμοφορίων*, Athen. XIV 56 647 a; Preller, Dem. u. Pers. 348_{48}) erblicken. Anderes u. *[1179_1; 1182_4]*.

[2]) So ist insbesondere der Mythos, durch welchen Dionysos Zagreus S. der Persephone, also Demeters Enkel wird, schwerlich als Spur der alten Kultgemeinschaft zu fassen.

[3]) Achilleus und Thetis gehören zum Kreis der Demeter Achaia und Thesmophoros, in den sonst Poseidon und Dionysos nicht eintreten; doch findet sich vereinzelt ein Dion. *Θεσμοφόρος* (Orph. *h* 42_1), und in Troizen steht vielleicht Poseidon neben der Thesmoph. *[1175_3]*. Das Heldenlied hat hier die Legende einer zwar nicht singulären, aber doch seltneren Kultform fortgepflanzt. Auf eine andere Kultverbindung weist vielleicht die Sage von der Liebe des Zeus zu Thetis. Eine Nachbildung der *Ἀχαία* (d. i. *Ἀχελωία* [? 1177_1]) war die *Ὁμολωία* (Theben, Istr. *FHG* I 419_{10} [Suid. *Ὁμολώιος Ζεύς*]), neben der ebenfalls ein Zeus *Ὁμολώιος [1117_1]* stand wie in Achaia der verwandte *Ὁμάριος [1116_3]* neben der (Pan)achaia. Dies sind verschiedene Abwandlungen desselben alten Kulttypus. — Eine Ueberlieferung bei Diod. 3_{62} nennt Dionysos S. des Zeus und der Demeter.

[4]) Pind. *I* 7_3 f. Eine thebanische Tct. (Jamot *Mél.* Perrot 199 ff.) stellt Demeter auf dem Panther dar.

[5]) Paus. II 37_1.

[6]) *ἐπιθ. θεῶν* bei Studemund, *Anecd. var.* 270 XI. Vgl. Hsch. *Φλοιά· τὴν Κόρην τὴν θεον οὕτω καλοῦσι Λάκωνες* und den lakonischen Monat Phloiasios (v. Prott, *Fasti sacri* 14_{17}; bei StB. *Φλιοῦς* 668_6 *Φλιάσιος*). Vgl. Dionysos Phleus (auf Chios, *EM* *φλῶ* 796_{43} *παρὰ τὸ εὐκαρπεῖν*; vgl. an. Laur. bei Studemund, *An.* I 268 *φλεώ [gen.]· τινὲς δὲ φλεῶνος γράφουσι*), *Φλιοῦς*, Sch. Ap. Rh. 1_{115}. Anderes o. *[125_{19}]*.

[7]) Die häufige Paarung Poseidon-Artemis ist bereits o. *[1147_4]* hervorgehoben. Im Despoinaheiligtum zu Lykosura (*ἱερὸς νόμος*. Inschr. *ἐφ. ἀρχ.* 1898 249 ff.; Dittenberger, *Syll.*[2] 939) standen, von Damophons Hand gefertigt, neben der auch in Olympia (Paus. V 15_4; $_{10}$) und neben Demeter bei Megalopolis (Paus. VIII 35_2; 36_9) verehrten Hauptgöttin, welche, wie es scheint, bisweilen der Persephone gleichgesetzt wird (Eurip. *fr.* 781_{59}; vgl. Kaibel, *Ep.* 1026_9, s. aber auch Bergk, *PLG* II[4] S. 245), in Lykosura aber wie in Phigaleia (Paus. VIII 42_1) als die von dem Titanen Anytos erzogene (Paus. VIII 37_4 ff.; vgl. 27_6) Tochter Demeters von Poseidon galt, Demeter und Artemis. Artemis, vielleicht auch in Zoitia neben Demeter verehrt (Paus. VIII 35_7), ist in Lykosura deutlich von Despoina gesondert; aber ihr wie dieser ist der Hirsch heilig (Paus. VIII

Dass daneben bisweilen Artemis und Demeter ausgeglichen wurden, ist zwar bei der allgemeinen Neigung der altboiotischen Gottheiten, ihre Züge auszutauschen, an sich nicht unwahrscheinlich und wird auch durch das früher über die Medeiasage (S. 547) Bemerkte empfohlen, kann aber doch nicht als ausgemacht gelten. Jedenfalls hat die Dichtung, in welcher Artemis als Jungfrau weiter lebte, ihre Verwandtschaft mit der mütterlichen Göttin aufgegeben; und auch die zahlreichen beiden Gottheiten gemeinsamen Kultbezeichnungen sind entweder, wie *Ἁγνή*[1]), *Κουροτρόφος*, *Μεγάλη*[2]) zu allgemein, um die Annahme einer Gleichsetzung zu begründen, oder sie treffen doch, wie z. B. *Θερμασία*, *Θερμαία*, *Θερμία*[3])), *Ταυροπόλος*[4]), *Ὦπις*[5]) (?), nicht so sehr das Wesen gleichzeitig beider Gottheiten, um den Schluss auf eine mehr als accidentielle Übereinstimmung zu gestatten. Dass Demeter gleich Artemis die Fackel trägt und die *θαλύσια* empfängt[6]), ist zwar für den Kult wichtiger, kann aber auch auf andere Weise erklärt werden als aus der Ausgleichung beider Gottheiten. Diejenige Gottheit jedoch, die die Züge der boiotischen Artemis deutlicher fast als die spätere griechische Artemis trägt, die grosse Göttermutter Kleinasiens, ist wahrscheinlich seit dem VI. Jahrhundert vielfach der Demeter gleichgesetzt worden[7]). — Eine Verbindung ging Demeter in

10_{10}), und das ist nicht, wie IMMERWAHR, Kulte u. Myth. Ark. I 121 glaubt, nachträgliche Annäherung, vielmehr hatte sich in dieser Abgeschiedenheit eine Form der Artemis erhalten, die zu dem späteren Bild der Jagdgöttin zwar z. T., aber i. g. doch so wenig stimmte, dass diese nachträglich neben sie treten konnte. Wahrscheinlich folgt Aisch. nicht, wie Paus. VIII 37_6 meint, ägyptischer Lehre, sondern einem verschollenen heimischen Mythos, wenn er Artemis Demeters T. nennt. Ebenso wird bei Eurip. *Ion* 1054 die *Εἰνοδία θυγάτηρ Δάματρος*, in der Versinschrift *CIG* 4000 (= KAIBEL, *Ep.* $406)_{11}$ die *τετραχόρη*, d. h. nach v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF die Vereinigung von Hekate, Kore, Selene und Persephone, angerufen (Charikleides nannte Hekate Despoina, Athen. VII 126 S. 325 d). Spätere setzen Persephone der Hekate oder Artemis gleich (z. B. Serv. V*E* 3_{38}; Myth. Vat. II 15 *[§ 297]*).

[1]) Artemis *ἁγνά* Aisch. *Ag.* 134.

[2]) *μεγάλη Ἄρτεμις Θερμία* (Mytilene), *bull. corr. hell.* IV 1880 430_{14}. Ueb. Dem. s. o. *[1166_4]*.

[3]) Artemis Thermia *[A. 2 u. 298_{10}; § 297]*; Dem. Thermasia bei Hermione, Paus. II 34_6.

[4]) Ueber Dem. Taur. *[s. o. 1167_8]*.

[5]) Hsch. *Ἀχηρώ· ἡ Ἀχηρὼ καὶ Ὦπις καὶ Ἑλλ(ή)γηρις* (Eust. Υ 74 1197_{52}) *καὶ Γῆ καὶ Δημήτηρ ἡ αὐτή.*

[6]) S. u. *[1186_5; 1178_6]*.

[7]) Als Demeters Beinamen erscheint Rheia in den *ἐπιθ. θεῶν* bei STUDEMUND, *Anecd. var.* 270, und Arnob. 5_{37} nennt Zeus' M. Demeter. Pers. heisst auf einem Goldplättchen *[1163]* *Κυβελήια Κούρη.* — Die ersten sicheren Zeugnisse für diese Gleichsetzung sind Eur. *Hel.* 1320; Melanippid. *PLG* III⁴ 592_{10} (vgl. LOBECK, *Agl.* II 1225); etwas weiter hinauf führt die Vermutung, dass die Athener das Metroon, das Heiligtum der grossen Göttermutter, deshalb zum Staatsarchiv bestimmten und in der Nähe, vielleicht im heiligen Bezirke des Tempels selbst, das Buleuterion errichteten, weil jene Mutter als der Demeter Thesmophoros wesensverwandt empfunden wurde. — Aber vielleicht ist die Beziehung der Göttermutter zu Demeter noch weit älter: schon zur Zeit des homerischen Hymnos scheint sie in Eleusis einen Kult gehabt zu haben, wenigstens wird sie in diesem Gedicht, in dem alles voll Beziehung ist, mehrfach erwähnt (z. B. 60; 75 *[o. 51_3]*); hier zwar ist wohl noch nicht an die kleinasiatische Göttin zu denken, aber im Anschluss an diesen Rheiakult übertrug Peisistratos wahrscheinlich einzelne Züge des Kultes jener nach Eleusis. Die orphische Dichtung, die doch vorzugsweise die Ideen des peisistrateischen Athen festhält, liess wahrscheinlich bei der Welterneuerung aus Rheia Demeter hervorgehen (*fr.* 106; 128 *[432]*). Die Gleichheit von Demeter und Rheia wird auch in dem orphischen (LOBECK, *Agl.* I 548) Mythos vorausgesetzt, dass Rheia, über die gehörnte (Perseph. *κερόεσσα* auch Orph. *h* 29_{11}) T. erschreckt, diese nicht gesäugt habe, wonach Persephone mystisch *Ἀθηλᾶ* heisse; bei Athenag. *s* 20 S. 94 OTTO vermutet SCHWARTZ *ἣν ἐκ μητρὸς Ῥέας καὶ Δήμητρος ἤδη προσαγορευθείσης.* — Auch die Korybanten kommen in den Demeterkreis, sie bewachen Persephone (Orph. *fr.* 210; vgl. FÖRSTER, Raub d. Perseph. 40_2; ZIMMERMANN, *De Proserp. raptu* 8_{14}), Demeter sendet sie in die Unterwelt, aus der sie aber nicht

Boiotien[1]) ferner mit den aus Berytos[2]) stammenden Kab(e)iren ein. Diese Kultgenossenschaft muss in der Blütezeit der boiotischen Kultur bedeutsam gewesen sein; denn abgesehen von Andania, wohin die Kabeiren wohl erst bei der Neugestaltung des dortigen Mysterienkultes gelangten, findet sich dieser Götterverein auf den nördlichen Inseln des ägäischen Meeres, und zwar hier sehr wahrscheinlich als Rest der auch in diese Gegenden verpflanzten altboiotischen Kultur. Hier ist dann dieser Kulttypus in hellenistischer Zeit noch zu hohen Ehren gekommen; in früherer Zeit hat er

---

zurückkehren (*EM* 531_8; *EG* 338_{22}; Cramer, *Anecd. Oxon.* I 255_1 ff.). Kureten und Korybanten waren an der grossen Kultgruppe des Despoinatempels von Lykosura angebracht (Paus. VIII 37_6). Auf Mzz. von Alexandreia (Head *h n* 719) erscheint Demeter zwischen den Dioskuren, vielleicht weil diese, wie in der späteren Zeit häufig, die Korybanten vertreten (freilich schützen nach der Sage des italischen Lokroi die Dioskuren Persephone und ihren Tempel, Petersen, Röm. Mitt. V 1890 219 f.; XIV 1899 192). Wenn nach Diod. 5_{49} Iasion mit Kybele den Korybas zeugt, so ist Iasion aus dem Grund hier eingesetzt, weil Demeter mit Kybele ausgeglichen war (vgl. Serv. *VA* 3_{167} *[1173_1; § 308]*). Eben darauf weist, dass nach Schol. Arstph. *Ἀχ.* 708 Kore mit Kymbala und Tympana gesucht wurde, vgl. *χαλκόκροτος [897_3]*; doch könnte sich dies auch darauf beziehen, dass in Theben der Demeter Schilde geweiht sind, Paus. IX 16_5, wie die Göttin in Boiotien auch als *Ξιφηφόρος* (Lykophr. 153 mit Sch.; vgl. über die kriegerische Dem. Eitrem, *Vidensk. skr.* II 1902 115) erscheint, und dass ein Heiligtum der Demeter Oreie sich da befand, wo Sangas wegen eines Frevels gegen die Göttermutter in den Fluss Sangarios verwandelt war (Hermogen. bei Schol. Ap. Rh. 2_{722}). Anderes u. *[§ 308]*. Es ist allerdings bei diesen späten Sagenbildungen wie bei den häufigen Nennungen Demeters neben oder statt der Götterm. (z. B. Claud. 33_{201} ff.) auch der Einfluss von Samothrake, wo Rheia in nahe Beziehung zu Dem. getreten war (Robert bei Preller I^4 857), zu berücksichtigen.

[1]) Bei Theben *[82_3]* und sehr wahrscheinlich in Anthedon (Paus. IX 22_5). Vgl. o. *[61]*. Mit der ostboiotischen Kultur gelangten die Kabeiren vermutlich nach Paros (vgl. die Kleoboias., Paus. X 28_3 *[o. 222_{16}; 274_{17}]*; ob aber Kabarnos, der Dem. Kores Raub meldete [*FHG* III 633_6 bei StB *Πάρος* 507_{11}; vgl. *CIG* 2384], hierher gehört, ist sehr zw.) und weiter nach Milet *[274_{16}]*, Aineia *[211_1]*, Thasos *[222_{18}]*, Imbros *[225_5]*, Lemnos *[226]* und Samothrake *[230 ff.]*. Das von Milet früh filiierte *[274_3; 312_{13}]* hypoplakische Theben hat vielleicht auch einen Kabeirendienst gehabt (über Eetion s. o. *[229]*); auch Pergamons *[293_{12}; 295_5]* Kab. werden an einen alten Lokalkult anknüpfen. Zweifeln kann man noch über das Alter der *ἄνακτες παῖδες* von Amphissa (Paus. X 38_7), aber die *μεγάλοι θεοί* von Andania *[o. 155_7]* und Aktion (Dion. Hal. 1_{50}) sind sicher ebenso wie mehrere Filialen Samothrakes jung und daher für die Rekonstruktion der altboiotischen Kabeirendienste höchstens bedingungsweise zu verwerten. Durch die Vergleichung der übrigen Kultstätten ergeben sich für die Ueberlieferung und die Kulte der Kabeiren in der altboiotischen Kultur in ganzen — aber nicht für jede einzelne ihrer Kultstätten — folgende Züge: 1) Verknüpfung mit Demeter (Theben, Samothrake, wahrscheinlich auch Anthedon, Paros, Thasos), 2) Kadmos (Samothrake, wahrscheinlich Milet und hyppoplakisches Theben), ersetzt durch 3) den (bisweilen ithyphallisch verehrten) Hermes (Thasos, Imbros, Lemnos *[226_4]*); 4) ein verschieden benannter Feuergott: Prometheus *[415_2]*, Aitnaios (nach der Sage des thebanischen Kabeirions *[229_{10}]*) oder Hephaistos (Lemnos). 5) Dionysos *[229_{10}]*. Jede dieser Verknüpfungen hat dann, wie dies gewöhnlich der Fall ist, andere nach sich gezogen: so ist vieles aus dem Kultkreis Aphrodite-Hephaistos-Hermes schon in alter Zeit eingedrungen; auch die Sagen von Elektra Eetion, Dardanos sind in der Periode des Lysimachos zwar vielleicht zu politischen Tendenzen benutzt (Robert bei Preller I^4 863), aber gewiss nicht erfunden worden. Endlich werden die Sagen vom Urmenschen (thebanisches Kabeirion, Samothrake) und von Kleoboia (Paros, Assesos bei Milet) in diesem Kreise alt sein. Jedenfalls ist schon der älteste uns erreichbare Kabeirenkult sehr weit von der Einfachheit und Einförmigkeit entfernt, aus der Robert bei Preller I^4 847 ff. die ganze Kabeirenvorstellung erklären zu können glaubt. — Mit *Καφειρα* (Dümmler, Delph. 13_1) hat der N. *Κάβ(ε)ιροι* nichts zu schaffen.

[2]) Philon v. Bybl. bei Euseb. *pr. ev.* I 10_{38} He. Schwerlich hängt damit zusammen, dass auf Mzz. (IV. Jh.) von Birytis (Birytos oder Berytis) in Troas ein 'Dioskur' (Head *h n* 470) erscheint, der jetzt ebenso wie der Kopf im kegelförmigen Pilos auf den gleichzeitigen Mzz. von Kyzikos (Head *h n* 451) und der sogen. 'Odysseus' anderer kleinasiatischer Stadtmzz. (Hill, *Num. chron.* III xviii 1898

jedoch auf die Gestaltung des klassischen Demeterkultes, wie es scheint, nur die Wirkung gehabt, dass die 'heilige Kiste'[1]) ein wichtiges Kult-

250) eher für einen Kabeiros (Wroth ebd. 108_{19}) gehalten wird. Die 'Dioskurenmützen' erscheinen auf den Mzz. vieler kleinasiatischer Städte, z. B. Tabai, Apameia, Laodikeia, Synnada, Timbrias, Olba, Kibyra (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 158; 208; 264_{11}; 292_{5}; II 413; 479_{1}; 525), Soloi (Head *h n* 611): es haben hier wahrscheinlich z. T. Ausgleichungen mit einheimischen Gottheiten stattgefunden, die wir im einzelnen nicht zu kontrollieren vermögen.

[1]) Die Kiste erscheint in der Ueberlieferung die an den Kabeirenkult von Assesos bei Milet *[274_{16}]* anknüpft (κίστις), und in der wahrscheinlich auf den Kabeirenkult bezüglichen parisch-thasischen Sage (κιβωτός, Paus. X 28_{3}). Die Bezeichnung der Kiste war ursprünglich Thebe (תֵּבָה) danach nannten die Thebaner die T. das 'Kabeiraiers' (Paus. IX 25_{6}) Prometheus Thebe (StB 312_{15} Θήβη). Namen und Sache konnten in die Kulte übergehen, die an namhaften Heiligtümern mit den Kabeiren verbunden waren, also zunächst in die, wo man von Demeter und Kadmos erzählte. Von dem letzteren sind das boiotische und in echter Sage auch das hypoplakische Theben gegründet, neben einer berühmten Demeterkultstätte in Phthiotis liegt ebenfalls eine St. dieses N.s (Str. IX 5_{14} S. 435). Ueber Korinth, wo der Kasten κύψελος hiess, s. o. *[131]*. Für Eleusis war die mystische Kiste eines der wichtigsten heiligen Geräte *[55_{5}]*, und in der bildenden Kunst ist sie für Demeter und ihren Kreis geradezu charakteristisches Attribut geworden: die Erinys von Thelpusa trägt eine κίστη (Paus. VIII 25_{7}), Damophon gab eine κίστη der Despoina (Paus. VIII 37_{4}); öfters sehen wir Demeter auf der mystischen Kiste sitzend dargestellt (z. B. Lovatelli, *Bull. comm. arch. comm. Rom.* VII 1879 II–V; Kern, Ath. Mitt. XVII 1892 136 vermutet es für die eleusinische Kultstatue *[1193 zu 1192_{10}]*; vgl. Ruhland, Eleus. Gött. 99 ff., der auch die entsprechende Abbildung einer parischen Mz. gibt. Dann finden wir die Kiste (λάρναξ) in einer alten Legende des Dionysoskultes von Patrai (Paus. VII 19_{7}); auch für Dionysosmysterien ist sie später ein charakteristisches Abzeichen gewesen. — Sie ist dann überhaupt — namentlich durch den Einfluss von Eleusis — Mysteriensymbol geworden; aber ursprünglich gehört sie zum boiotischen Kabeirendienst; Stephani, Schlangenfütter. 10 ff., irrt, wenn er sie aus den 'nördlichen und östlichen Ländergebieten' stammen und erst spät in den bakchischen Kult des griechischen Mutterlandes und Italiens übergehen liess. — Die mystische Kiste barg später Backwerk (Lobeck, *Agl.* 704; vgl. o. *[55_{9}]*), aber gewiss ursprünglich, wie es ja noch die Legende von Patrai zeigt, auch den Gott, d. h. den Fetisch: darauf weisen auch die pergamenischen Cistophoren- (Head *h n* 462) und viele andere späte (z. B. von Makedonien, *Gr. coins Br. Mus. Mac.* S. 22) Mzz. hin, auf denen aus der Kiste eine Schlange kriecht oder (Mz. von Etenna, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 372) schon geschlüpft ist. Auch hier bewährt sich das Nebeneinanderstehen von Schlange und Phallos (vgl. o. *[866_{1} f.]*): in einer Kiste tragen nach der 'tyrrhenischen' Legende die Kabeiren das αἰδοῖον des Dionysos, Klem. *protr.* 2_{19} S. 16 Po. (Eus. *pr. ev.* II 3_{17} H.; vgl. zu der Geschichte Firm. Mat. *err. prof. rel.* 11). Wahrscheinlich stand die mystische Kiste mit dem Kommunionsritus in Verbindung; aber wie dies im einzelnen geschah, wissen wir nicht: die Bekenntnisformel *[55_{5}]* wird hier mehr verschleiern, als enthüllen. — In der Tennes- (λάρναξ, Apd. *ep.* 3_{25}), Erichthonios- (κίστη, Apd. 3_{189}), Perseus- (λάρναξ, Apd. 2_{35}) u. aa. Sagen steht die Kiste in einem Zusammenhang, der auf das Ritual der Gottesgeburt weist; das ist wahrscheinlich alt: einer ähnlichen Legende scheint die Mosessage (תֵּבָה, *Exod.* 2_{5}) nachgebildet. Scheinbar in einen ganz anderen Zusammenhang weist es, dass dieselben Worte (λάρναξ, κιβωτός, תֵּבָה) von dem Kasten der Sintflutlegenden gebraucht worden; aber diese gehören doch zu derselben Mythenklasse wie die Sagen vom Typus der Tenneslegende, auch scheint in der boiotischen Kultur die Sintflutlegende in Verbindung mit Demeterlegenden unseres Kreises *[447_{2} f.]* erzählt worden zu sein. Der Zusammenhang hat etwa darin bestanden, dass in dem Regenzauber, zu dem die Sintflutlegende ursprünglich gehört, der im Kasten eingeschlossene Regendämon — wie dies auch sonst bei diesem Zauber üblich war — lebendig gemacht und mit Honig oder Honigkuchen genährt wurde. — Der Anblick des Fetisches ist gefährlich: das sprechen die Sagen von Eurypylos (Paus. VII 19_{7}) und die Erichthoniossage aus; in beiden werden die, die den Kasten eröffnet haben, wahnsinnig. Spuren dieser Vorstellung haben sich auch im Demeterkult erhalten, Mannhardt, Mythol. Forsch. 237. — Wir werden demnach über die mystische Kiste wesentlich anders urteilen, als Furtwängler *[o. 55_{9}]*, gegen den sich neuerdings auch Ruhland a. a. O. 100 ausgesprochen hat: sie ist der Schrein für den gefährlichen Fetisch, den man — bei einigen Kultstätten in Schlangengestalt — beim Regenzauber und in Mysterien verwendete. — Aus der Bekenntnisformel ergibt sich, dass beim eleusinischen Initiationsritus etwas aus der κίστη in den κάλαθος und dann aus

utensil wurde. Wenigstens ist dies die einzige einigermassen sichere Spur: dass Demeter als Megale[1]) den Megaloi Theoi angeähnelt wurde, ist zwar möglich, lässt sich aber aus dem Namen, der so nahe liegt, nicht mit Sicherheit folgern.

Vergleichen wir die bisher besprochenen Kultverbindungen mit dem, was sich früher als Grundbedeutung Demeters ergeben hat, so findet sich nur teilweise Übereinstimmung. Als Gattin Poseidons verkörpert die Göttin noch die in der Erde sich regende, im Erdbeben sich äussernde Macht; aber dann tritt das physische Substrat hinter der Persönlichkeit zurück; wenn die alten Boioter Demeter als Mutter des Dionysos und der Artemis bezeichneten und der letzteren vielleicht gleichsetzten, so haben sie nur noch oder doch vorzugsweise an die Göttin, nicht mehr an die Erde gedacht: eine Auflösung des ursprünglichen Gottesbegriffs, die nicht erst durch die Kunst, sondern schon — wenngleich auf anderem Wege — in der boiotischen Periode durch die ausserordentliche Fähigkeit der Gottheiten, neue Verbindungen einzugehen, herbeigeführt wurde. Für die weitere Entwickelung der Gestalt der Gottheit haben in diesem Fall die willkürlichen Neuerungen der boiotischen Zeit nur einen geringen Einfluss ausgeübt, so sehr sie wahrscheinlich eine Zeit lang die Vorstellung von dem Wesen der Göttin beherrscht haben.

Die fernere Entwickelung der Demetergestalt wurde vielmehr von den obscönen Gebräuchen auf dem dreimal geackerten Saatfeld bestimmt. Wie die auf sie bezügliche Legende von Iasion oder Iasios[2]), die freilich nur mit mancherlei Veränderungen erhalten ist[3]), beweist, gehören diese

---

diesem wieder in die *κίστη* gethan wurde; auch dieser 'Korb' hat sich in den Mysterien weit verbreitet, sodass wir z. B. in einem kleinasiatischen Demeterkult ein Fest *ἀναφορὰ τοῦ καλάθου* (Inschr., Ath. Mitt. XV 1895 242; vgl. Kallim. *h* 6₁; 121 ff.; ROHDE, Rh. M. XXV 1870 554) finden. Vgl. auch o. *[750₄]*. Der jetzt gewöhnlich *κάλαθος* genannte Kopfaufsatz, der ursprünglich auch anderen Göttinnen zukam, scheint später auf Demeter, Kore beschränkt, aber zugleich auf die männlichen Unterweltsgottheiten ausgedehnt, also auch hier als Mysteriensymbol empfunden zu sein. Von den verwandten Geräten, die o. *[S. 55]* aufgezählt sind, ist der oder das *κέρνος* seitdem von v. FRITZE, Ἐφ. ἀρχ. 1897 163—174; O. RUBENSOHN, Ath. Mitt. XXIII 1898 271—306; DRAGUMIS, ebd. XXVI 1901 38—49; SKIAS, Ἐφ. ἀρχ. 1900 1—50 behandelt. Letzterer glaubt, dass *κέρνος* ursprünglich der Mischkrug zur Anfertigung des *κυκεών* war, später aber auch andere Kultgefässe bezeichnete; nach DRAGUMIS 44 enthielt der *κέρνος* Samen von Oel, Honig, Wein, Milch u. s. w., das *λῖκνον* war ein Korb (Poll. 1₃₃; 6₈₇; Hsch. *s. v.*; infolge einer Verwechselung mit *λικμός* haben Suid. *λῖκνον* und Sch. Plat. *Gorg.* 497 c *λίκνον* = *πτύον* 'Worfschaufel' gesetzt. Die Angabe desselben Schol., dass der *κέρνος* (oder *κέρχνος*) dem *λῖκνον* ähnlich gewesen sei, hatte schon RUBENSOHN verworfen, und in ihm ein Gefäss gesehen, auf dessen äusserem Rande kleine Becher *κοτυλίσκοι* (Ammon. Athen. XI 52 S. 476e, Polemon ebd. 56 478c) angebracht waren. Solche Geräte sind mehrere in Eleusis gefunden; RUBENSOHN meint, dass die *κοτυλίσκοι* zur Aufnahme der Opfergaben, das Innere des Gefässes aber für Lichter bestimmt gewesen seien. Das wäre recht unpraktisch gewesen, stimmt auch nicht zu Sch. Nik. *al.* 217 und wird vielleicht m. R. von PERNICE, Arch. Jb, XIV 1899 69₂₁, der die Lichter vielmehr — gegen Polemon und Ammon. a. a. O. — in die *κοτυλίσκοι* weist, bestritten. Den N. leitet Erotian von *τραχεῖαι ἀνωμαλίαι* her, was RUBENSOHN 273 f. billigt; vielleicht heisst das Gefäss nach der Schlange, *κέγχρος* oder *κεγχρίας*, die im Kult wichtig gewesen sein muss *[vgl. 132₅; 279₁₃; 298]*. Ueber die Metathes. vgl. Hsch. *κέρχνη* mit *κέγχρος*.

[1]) S. o. *[1166₄]*.

[2]) Diese beiden oft vorkommenden Formen, von denen die erstere schon *ε* 125, die zweite Hsd. *Θ* 970 durch das Metrum geschützt sind, müssen als altüberliefert gelten. Später finden sich auch Iasos (Dion. Hal. *ἀρχ.* 1₆₁) und Iason (Konon. 21; vgl. HOEFERS Anm.), vielleicht infolge eines Textfehlers; jedoch sind diese beiden Formen den zuerst genannten ursprünglich gleichwertig.

[3]) Charakteristisch für die spätere Fassung sind zwei Züge: 1) dass die Göttin von Iasios

Riten bereits der kretischen Schicht der griechischen Religionsgeschichte an; denn von den Gegenden, in denen später der Mythos lokalisiert wurde[1]), ist nicht allein Kreta am frühesten bezeugt, sondern es hat sich auch nachweislich von dort die Sage nach der Peloponnes[2]) und nach Boiotien[3]) verbreitet, wo sie vielleicht Nachbildungen hervorrief. Denn wenn die Namen Trisaules[4]), Triptolemos[5]) und Neoptolemos sich auf den *νειός*

den Plutos gebiert (Hsd. Θ 970; Korn. 28 S. 167 Os.; Plutos mit dem *Cornu copiae* auf dem Arm der Eubosia, Mzz. von Hierapolis in Phrygien, Head *h n* 565; der neugeborene Plutos der Demeter von Gaia überreicht, S. Reinach, *AIBL* IV xxiv 1896 [7. Febr.] S. 52), den sie nach Hom. *h* 5 488 sendet; 2) dass Zeus den Iasion mit dem Blitzstrahl trifft (ε 128; Hellan. *FHG* I 63 129; Dion. Hal. 1 61; Apd. 3 138; Sch. Ap Rh. 1 916; Iasios vor Zeus' Blitz fliehend, rf Vb., Kieseritzky, *Strena* Helbig. 160—163. — Bei Ov. *M* 9 422 *queritur canescere mitis Iasiona Ceres*). Beide Züge sind alte Umgestaltungen der Sage; der erste entspricht noch dem Geist der Legende selbst, sofern der Ritus, auf den sie geht, auch als Fruchtbarkeitszauber diente, der zweite könnte, wie das gleiche Motiv der Anchisessage, aus der Lahmheit des Iasion gefolgert sein, die ihrerseits wieder aus einer Gleichsetzung Iasions mit Hephaistos hervorgegangen sein mag.

[1]) Intp. Serv. *VA* 3 167 zählt auf: 1) Italien (vgl. *VA* 3 167); 2) Pheneos (*Graeci et Varro*; aus letzterem schöpft vielleicht Dion. Hal. 1 61); 3) Kreta (Hsd. Θ 971); 4) *circa Troiam et Idam [1170 zu 1169 7]*. — Hellan. (*FHG* I 63 129) scheint Iasion 5) nach Samothrake zu setzen (wogegen er ihn nach *FHG* I 58 56 einen Kreter genannt haben soll. — Eust. ε 125 1528 14 lässt Iasion *εἴς τε Σικελίαν καὶ ἐπὶ πολλὴν ἄλλην γῆν* gelangen und die Orgien der Demeter und Persephone verbreiten.

[2]) Ueber Demeter Chamyne s. o. *[142 10; 747 3]*. Von den ostarkadischen Versionen der Iasionsage, welche vielleicht durch die tegeatischen Niederlassungen in Mittelitalien *[203]* nach Etrurien verpflanzt wurden, ist zunächst abzusehen, weil diese durch die boiotische Kultur mitbeeinflusst sind.

[3]) Innerhalb der boiotischen Kultur, wenn auch vielleicht nicht in Boiotien selbst, ist Iasion S. der Atlantide Elektra von Zeus (Korythos nennen Serv. *VA* 7 207; Intp. Serv. *VA* 3 167; myth. Vat. I 135; II 192), Bruder oder (s. die obengen. Schriftsteller ausser Intp. Serv. *VA* 3 167) Stiefbruder des Dardanos, Eetion (so z. B. Arrian bei Eust. ε 125 S. 1528 14; andere setzen Iasion und Eetion gleich; vgl. o. *[229 12]*) und der Harmonia geworden; vgl. Hellan. *FHG* I 63 129; Dion. Hal. *ἀρχ.* 1 61; Diod. 5 48; Serv. *VA* 1 380. Hyg. *f.* 250 (ebd. 270 heisst Iasion **Ilithii filius*).

[4]) S. o. *[57 2; 737 4]*. Dysaules von Keleai (Paus. II 14 2; vgl. Welcker, Götterl. II 473) stammt aus einer orphischen Verdrehung der eleusinischen Legende *[o. 57 1]*, die auch sonst auf Keleai eingewirkt hat *[122]*.

[5]) Triptolemos ist zwar erst im VI. Jh. oder noch später an die Stelle des Demophon getreten *[524]*, aber doch in Eleusis (trotz Töpffer, AG 139) uralt und vielleicht ausschliesslich von hier aus verbreitet. Dass er die Thesmophorien gestiftet haben soll (Hyg. *f.* 147; Serv. *VG* 1 19; Lact. Stat. *Th.* 2 382; Myth. Vat. II 99; vgl. Stephani, *Compte rendu* 1859 78 3 *[1183 1]*) und dass Ikarios sein V. heisst *[737 4]*, sind Uebertragungen, die ausser Betracht bleiben können. Freilich gibt es auch andere, nicht so leicht zu erklärende Angaben. Auf seinen weiten Wanderungen soll Triptolemos verschiedene Länder berührt haben, z. B. Gordyene (gen. nach Tript.' S. Gordys, Str. XVI 1 25; 2 5 S. 747; 750 [StB. *Γορδυαία* 211 16]), das Land der Skythen, wo ihn Lynkos ermorden will, aber in einen Luchs verwandelt wird (Ov. *M* 5 642—661; Hyg. *f.* 259; Serv. *VA* 1 323; Myth. Vat. I 10; vgl. 31; II 98), und das der Geten (über Charnabon s. o. *[56 9]*), ferner Arkadien, dessen Eponym von ihm Getreide empfängt (Paus. VIII 4 1), und Sicilien (Firm. Mat. *err. prof. rel.* 7 4 von Demeter *Triptolemo duce, vilico suo, nocturnis itineribus ad Syracusanae civitatis litus cum lugubri veste ac sordido squalore pervenit*; Triptol. vor dem Demetertempel [Cic. *Verr.* II IV 49 110] und auf Mzz. von Enna [III. Jh., Head *h n* 119]. Vgl. auch Hyg. *f.* 274 mit 277): diese und einige ähnliche Lokalisationen können aber teils freie dichterische Erfindungen sein, teils unter dem Uebergewicht der attischen Kultur sich mit den übrigen eleusinischen Legenden verbreitet haben. Schwierigkeiten macht allein die Lokalisation in Kilikien (Tarsos, Str. XV 5 12 673; XVI 2 5 750; Mzz., Six, *Num. chron.* III xv 192 3 [Nach M. Mayer, XL. Phil.vers., Görl. 1889 338 ist er hier, wie früher Perseus, an die Stelle des Ba'al Tars getreten]; Mallos, Mzz., Six a. a. O. 196) und Syrien (über Antiocheia und den kasischen Berg s. Str. XVI 2 5 S. 750; Liban. 11 I S. 288 R.; Malal. II S. 29 Ddf. *[o. 970 6]*; vgl. Lenormant, *Tript. en Syrie*, *Gaz. arch.* IV 1878 97—100 [üb. ein Rlf.]). Nach Kilikien soll Tr., was später auch als Motiv in die Ueberlieferung von Ione-Antiocheia u. von Gordyene (Förster, Arch. Jb. XII 115 52) eingeführt wird, nach Io suchend, gekommen sein; dies weist auf rhodisch-argivischen Ursprung dieser Sage.

τρίπολος beziehen, auf dem die Göttin mit ihrem Buhlen ruht — und diese Beziehung ist sehr wahrscheinlich, obwohl die Legende und der Mythos sie vollkommen vergessen haben —, so sind die Kulte, denen sie entlehnt sind, jedenfalls jenem kretischen nachgebildet, aus dem Iasion stammt. Auch Iolkos, das nach der heiligen Furche genannt ist[1]), gehört mit seiner Iasonsage sehr wahrscheinlich in diesen Kreis. Die Hochzeit auf dem dreimal geackerten Feld ist also ein weit verbreiteter Gebrauch gewesen. Der zu Grunde liegende Gedanke war die geschlechtliche Befruchtung der Erdmutter; dieser Ritus konnte auf verschiedene Weise ausgeführt werden. Es konnte erstens ein Abzeichen des männlichen Gliedes in die Furche gesteckt werden. Es scheint dies in der That so geschehen zu sein, dass man den Phallos, wie dies auch sonst üblich war (S. 726), als oberes Holz des Feuerzeugs verwertete und in Flammen aufgehen liess oder auch einfach Feuerbrände in die Erde warf[2]). Auf diesen Ritus bezogen sich die Legenden, welche Hephaistos seinen Samen in die Erde vergiessen liessen oder den Prometheus zum Gatten der Pandora machten. Andererseits

Argos hat in der Blütezeit seiner Kolonisation den Triptolemos in einen argivischen Stammbaum verflochten, ihn nämlich zum S. des Trochilos *[50_{8}; 183_{3}]*, eines S. der ersten Herapriesterin Kallithyia, Kallithyessa, *Kallithea, Kallithoe (*Phoron. fr.* 4 K.; Sch. Arat. 161; Usener, Rh. M. XXXIII 1868 325), gemacht: diese T. des Peiras (Plut. *Daid.* bei Euseb. *pr. ev.* III 8) ist von Peireus' T. (Hsd. u. Akusil. bei Apd. 2_{5} u. aa.), der Herapriesterin Io (Hsch. *Ἰὼ καλλιθύεσσα· ἡ πρώτη ἱέρεια τῆς *Ἀθηνᾶς*) nicht zu trennen; Triptolemos sucht also — das ist der Sinn dieser altargivischen Ueberlieferung — seine Grossmutter Io. Dass Pheidon in der That versucht hat, seine Ahnfrau nach Eleusis zu versetzen, zeigt Hom. *h* 5_{110}, wo unter Keleos' Töchtern Kallithoe erscheint. Auch diese kilikische Sage führt also, so sehr sie sich von den späten Uebertragungen der eleusinischen Legende unterscheidet, in letzter Linie auf Eleusis zurück; Knaack, der über diese Mythenzusammenhänge *qu. Phaethont.* 59 ff. gehandelt hat, ist sich über die ganze Bedeutung derselben nicht klar geworden. — Die Ableitung des N.'s Tript. von *τρίπολος* bestreiten Lehrs, Arist.[2] 459 A.; v. Wilamowitz-Möllendorff, Kyd. 132_{51}; Kern, *Gen. Gott.* 102 *[49_{17}]* mit Unrecht. Zwar wird er als Pflüger erst in der späteren Litteratur (Ov. *F* 4_{559} nach Kallim.? Serv. V*G* 1_{147}; Myth. Vat. III 7_{1} u. aa.) und Kunst dargestellt, und die rf. Vbb. zeigen ihn im Begriff, durch die Lüfte zu fahren: der Wagen oder der Thron, auf dem er sitzt, ist anfangs beflügelt, später wird er mit geflügelten Schlangen bespannt. Diese Züge, von denen auch der jüngere an eine sehr alte, dem Demeterkreis (Dem. auf Drachenwagen, D. a. K. II[3] IX $_{108}$ ff.; Mzz. von Sardes u. Hierapolis in Phr., Imhoof-Blumer, Kleinas. M. 184; 242), aber wohl nicht der Triptolemossage angehörige Tradition anknüpft *[544_{5}]*, lassen vermuten, dass nach der im V. Jh. herrschenden Sage Triptolemos nicht auf Erden pflügte, sondern, durch die Lüfte fahrend, den Samen auf die Erde streute (Apd. 2_{32}; vgl. das von Overbeck, Km. II XI 540 erwähnte rf. Vb.). Aber auch diese Sagenfassung ist nicht die älteste. Sf. Vbb. zeigen zwar Dionysos, der bisweilen als Gegenstück zu Triptolemos dient, auf dem Flügelwagen sitzend (*Él. cér.* I XLIX = Gerhard, Auserl. Vb. I XLI S. 165), Triptolemos dagegen auf einem ungeflügelten, unbespannten Sitz, der auf Rädern steht; das später so häufige Motiv der Aussendung wird noch nicht angedeutet (z. B. *Él. cér.* III XLVIII; XLIX a; Gerhard, AV I XLII–XLIV; Overbeck, Km. II XI 531) und, wo es zuerst erscheint, kommt es nicht durch die Uebergabe der Aehren, sondern durch die *σπονδή* Demeters, die anfangs allein, später zusammen mit ihrer T. neben Triptolemos tritt, zum Ausdruck. Die Einzelheiten dieser Sagenform sich auszudenken, hat keinen Zweck, es ist jedenfalls möglich, dass eine ältere Ueberlieferung, wie es auch für die oben rekonstruierte argivische Fassung wahrscheinlich ist, Tr. auf dem Wagen durch die Lande ziehen und den Ackerbau auf dem gepflügten Saatfeld lehren liess, und wenn es keine derartige Ueberlieferung gab, so kann darum doch Triptolemos nach dem Saatfeld heissen. — Dagegen sind die Kriege, auf die sich der N. *τρὶς πολεμῶν* beziehen soll, Erfindungen frühestens der peisistrateischen Zeit.

[1]) S. o. *[110_{6}; 748_{18}]*. Patrais N. *Ἀρόη* (*EM s v* 147_{35}; *πόλισμα*, Paus. VII 21_{6}) hängt vielleicht mit dem dortigen Demeterheiligtum (mit der *παῖς* und *Γῆ*, Paus. ebd. $_{11}$) zusammen.

[2]) Zu Paus. II 22_{3}, wo die Göttin Persephone ist, vergleichen Hitzig-Bluemner, Phlegon. *mir. fr.* 39 (*FHG* III 620_{20} = Diels, Sibyll. Bl. 112); vgl. o. *[94 f.]*, wo auch an

konnte die Göttin Erde durch ein irdisches Weib vertreten werden; Reste dieses Gebrauches haben sich bekanntlich bis in die neueste Zeit erhalten[1]). Die letztere Sitte ist sehr früh mit der äusserlich ähnlichen verschmolzen, nach welcher der Beischlaf auf dem gefurchten Felde vollzogen ward, damit die in den Furchen hausenden Geister, durch die man Fruchtbarkeit[2]) und Gesundheit[3]) zu erlangen hoffte, in den Schoss des Weibes eindrängen. Auf dieser Sitte, bei der aber im offiziellen späteren Kult statt des Beischlafs gewisse zotige Gebräuche von den Frauen allein geübt wurden[4]), beruhen das attische Haloen- und ursprünglich auch das Thesmophorienfest[5]). Zwar ist der Namen früh mit den *θεσμοί* in Ver-

---

Pyrrhos = Neoptolemos erinnert ist. Vgl. auch Dem. *Πυρφόρος*, *Πυραία* *[1178$_6$]*.

1) Mannhardt, Mythol. Forsch. 340 f.; Weinhold, Abh. BAW 1896 31.

2) Vgl. Hom. *h* 30$_5$ von Ge: *ἐκ σέο τ' εὔπαιδές τε καὶ εὔκαρποι τελέθουσιν.* — Eine ähnliche Vorstellung führt in Indien dazu, der Beischlaf auf dem Opferplatz zu vollziehen, Oldenberg, Rel. d. Veda 445. — Von der aus diesem Ritual hervorgegangenen *ἀρρητοφορία* sagt Sch. Luk. *dial. meretr.* 2$_1$ (Rohde, Rh. M. XXV 1870 540) *ἄγεται τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς.*

3) Der Pflügezauber ist frühzeitig auch zur Abwehr von Krankheiten angewendet worden *[894$_1$]*, und so muss, wie der N. Iasion selbst andeutet, auch jenes obscöne Ritual früh ein Heilzauber geworden sein. Auch später erscheint Demeter als Heilgöttin (Orph. *h* 40$_{20}$; vgl. Kern, *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 114 ff.; auf Heilorakel am Heiligtum der Demeter Eleusinia auf dem Taygetos lässt die Sage schliessen, dass Herakles dort durch Asklepios geheilt sei, Paus. III 20$_5$). Doch kann sie dies natürlich auch auf anderen Wegen (vgl. z. B. o. *[51$_6$ f.]*) geworden sein. Auch Persephone ist nicht allein Geburtshelferin (*Χειρογονία [860$_2$]*), sondern sie heisst auch in Sparta (Paus. III 13$_2$; vgl. *ἐφ. ἀρχ.* 1892 20), Arkadien (Paus. VIII 31$_1$), Kyzikos (Mzz. bei Overbeck, Km. II$_{11}$ Mzt. VII$_{48-51}$; vgl. *CIGS* I 16$_{23}$ u. dazu S. 742) und sonst Soteira (vgl. Usener, Götternamen 37; 219 f.), und zur Abwehr von Pestilenz wird ihr ein *μῆλον*, dem *Εὐχαίτης* (d. h. Hades, v. Prott, Ath. Mitt. XXIV 1899 257) ein *κνηκός*, d. h. ein Bock, geschlachtet; vgl. das von Kaibel *ep.* 1034 und besser von Buresch, Klar. 81 herausgegebene klarische Orakel. Vgl. auch die Geschichte von Valesius, Zosim. 2$_1$ ff. — Seine heilende Wirkung bewährt der frisch gepflügte Acker auch bei kränklichen Kindern, Hsd. *ἔ κ ἡ* 464; vgl. Mannhardt, MF 373.

4) Vgl. was Sch. Luk. *dial. mer.* 7$_4$ (Rohde, Rh. M. XXV 1870 557) und 2$_1$ (ebd. 549; vgl. Rohde S. 551 f.) von dem Feste in Halimus sagt. Ueber die sicilischen *μυλλοί* (*ἐφήβαια γυναικεῖα* aus Sesam und Honig, Athen. XIV 56 647 a) s. Lobeck, *Agl.* II 1067; Preller, Dem. u. Pers. 348. Auch die *αἰσχρολογία* (Diod. 5$_4$) und die *ἰαμβισταί* (Athen. V 10 181 c) von Syrakus, die *σκώμματα* (Paus. VII 27$_9$) am dritten Tag des siebentägigen Festes für Dem. Mysia in Pellene, die durch das Beispiel Iambes *[1078$_4$]* oder Baubos (Orph. *fr.* 215) erklärten Gebräuche von Eleusis, die *στήνια* (Hsch. u. Phot. *s v*) der Thesmophoriazusen sind als Reste der Sitte zu betrachten.

5) Abgesehen von dem athenischen Kult, der z. T. in Halimus gefeiert wurde *[38]*, und seinen attischen Filialen (z. B. im Peiraieus, *CIA II add.* S. 421 573 b), finden wir die Thesmophoros resp. ihr Fest oder einen nach ihm genannten Monat u. aa. in Eretria (Plut. *qu. Gr.* 31), Theben (Paus. IX 6$_5$; 16$_5$; vgl. 22$_1$ nach Pind. *fr.* 37), Koroneia (*CIGS* I 2876$_5$), Drymaia (Paus. X 33$_{12}$ [StB. 239$_{18}$ *Δρυμία*]), Aigina (Hdt. 6$_{91}$), Megara (Paus. I 42$_6$), Argos (? nach Hdt. 2$_{171}$ haben die Danaiden das Fest aus Aegypten mitgebracht), Troizen (S. Wide, *Sacr. Troez.* 47. Vielleicht in Kultzusammenhang mit dem in der Nähe verehrten Poseidon [Phytalmios], dessen S. Althepos die Demeter[statue ?] gestiftet haben sollte, Paus. II 32$_8$), Pheneos (Heiligt. der Dem. Thesmia, durch Trisaules u. Damithales gegr., Paus. VIII 15$_4$), Delos (Inschr., *bull. corr. hell.* VI 1882 25$_{200}$; $_{202}$; Robert, Herm. XXII 1887 463; vgl. Semos bei Athen. III 74 S. 109 f), Paros (Hdt. 6$_{134}$; *CIG* 2557; O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 211), Rhodos (*IGI* I s. *Ind.*); ferner vielfach in Ionien und seinen Kolonien (s. o. *[274$_{10-15}$]*; über Ephesos Hdt. 6$_{16}$; *bull. corr. hell.* I 1877 289 no. 72$_5$; Dittenberger, *Syll.*[2] 655$_5$; vgl. üb. die ephesische Dem. Inschr. von Magnesia 158$_{10}$; über Erythrai Ath. Mitt. XVII 1892 68). In Afrika finden wir die Göttin in Kyrene (Suid. *Θεσμοφ.*; vgl. *σφάκτριαι*) und später in Alexandreia (Polyb. XV 29$_8$), auf Sicilien *[368$_{17}$]* z. B. in Katana (Cic. *Verr.* IV 45$_{99}$; V 72$_{187}$ [Lact. II 4]) und Syrakus (Herakl. bei Athen. XIV 56 647 a; Plut. *Dion* 56), in Italien zu Neapel (*CIG* 5799$_1$ = *IGSI* 756 a) und Pompei (*CIG* 5865 = *IGSI* 702). — Der bekannte griechisch-römische Sprachgebrauch, ein Paar durch den Dualis oder Pluralis des einen Gliedes zu bezeichnen, hat dazu geführt, Demeter und Kore als *Θεσμοφόρω* zusammen-

bindung gebracht worden, die in der Form von Flüchen bei der Zeremonie des heiligen Pflügens vorgenommen wurden[1]), und später hat man die *θεσμοφόρος* als Begründerin der Staatsgesetze[2]) und der Zivilisation gefasst[3]); ohne Frage aber bezog sich das Frauenfest ursprünglich auf den *θεσμὸς λέκτροιο*[4]). Nachdem die Frauen durch neuntägige Enthaltsamkeit[5]) sich vorbereitet, kauerten sie zur Aufnahme der dämonischen Substanz auf der Erde[6]). Es heisst daher der letzte Tag dieses Festes[7]), wie auch Ge und Demeter selbst, *Καλλιγένεια*[8]), die *Θεσμοφόρος* wird auch *Κουροτρόφος*[9]) genannt, und ebenso wie — nach Ausweis der Iason- und Triptolemoslegende — in die auf den Pflügezauber bezüglichen Legenden wird in die, welche an die Thesmophorien anknüpfen, der zwar auch

---

zufassen (z. B. Arstph. *θεσμ.* 83; 89; 282; 297; 1228; *ἐκκλ.* 443; über ein Antiocheia (in Pisidien?) s. Inschr. v. Magnesia 80_{19}; 81_{9}; üb. Syrakus vgl. u. *[1183 zu 1182_4]*; Persephone *θεσμοφόρος*, Pind. *fr.* 37), obgleich letztere mit dem *θεσμός* und ursprünglich wahrscheinlich auch mit den Thesmophorien nichts zu thun hatte. — Die älteren Arbeiten über das Thesmophorienfest (z. B. Wellauer, *De Thesmophor.*, Bresl. 1820) gehen von unrichtigen Vorstellungen aus; noch Rohde, Rh. M. XXV 1870 554 dachte an eine dramatische Vergegenwärtigung des Koreraubes.

[1]) S. o. *[895 zu 894_3]*.

[2]) Daher dienten Demetertempel zur Aufbewahrung von Urkunden, z. B. auf Paros, *CIG* 2557. Ueber das athenische Metroon s. o. *[1169_7]*. Der Intp. Serv. *VA* 4_{58} fragt bei der Erklärung des Namens: *an quia in aede Cereris aere incisae positae leges fuerunt?*

[3]) Angedeutet liegt diese von Preller, Dem. u. Pers. 350 ausführlich, aber nicht in ihrer geschichtlichen Entstehung behandelte Vorstellung bei den älteren attischen Rhetoren vor (z. B. Isokr. 4_{28}); die Orphiker haben sie gepflegt, mit Rücksicht auf den Vegetarianismus, der durch die Ackerfrucht möglich wurde, dann die Peripatetiker und ihnen folgend die Stoiker, durch die sie dem späteren Altertum geläufig geworden ist (z. B. Korn. 28 S. 169; Serv. *VA* 4_{58} [Myth. Vat. III 7_1]). Sch. Pind. *O* 9_{150} (*EM* 743_{27} *στάδιον*) leitet sogar das Aufrechtgehen der Menschen von der Getreidenahrung her. Als Göttin aller Zivilisation wird die Spenderin des Getreides auch um Frieden angerufen, Kallim. *h* 6_{137}.

[4]) *ψ* 296; vgl. Soph. *Ant.* 800 ff.; Ail. *v h* 12_{47}; Heliod. 1_{25}; Plut. *coni. praec. prooim.* nennt eine Ehe einen *πάτριος θεσμός*, den die Demeterpriesterin gefügt. Noch in römischer Zeit wurde die Beziehung der Thesmophoros auf die Ehe gefühlt: Dido opfert ihr, als sie mit Heiratsgedanken umgeht *[854_6]*. Was Intp. Serv. *VA* 4_{58} von der Ehefeindlichkeit der Demeter Thesmophoros sagt, knüpft an die Gleichsetzung der Daira und Hera (v. Prott, Ath. Mitt. XXIV 1899 258 ff., s. u. *[1180_4]*) an und ist zugleich durch die vor den Thesmophorien geforderte Keuschheit beeinflusst. Calvus, den der Intp. Serv. zitiert, scheint noch irgendwelche Reste einer Kunde von der Bedeutung der *θεσμοφόρος* für die Ehe gehabt zu haben, wenn er sagt *et leges sanctas docuit et cara iugavit | corpora conubiis et magnas condidit urbes.*

[5]) Ov. *M* 10_{434}; Mommsen, Feste d. St. Ath. 313_2.

[6]) Plut. *Is.* 69.

[7]) A. Mommsen, Feste d. St. Ath. 308_2. Plut. *qu. Gr.* 31 empfindet es als eine Unvollständigkeit der eretrischen Thesmophorien, dass Kalligeneia nicht angerufen wurde.

[8]) Vgl. o. *[27_5]*. Der N. hat früh zu Umdeutungen Anlass gegeben; einige (Phot. *Καλλιγ.*) bezogen ihn auf *Διὸς καὶ Δήμητρος θυγατέρα*, d. i. wohl auf Persephone, welche daher Eurip. *Or.* 956 (schon den antiken Erklärern sehr anstössig, wie die Scholien zeigen) in freier Umdeutung *Καλλίπαις* nennt, andere auf eine Amme der Persephone (Nonn. *D* 6_{140}; vgl. Hsch. *Καλλιγ.*); andere dachten an eine Priesterin Demeters (Hsch. *Καλλιγ.*). Vgl. *CIG* III 5432 = *IGSI*, wo freilich Kaibel v. 4 für nachträglich hinzugefügt hält. Aus einer Legende zu demselben Ritual stammt der lemnische *Καλλίπαις Κάβειρος* in dem Hymnos, Hippol. *ref.* 5_7 S. 136 Du.-Schn. *[226_1]*. — Vielleicht hängen die Schönheitswettkämpfe der *χρυσοφόροι* der arkadischen Demeter Eleusinia (Nikias *FHG* IV 463_1) von Basilis (vgl. Paus. VIII 29_5) irgendwie mit dieser Seite der Göttin zusammen.

[9]) Ge Kurotrophos mit Demeter Chloe am Südwestabhang der Akropolis verehrt, Paus. I 22_3. Vgl. auch Solon *fr.* 43; Suid. *κουροτρόφος*, *EM* 529_{50} (*s v κορεσθῆναι*). *Δημήτηρ Κουροτρόφος Ἀχαία*, *CIA* III 337; zahlreiche andere Inschr., die die *Κουροτρ.* nennen, sammelt Milchhöfer bei Curtius, St. Ath. xxx. In dem Gebete Arstph. *Θεσμοφ.* 295 ff. wird die *Κουροτρόφος* neben *Καλλιγένεια* angerufen. *Δημήτηρ Κουροτρόφος*, Orph. *h* 40_2; $_{13}$; Hsch. *s v Κουρ.*; *CIA* III 372 f.

mystisch gedeutete, aber daneben auch von dem Schutze der Kinder verstandene Zug von der Läuterung eines Kindes im Feuer übertragen. Das bezeugt die Sage von Thetis und Achilleus; nicht allein ist erstere die Göttin Thesmothetis, sondern auch der Namen des Sohnes gehört ursprünglich in das Ritual der Thesmophorien. Er ist von Demeter Achaia nicht zu trennen, welche wahrscheinlich in ihrer ersten Kultstätte nahe Tanagra eine der Thesmophoros gleichwertige Göttin war [1]). — Überhaupt ist aber Demeter eben von diesem Ritual aus Göttin der Ehe, der Kindererzeugung und -erziehung geworden; Eleutho, 'Bringerin' oder 'Gebärerin' (?) [2]) ist eine ihrer ältesten Bezeichnungen [3]); sie schützt gegen die Gefahren, die schädlicher Geburtszauber, *ἐπηλυσίη*, den kreissenden Frauen und den Kindern bereitet [4]). Eben wegen dieser Beziehung auf die Geburt knüpfen auch die späteren anthropogonischen Mythen vielfach an Demeterlegenden an; ja es ist der Zweck der Menschenzeugung wahrscheinlich auch in die Riten mit dem brennenden Phallos hineingelegt worden; es kann dies wenigstens in den Legenden ausgesprochen sein, welche den ersten Menschen aus der Ehe des Prometheus mit Pandora [5]) und vielleicht aus der durch den Feuergott befruchteten Erde hervorgehen liessen. Ursprünglich jedoch ist dies nicht; vielmehr hatte die Begattung der Göttin oder ihrer Stellvertreterin den Zweck, die Fruchtbarkeit der Erde zu mehren. Es konnten daher

---

[1]) *Ἀχαία* (oder *Ἀχαιά*; ion. *Ἀχαιίη*, Hdt. 5_{61}; vgl. StB. 151_{6}, ferner die gln. delische Hyperboreierin, Olen bei Paus. V 7_{8}, und *ἀχαιίνη [s. u.]*, Semos bei Athen. III 74 S. 109 e f; *Ἀχέα*, Inschr. aus Thespiai, *CIGS* I 1867 *[870_{3}]*) steht für *Ἀχελωία*; dies scheint mir sicher, obwohl die Endung noch nicht erklärt ist (vgl. Lagercrantz, Zs. f. vgl. Sprf. XXXV 1899 288). Keine der antiken (Sch. Arstph. *Ach.* 708; Sch. Nik. *th.* 484; Suid., Hsch., *EM [180_{34}]* u. aa. Lexika *s v.*: 1) von der Trauer um Persephone; 2) von dem *ἀχεῖν* der *κύμβαλα*, s. dagegen Bekker, *An.* I 473_{28}; Lobeck, *Agl.* II 1125 x) oder modernen ('die Achaierin': v. Wilamowitz-Möllendorff, Her. I 22_{44}; Töpffer, AG 296 ff.) Deutungen ist überzeugend. — Die Achaia, jetzt auch aus dem Opferkalender (Widderopfer) *Am. Journ. arch.* X 1895 210 [= v. Prott, *Fasti sacri* S. 48]$_{21}$ bezeugt, war wohl an einer Kultstätte im Gebiet von Tanagra der Thesmophoros gleich, mit der sie Plut. *Is.* 69, wahrscheinlich nicht zufällig, zusammen nennt; die Thesmophorienspeise hiess *ἀχαιίνη* (Semos a. a. O.), und wie die Gephyraier in Athen, die den Gentilkult der Achaia hatten, sich von 'phoinikischen' Genossen des Kadmos aus Tanagra ableiten *[o. 71_{3}]*, so steht in der binnenländischen Filiale zu Theben Kadmos neben der Thesmophoros (Paus. IX 16_{5}). Als alt wird diese Beziehung zu Kadmos und seinen 'Phoinikern' auch dadurch erwiesen, dass ein 'phoinikischer' Kadmosbegleiter die Burg von Ialysos Achaia besetzt, Eryx. bei Athen. VIII 360 e; Diod. 5_{57} *[261_{3}]*, und dass noch das Epos Phoinix dem aus Achaias Kultgenossen hypostasierten Achilleus zum Lehrer gibt. Von Rhodos ist Demeter Achaia vielleicht nach Ikonion gekommen (*CIG* III 4000_{14} nach Ergänzung von Franz, von Kaibel *ep.* 406, der die Verpflanzung des Kultes sich nicht erklären kann, zweifelnd gebilligt); ob die kyprischen Priester *ἀχαιομάντεις* (Hsch. *s v*) dazu gehören, ist zweifelhaft. — Der Thesmophoros gleichwertig, konnte die Achaia leicht Bundesgöttin werden, wie in Südthessalien und in der nördlichen Peloponnes in Aigion (s. o. *[140_{8}]*; Mzz. bei Head *h n* 351), dessen Fluss Phoinix wiederum nach einem zu diesem Kultkreis gehörigen Gott heisst. Nach der Achaia nennen sich die *Ἀχαιοί*; mit den *Αἴολοι* (= **Ἀχ-αιϝολοι*), zu denen sie Fick und O. Hoffmann stellen, haben sie nichts zu thun. — Als der *Θεσμοφόρος* oder *Θεσμοθέτις* (Korn. 28 S. 169), Thetis, verwandt erweist sich die Achaia endlich durch die athenische *Δημ. Κουροτρόφος Ἀχαία [1176_{9}]*.

[2]) Als Geburtsgöttin findet Löschcke, Arch. Ztg. XXXIV 1876 109 sie auf archaischen Darstellungen der Geburt Athenas.

[3]) S. o. *[48_{7}; 859_{3}]*. Hoffmann, Griech. Dial. I 102 vergleicht Hsch. *Ἐλουσία· Δημήτηρ παρὰ Τελφουσίοις.* Bei Paus. VIII 25_{2} heisst sie *Λουσία*, weil sie sich im Ladon baden wollte: das kann aber sekundär sein.

[4]) O. *[S. 49]*.

[5]) O. *[S. 94_{6}]*. Ueber Triptol. als ersten Menschen s. o. *[S. 57]*; als solcher ist er Totenrichter geworden *[862_{2}]*. — Ueber anthropogonische aus Legenden des Demeterkreises hervorgegangene Mythen s. o. *[439 ff.]*.

statt der Phallen[1]) oder Fackeln oder vielleicht mit den ersteren auch andere Fruchtbarkeitszeichen, z. B. Schweine, besonders trächtige Säue versenkt werden[2]). An eine der ältesten uns überhaupt erreichbaren griechischen Vorstellungen knüpft es demnach an, dass Demeter später Göttin des Saatfeldes[3]), der Garben[4]), der Scheuern[5]), des Erntesegens[6]) sowie des aus ihm bereiteten Brotes[7]), überhaupt Göttin der

---

[1]) Sch. Luk. *dial. mer.* 2_1 (Rohde, Rh. M. XXV 1870 555) von den Phallen aus Backwerk. Auch Schlangen werden dort erwähnt.

[2]) Ueber diese Sitte, aus deren Legenden auch die Gestalt des Eumaios *[712_2]* und die Sagen von den versunkenen Schweinen des Eubuleus (Skias, Ἐφ. ἀρχ. 1901 27 f.; vgl. o. *[38_5 f.; 57_{10}]*) stammen, hat Osann zu Korn. S. 345 gehandelt; seitdem sind mehrere inschriftliche Zeugnisse für Schweineopfer hinzugekommen, bes. die Mysterieninschrift von Andania (Dittenberger, *Syll.*² 653_{33}; $_{68}$), die Inschr. von Kos (*Journ. Hell. stud.* IX 1888 335 = Dittenberger, *Syll.*² 616_{34}), Delos (*bull. corr. hell.* VI 1882 25_{200} Thesmophorien), Mykonos (Ἀθην. II 237 = Dittenberger, *Syll.*² 615_{11}; $_{17}$). In Potniai wurden die Fackeln in die *μέγαρα* (vgl. über sie Paus. I 39_5; 40_6; III 25_9 *[53_1; 124; 137]*; v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters. 252 deutet den N. Megara unrichtig) versenkt, Paus. IX 8_1 *[82]*. — Von Neueren vgl. über diese Opfer Frazer, *Golden bough* II 44 ff., der meint, dass man den Korndämon in Schweinegestalt vorgestellt habe, und Lang, *Myth. r. and rel.* II 269, der Parallelen anführt. — An einem richtigen Verständnis der Zeremonie, die später als wirkliches Opfer aufgefasst wurde (sodass das Schwein für Demeterkult charakteristisch, Abzeichen des Demetermysten, Liénard, *Gaz. arch.* VI 1880 15—18, auch Attribut der Göttin selbst, Ruhland S. 107 Abb. 9, werden konnte), fehlt es im Altertum nicht ganz; vgl. z. B. Korn. 28 S. 168 Os.; Varro *r r* 2_4, der in diesem Zusammenhang auch an die Identität der Demeter und Erde erinnert; Arnob. 7_{22}, der für erstere geradezu *Tellus mater* einsetzt. Gewöhnlich aber wird das Opfer daraus erklärt, dass das Schwein die Saaten zerstört (Ov. *F* 1_{349}; Hyg. *f.* 277; Serv. *VG* 2_{380}; *VA* 3_{118}; Macr. *S* I 12_{23}; myth. Vat. II 61; III 6_{26} S. 189 B.) oder es wird ein mythischer Grund angeführt (z. B. Klem. Alex. *protr.* 2_{17} S. 14 f. Po.; Ov. *F* 4_{466}; Arnob. 5_{24}). Vergleichen lassen sich die sikyonischen Opfer der *πρόβατα ἐγκύμονα* an die Eumeniden, Paus. II 11_4, und die *οἷς κυοῦσα* an Daeira *[1180_2]*.

[3]) *Δ. ἀλωαίη*, Orph. *h* 40_5; *ἀλωάς* oder *ἀλωίς*, Theokr. 7_{155}; *ἀλωιάς*, Nonn. *D* 30_{68}; vgl. *εὐρυάλως*, ebd. 7_{82}.

[4]) *Δ Ἰουλώ*, Semos bei Athen. XIV 10 S. 618d; *FHG* IV 495_{19}. Ἴουλος ist Bezeichnung eines Demeterhymnos, Didym. bei Sch. Ap. Rh. 1_{972}; vgl. Hiller, *Erat. rell.* S. 23 ff. Ἐπόγμιος heisst Dem. *AP* VI 258_1 (Suid. ὄγμος). *Δ. ἀμαλλοτόκος*, Nonn. *D* 31_{38}; 45_{101}; 48_{678}; *Δ. ἀμαλλοφόρος*, Nonn. *D* 17_{153}. Amaia, wie nach Zenob. 4_{20} (vgl. Apostol. 2_{54}; Suid. Ἀμαία u. aa.) Dem. in Troizen hiess, stellt Lobeck, *Agl.* II 822 zu Hsch. *Ἀμμάς· ἡ τροφὸς Ἀρτέμιδος, καὶ ἡ μήτηρ καὶ ἡ Ῥέα καὶ ἡ Δημήτηρ [§ 308]*. Welcker, Götterl. 469 übersetzt 'Ernterin'.

[5]) So deutet Hsch. den N. *Εὐαλωσία*.

[6]) Ueb. Dem. *Σιτώ* und *Ἱμαλίς* in Syrakus s. o. *[374_{14}; 375_1; 1107_1]*; üb. *Σιτέα* s. o. *[746]*. — Der Demeter werden die *Προηρόσια* (vgl. *IGI* II 70_5 u. o. *[945_2]*), *Ἀρκάδια* (Ap. *π θ* XVI; *FHG* I 429_6 [StB. Ἀρκ. 120_8]) und — wie nach *Il.* 9_{534} auch der Artemis — die *θαλύσια* (Theokr. *id.* 7; vgl. Hdn. II 460_7* bei anon. Oxon. III 277_{28}) dargebracht, wonach sie Nonn. *D* 19_{86} *θαλυσιάς* nennt. Die N. *πυρφόρος* (Eur. *hik.* 863; *Phoin.* 687 ff.; Kaibel *ep.* 153_{12}; 821_5) und *φιλόπυρος* (*AP* VI 36_1) scheinen wenigstens später bisweilen auf den Weizen bezogen zu sein; dies ist jedoch wahrscheinlich sekundär *[1175 zu 1174_2]*. Nach ähnlichen N. der Göttin heissen Pyraia bei Sikyon, wo Demeter Prostasia und Kore verehrt wurden (Paus. II 11_3), und Pyrasos in Thessalien (Dem. mit Kore, Inschr. *bull. corr. hell.* XV 1891 562 ff.; *Δήμητρος τέμενος*, *B* 696; vgl. Str. IX 5_{14} 435; Skyl. 63). Die Hülsenfrüchte ausser den Bohnen schenkt Dem. in Pheneos, Paus. VIII 15_3 f. — Vgl. auch Demeter *πολύτροφος*, *πουλυμέδιμνος* (Kallim. *h* 6_2), *πολυφόρβη* (Hsd. *Θ* 912). — Ueber Dem. *Φλειά* s. o. *[1168_6]*; ob die *Ἀλοί[α]* einer archaischen eleusinischen Inschr. (Skias, Ἐφ. ἀρχ. 1894 192) als die 'Nährende' zu fassen sei, ist zw. — Ueberall erscheinen Demeter und ihre von ihr ausgesendeten Lieblinge, bes. Triptolemos als Verbreiter des Getreidebaues. Als Argos aus Libyen sich Weizen verschafft und als erster in Griechenland gebaut hat, errichtet er ein Heiligtum der Demeter Libyssa, Polemon *FHG* III 119_{12}. Spätere fassen Demeter als Landwirtschaft (Myth. Vat. III 5_2); viel früher wird ihr N. metonym für 'Brot' oder 'Getreide' *[1062_2]* gebraucht.

[7]) *Δημ. δεκάμαζος* (Inschr. aus Ikonion), *CIG* 4000 (= Kaibel $406)_{10}$; über *μεγαλόμαζος*, *μεγάλαρτος* s. o. *[84_2]*, über das (wahrscheinlich delische) Fest *μεγαλάρτια*, Sem. Athen. III 74 S. 109f; üb. den thessalischen Mnt Megalartion *bull. corr. hell.* XV 1891 564. Vgl. die von Hdn. II 460_7* L. Cramer, *Anecd.*

Früchte[1]), ja aller Vegetation[2]) und der sie bedingenden Jahreszeit[3]) geworden ist.

Oxon. III 277_{28}) erwähnten ἀρτοφόρια.

[1]) In Phrygien heisst Eukarpeia, das nach StB. *s v* 285_{8} Zeus dem Dionysos und der Dem. schenkte, nach der *Δ. Εὔκαρπος* (vgl. *AP* VII 394_{3}); in Tegea Dem. und Persephone *Καρποφόρος* (Paus. VIII 53_{7}; zahlreiche Anatheme sind gefunden, Milchhöfer, Ath. Mitt. IV 1879 173), *Δ. Καρποφόρος* auch in Epidauros (*CIGP* I 1069; vgl. 1275), Paros (Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 209), Ephesos (*bull. corr. hell.* I 289 no. 72_{5}), Aigai in Kilikien (Denkschr. WAW XLIV 1896 16 no. 44) u. s. w. *[285_{5}]* (vgl. auch *bull. corr. hell.* IX 1885 397 = *Μουσεῖον* 1884/5 78), wogegen nach *CIG* 2175 (angebl. Lesbos) *θεοὶ Καρποφόροι, Πολύκαρποι, Τελεσφόροι* neben Demeter genannt werden. Vgl. die *καρποφόρος βασίλεια*, Arstph. *βάτρ.* 382. Der *Καρποφόρος* stellt Hsch. *Ὄμπνια* (*s v*) gleich, was von Suid. *s v* unsinnig als *αἰτία οὖσα τοῦ ἀναπνεῖν* erklärt wird. So heisst Demeter ausser bei Suid. auch bei Nonn. 11_{313}; 31_{39}; Sch. Nik. *al.* 7 und wahrscheinlich auf der Inschr. *CIA* III 26 (Ὀμ[πνία]). Die Dichtung hat auch diese Kultbezeichnung vielfach variiert, z. B. *ἀγλαόκαρπος*, Hom. *h* 5_{4}; Orph. *fr.* 209; *εὐχή* 6; *καρποποιός*, Eur. *Rhes.* 957; *καρποτόκος*, *AP* XII 225_{3}; *καρποδότειρα*, Orph. *h* 43_{9}; ähnlich *κάρποισι βρύουσα* von Persephone, Orph. *h* 29_{10}. Vgl. auch *Δημ. πολύκαρπος*, Aristokles *FHG* IV 330_{5}; Ail. *n a* 11_{4}. Dem Phytalos schenkt Dem. die Feige, Paus. I 37_{2}; ob die *Μαλοφόρος*, die von Megara (Paus. I 44_{3}) nach Selinus (*IGSI* 268) gebracht und nach dem Monat *Μαλοφόριον* (Pap., herausg. von K. Fr. Hermann, Philol. II 1847 262) auch für die megarische Kolonie Byzanz vorauszusetzen ist, mit Sch. *Ι* 542 BL; Schneider zu Kallim. *h* 6_{137} auf die Obstkultur oder mit Paus. a. a. O., Welcker, Götterl. II 474 auf die Schafzucht zu beziehen sei, ist nicht vollständig sicher, ersteres aber m. E. viel wahrscheinlicher; K. Fr. Hermann hielt auch die Ableitung von *μαλλός* (mit Rücksicht auf eine Prozession in Schaffellen) für möglich.

[2]) Dem. *Χλο(ί)η* in Athen neben Ge *Κουροτρόφος* (s. o. *[31_{14}; 1176_{9}]*; vgl. Eupol. bei Mein. *FHG* II¹ 502 VII [*fr.* 183 K.]; über den Festtag Mommsen, Feste d. St. Athen 419_{1}. Durch ein delphisches Orakel wurden die Athener zur Leistung der *ἀπαρχαί* angehalten, Kern, Ath. Mitt. XVIII 1893 192—198); in Eleusis Fest Chloia (vgl. Hsch., eigentlich wohl Chloeia), Inschr. bei Foucart, *Rev. ét. gr.* VI 1893 328; in Mykonos Fest am 12. Poseideon, *Ἀθήν.* II 237_{11} f. Frühlingsopfer an diese auch von Semos *FHG* IV 495_{19} genannte Göttin erwähnt Korn. 28 S. 166 f. Os. — *Δ. εὔχλοος*, Soph. *OK* 1600 (Fest nach dem Sch. am 6. Thargelion); *χλοόκαρπος*, Orph. *h* 40_{5}. — Die Chloia wurden nach Foucart gefeiert, wenn das Getreide blüht (?), die *καλαμαῖα* (*CIA* II *add.* S. 421 no. 573b), die auch für Milet (Monat *Καλαμαιών*) und für Milets Kolonien Kyzikos und Olbia (vgl. über die dortige Demeter Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 262—266) bezeugt sind, wenn die Halme sich entwickeln. — Unter Demeters heiligen Pflanzen, die zu ihr jedoch nicht gerade als zur Vegetationsgöttin in Beziehung gesetzt sein müssen, nimmt der Mohn weitaus die erste Stelle ein; er ist nicht allein Attribut ihrer Statuen (Osann zu Korn. 345; vgl. die Mzz. von Hierapolis in Phrygien, Imhoof-Blumer, Kleinas. M. I 241 und von Etenna, *rev. num.* IV VI 1902 350_{97}), sondern auch ihre Priesterinnen führen ihn als Abzeichen (Kallim. *h* 6_{44}), und er scheint an Altären der Göttin als Schmuck angebracht zu werden; vgl. K. Bötticher, Philol. XXIV 1866 233; XXV 1867 13 ff., dessen Aufstellungen gegenüber jedoch Vorsicht nötig ist. Sikyon heisst Mekone, weil die Göttin dort den Mohn gefunden haben sollte, *EM* 583_{56}; s. o. *[124_{14}]*. Spätere erklärten dies Attribut teils aus der Aehnlichkeit der Frucht mit der Rundung der Erde (Korn. 28 S. 168), teils gaben sie mythische Ursachen an: über dem Mohn sollte Dem. ihren Schmerz vergessen (Serv. V*G* 1_{78}; $_{212}$; myth. Vat. III 7_{1}) oder sie sollte ihren Liebling M(e)kon in diese Pflanze verwandelt haben (Intp. Serv. V*G* 1_{212}). — Ferner gilt die Narzisse als der Demeter heilig (Sch. Soph. *OK* 682; vgl. Hsch. *Δαμάτριον ἄνθος* u. o. *[49]*), auch aus *μυῤῥίνη [865_{2}]* und [σ]*μῖλαξ* werden ihr Kränze geflochten (Istr. *FHG* I 421_{25}; die *μίλαξ*, nach denen Milet heissen sollte *[o. 270]* gehört vielleicht ursprünglich dem Demeterkult an, wie die Tannzapfen, nach denen Milet auch Pityussa hiess, StB. *Μίλ.* 452_{9} ff.). Die Fichte ist wahrscheinlich aus dem Kulte Rheias in Demeters übergegangen. Ganz zweifelhaft ist die Beziehung der Dem. zur Eiche, die Bötticher, Philol. XXIV 1866 236 gefunden haben will (Kore im Eisenkranz, Mz. von Kyzikos, Imhoof-Blumer, Kleinas. M. I 23). — Häufig führt Demeter den N. *ἐυστέφανος* (Hom. *h* 5_{224}; $_{236}$ᵇ; $_{307}$; $_{384}$; $_{470}$; Hsd. *ἐ κ ἡ* 300; vgl. *καλλιστέφανος*, Hom. *h* 5_{251}; vgl. u. *[1190_{5}]*), aber die Beziehung des Beinamens, der auch Artemis und besonders Aphrodite beigelegt wird (Krah, Philol. XVII 1861 207; vgl. die *ϝιοστέφανος κούρα* Persephone, Bakchyl. 3_{2} *[1185_{3}]*), ist nicht klar.

[3]) *Δημ. ὡρηφόρος*, Hom. *h* 5_{192}; $_{492}$; *Ὡρία* (Mz. Smyrna, Head *h n* 510. — Auf die Reiferin der Früchte bezieht Welcker, Götterl. II 469 auch die von Hsch. überlieferten N.

Wenn nun aber auch bei Demeter einmal der ziemlich seltene Fall eintritt, dass eine für das Wesen einer Gottheit wichtige Seite sich bis in die letzten Perioden der griechischen Religion fast unverändert erhalten hat, so haben doch auch hier Neuerungen stattgefunden, die zwar nachträglich wieder ausgeschieden sind, jedoch nicht, ohne auf anderem Gebiete entscheidende Umgestaltungen herbeigeführt zu haben. Die obscönen Riten auf dem dreimal gepflügten Felde vermischten sich, wie bereits gezeigt, mit den Kommunionsriten, die eine mystische Vereinigung des Gläubigen mit dem Numen durch eine Ehe bezweckten. Unter den auf die *τελεταί*, die mystischen Hochzeiten, bezüglichen Legenden ist keine für die Entwickelung Demeters so wichtig geworden wie die von Kadmos und Europa; in der allerverschiedensten Weise, wie es die Variabilität der Gottesgestalten dieser Zeit gestattete, hat sich der Ausgleich dieser beiden Mythenkreise vollzogen. In dem boiotischen Mythos von Demeters Ehe mit Poseidon hiess die Göttin bisweilen Europa[1]), und Poseidon erschien bisweilen als Stier: hier ist äusserlich die Gestalt des Gatten, der Namen der Gattin entlehnt. Umgekehrt ist in der Legende, die der Argonautensage zu Grunde liegt, zwar der Namen Iasons, d. i. Iasion, beibehalten, aber die Befreiung Medeias ist durchaus der Europas, wie sie aus anderen Gründen rekonstruiert werden muss, nachgebildet; wieder im Gegensatz hierzu ist in die Kadmossage aus der Iasionlegende der Zug aufgenommen, der sich auf das Pflügeritual bezieht. In anderen Legendenfassungen wurde ein dem Kadmos oder dem an seine Stelle tretenden Hermes entsprechendes Wesen vielmehr Sohn der Göttin: Maia, die 'Mutter', konnte als die Mutter Erde, Demeter, aufgefasst werden; Erichthonios, den Hephaistos mit der Erde zeugt, ist ein Hermes gewesen. Unübersehbar gross ist die Zahl der griechischen Kultlegenden dieses Typus; dabei blieb die Ähnlichkeit der Kultform in manchen Fällen so offenbar, dass die von Haus aus verwandten Gestalten nachträglich wieder verschmolzen oder auch nebeneinander gestellt werden konnten. Eine in diesen Kreis gehörige Göttin, die mit Demeter gepaart wird, ist z. B. Daeira[2]) (Daira)[3]), 'die Brennende' (?)[4]), die im Laufe des VI. Jahrhunderts — wir wissen nicht,

Παμπαν[ώ] (*ἡ Δ. ἐν Ἡρακλείᾳ*) und *Καῦστις*.

[1]) Vgl. o. *[1167$_8$]*. — Gleich Europa wird bisweilen Demeter als Mondgöttin gefasst. *VG* 1$_5$ braucht nicht diese Gleichsetzung im Auge zu haben, aber wohl richtig bemerkt Serv. z. d. St. (vgl. Macr. *S* I 16$_{44}$; Arnob. 3$_{34}$; myth. Vat. II z. Anf.; Roscher, Sel. u. Verw. 125$_1$; Wieseler, GGA 1891 606), dass die Stoiker Demeter als Mondgöttin bezeichneten, und es ist nicht unmöglich, dass diese durch Vermittelung der mystischen Dichtung hier eine alte Kultvorstellung erhalten haben. Für die Grundvorstellung von der Göttin entscheidet dies aber schon deshalb nicht, weil beinahe alle griechischen Göttinnen gelegentlich als Mondgöttinnen gedacht worden sind; in anderen Mysterien wurde Dem. dem Sternbild der Jungfrau gleichgesetzt *[945; 1080$_6$]*.

[2]) Vgl. o. *[57$_6$]*. Sie wird auch in dem athenischen Festkalender, *Amer. Journ. arch.* X 1895 210 (v. Prott, *Fasti sacri* S. 48)$_{11}$ genannt, wo ihr eine *οἶς κυοῦσα* geopfert wird *[1178$_2$]*.

[3]) Aisch. *fr.* 277; Ail. Dion. bei Eust. Z 378 648$_{41}$; Hsch. *s. v.* — *Δαῖρα*, Sch. Laur. bei Ap. Rh. 3$_{847}$.

[4]) Vgl. *EM [244$_{42}$]* u. Hsch. *δαηρόν*. Vgl. *δαίω*; ähnlich heisst Dem. Erinys *Thelpusa. Die Alten glaubten, dass Daeira die *ὑγρὰ οὐσία* (Eust. a. a. O.; u. *[1181$_1$; vgl. 1182$_1$]* bezeichne, oder sie dachten an eine Ableitung von *δᾴς* (*EM*; Tz. *Lyk.* 710), daneben aber auch an 'Schwägerin' mit Beziehung auf Hera (Ungenannte bei Eust. Z 378 648$_{35}$), die Intp. Serv. *VA* 4$_{58}$ geradezu für Daeira einsetzt: v. Prott, Ath. Mitt. XXIV 1899 263, der Daeira der *θεά* gleichsetzt, durfte das nicht billigen.

von wo — nach Eleusis gekommen zu sein und die mystische Dichtung des peisistrateischen Athen viel beschäftigt zu haben scheint[1]). Sie war eine Unterweltsgöttin[2]), wie Persephone, mit der sie oft ausgeglichen wird[3]), während andere sie der Demeter gleichsetzten[4]); in ihrer Paarung mit Hermes, dem sie nach späterer Sage den Eleusin geboren haben sollte[5]) liegt vielleicht ein Rest der alten Legende, die sich an ihren Namen heftete.

Wie während der athenischen Tyrannis neben Demeter Daeira getreten war, ohne die Vorstellungen von jener dauernd umzugestalten, so war — aber mit ganz anderer Wirkung — geraume Zeit zuvor Persephone[6]) neben unsere Göttin gestellt worden. Der Namen bezeichnet die

---

[1]) Soweit man sie nicht einer der grossen Göttinnen oder der Hera oder — wegen der Beziehungen auf die geschlechtliche Vereinigung, die der Ritus enthielt — der Aphrodite (Phanodem. *FHG* I 369 $_{21}$) gleichsetzte, wird Daeira genannt: 1) Schw. der Styx (Pherek. *FHG* I 72 $_{11}$), also vielleicht Okeanide *[o. 57 $_{6}$]* und daher auf die *ὑγρὰ οὐσία [1180 $_{4}$]* bezogen; 2) M. des Immaros von Eumolpos (Klem. Alex. *protr.* III 45 S. 39 Po.). — Im homerischen Hymnos fehlt Daeira.

[2]) Daher beauftragt, Perseph. im Hades zu bewachen (Eust. Z 378 648 $_{40}$). Wahrscheinlich deshalb durfte die Demeterpriesterin von ihrem Opfer nicht geniessen, was die Alten aus einer mythischen Feindschaft zwischen Daira und Demeter erklären. Vgl. über Daira als Hadesdämon Rohde, Ps. I[2] 283 $_{2}$ und besonders v. Prott, Ath. Mitt. XXIV 1899 258 ff., der sie für die alte, der Persephone feindliche, bisweilen der Hera gleichgesetzte Hadeskönigin hält.

[3]) *Δαῖραν μουνογένειαν* las Sch. Laur. bei Ap. Rh. 3 $_{847}$, wofür er als Beispiele Aisch. (*fr.* 277) und Timosthenes *ἐν τῷ Ἐξηγητικῷ* anführt. Vgl. Lyk. 710; Tz.; *EM* 244 $_{34}$.

[4]) Phanod. *FHG* I 369 $_{21}$.

[5]) Paus. I 38 $_{7}$, wo Daeira T. der Dem. von Okeanos heisst

[6]) Der Namen lautet mit *Π* oder mit *Φ* an; der zweite und dritte Konsonant sind *ρσ*, was zu *ρ(ρ)*, verschliffen werden kann, in welchem Fall bisweilen der erste Vokal verlängert wird. In der Kompositionsfuge stehen *ε*, *ο* (*ω*) und vielleicht *ι*; der zweite Bestandteil lautet *-φάσσα*, *-φάτ(τ)α*, oder *-φόνη* (*-φόνεια*). So entstehen sehr zahlreiche Formen, unter denen folgende hervorgehoben seien: *Πηρεφόνη*, *IGSI* 631; *Φερσεφόνη*, z. B. Pind. *O* 14 $_{19}$; *N* 1 $_{14}$; *P* 12 $_{2}$; Simon. *fr.* 124 b; Orph. *εὐχή* 6; *h* 41 $_{5}$; *CIG* 2599 $_{3}$ (Kreta); 2237 $_{3}$ (Chios); 2439 $_{6}$ (Melos); oft auf att. Inschr.; *Φερρέφαττα* bes. auf att. Vasen, jedoch auch auf amtlichen Inschriften, z. B. *CIA* III 293; vgl. Meisterhans, Gramm. att. Inschr.[1] 40 $_{392}$; *Περσώφαττα*, rf. Vb. *Mus., Pio-Clem.* V S. 39; Brunn-Strube, Suppl. z. d. St. üb. den Bildkr. v. El. III; *Περόφα(τ)τα*, Vbb. aus Vulci, Noel des Vergers, *L'Étr.* X; s. auch *mon. d. i.* IX xliii (rf. Vb.); vgl. über diese Formen der Vbb. O. Jahn, Arch. Ztg. XXV 1867 68; Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 122; 178; *Πηρεφόνεια*, nach Hsch. *s v* lakonisch. Ueber thessal. *Φερσεφόννα* (?) oder *Φερσεφούνα* s. Hoffmann, Gr. Dial. II 507. — Die Formen mit *ο* (*ω*) in der Kompositionsfuge erklären sich nach den von Kretschmer aus der Anom. 23, Schulze, Zs. f. vgl. Sprf. XXIX 1888 259, *qu. ep.* 297 $_{1}$; 476 gesammelten Beispielen; sie schliessen verbalen Ursprung des ersten Bestandteils (z. B. *φέρειν*, Korn. *c* 28 S. 165 Os.; *πέρθειν* zweifelnd Fick, PN.[2] 461; *ἔφερσεν* [= *ἐκίνησεν* Hsch.] ebd. 464 f.) nicht geradezu aus, machen ihn aber doch unwahrscheinlich. Dann bleibt die Wahl zwischen adverbialer oder nominaler Komposition. Wahrscheinlich ist der von *EG* 462 und neuerdings von Costanzi, *Riv. di stor. ant.* I 1895 37 ff. vermutete Zusammenhang mit *περσεύς* 'Sonne' *[184 $_{10}$]*; hängt damit ein Adverb. **πέρσε* 'glänzend' zusammen, von dem *Περσεφ.* und *Περσοφ.* herkommen, wie *Τελέμαχος* und *Τηλοκλῆς* von *τῆλε* (Brugmann, Gr. Gramm.[3] 169)?? Der zweite Bestandteil kann nicht unmittelbar von *φαίνω* herkommen. Die Ableitung von *φεν* ist sprachlich möglich, aber 'Lichttöterin' (L. Meyer, Bem. zur ält. Myth. 56; Förster, Philol. Jbb. CXIII 1876 810) gäbe selbst dann keinen passenden Sinn, wenn Persephone — was sie ja freilich früh geworden ist (s. o. *[868 $_{3}$]*; über Persephones Hunde vgl. Kroll, *Or. Chald.* 45 $_{1}$) — ursprünglich Hadeskönigin gewesen wäre; auch bleiben dann die Formen mit *˘φάσσα* unerklärt. Diese sind aber auch nicht als partizipiale Feminina (*˘άσσα* = *˘ντjα*, wie *ἕασσα*, *πρόφρασσα* [Laistner, Räts. d. Sph. II 291], oder *Ἐπίασσα* [Hsch. *s v Δήμητρος ἐπώνυμον*, nach Brugmann, Gr. Gr.[3] 199 § 214 = *ἐπιοῦσα*, womit S. Wide, Lak. Kulte 174 die lakonische Dem. Epipola *[746 $_{8}$]* vergleicht]) zu erklären, da auf diesem Wege nicht die Formen auf *˘όνη* entstanden sein könnten. Vielmehr sind letztere Hypokoristika, *Περσέφασσα* aber ist gebildet wie *Τελέφασσα*, d. i. *Τηλεφάεσσα*, heisst also 'glänzend strahlend'. Zu derselben Bedeutung war auf anderem Wege schon das Altertum gelangt, Plut. *fac. orbe lun.* 27. Andere

'verklärte' Göttin, die wiedererscheinende Mondsichel [1]), die das Symbol für die verklärte Seele ist (S. 867 f.). Der Räuber führt in diesem Mythos den Namen Ais (Aides, Aidoneus, Hades), d. h. wahrscheinlich 'der Unsichtbare' [2]). Diese Variante des Mythos von der Entführung der Seele durch den finstern Gott und von ihrer Wiederbefreiung gehört schon der kretischen Kultur an und ist ohne Frage in der boiotischen Periode bereits weit verbreitet gewesen. Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob schon damals Persephone mit Demeter verknüpft gewesen ist. Nicht allein wissen die ionischen Epen nichts von Demeters Tochter [3]), sondern es fehlt von ihr auch jegliche Spur in den zahlreichen Legenden des Demeterkreises, die im Heldengesange zu Mythen geworden sind. Später ist allerdings im Kult Persephone gewöhnlich mit ihrer Mutter verbunden [4]); es kann

---

Ableitungen (z. B. Lobeck, *Path. proll.* S. 40; O. Keller, Rh. M. XXX 1875 128 f.) können übergangen werden. — Etrusk. Φersipnai ist m. E. unter dem Einfluss der Barytonie direkt aus *Φερσεφόνη* hervorgegangen; ob *Πηρώ* Kurzform zu *Πηρεφόνη* sei (Fick, PN.[2] 431; Eitrem, *Vidensk. skr.* II 1902 105), scheint mir zw.

[1]) Vgl. o. *[869$_{3}$]*. Von Neueren hat besonders Constanzi, *Riv. storia ant.* I 1895 $_{II}$ 35—45 diese Deutung gebilligt. — Andere bezogen Kore auf den Frühling (Theop. *FHG* I 328$_{293}$) oder auf das Saatkorn (s. o. *[869$_{3}$]*; vgl. Euseb. *Κωνστ. τριακ.* 7 S. 213$_{11}$ Heik.) oder auf die fruchtbare Erdfeuchte *[869]$_{3}$*.

[2]) Ueber die Etymologie s. Hoffmann, Gr. Dial. III 319; 499; vgl. die Hadesbezeichnungen *ἀναύγητος*, Aisch. *Prom.* 1028; *ἀίδηλος*, Soph. *Ai.* 608; *νύχιος*, Kaibel *ep.* 237$_{3}$; *κελαινότατος*, *AP* VII 624$_{2}$; *ἀλάμπετος*, Kaibel *ep.* 241$_{5}$. H. D. Müller, Myth. gr. St. I 160 f. stellt neben den unsichtbar machenden Hades *Πηρώ* 'die Blinde', s. o. *[zu 1181$_{6}$]*. Nicht klar ist die Bedeutungsentwickelung. Während Aidoneus immer persönlich geblieben ist, bezeichnet *Ἅιδης* später unzähligemal die 'Unterwelt', bisweilen auch das 'Grab' (z. B. *AP append. epigr.* 147$_{7}$), und den 'Tod' (Aisch. *Ag.* 667), die alle 'unsichtbar machend' oder 'unsichtbar' genannt werden konnten. Und nicht einmal diese Grundbedeutung ist ganz unbedenklich; die Anomalie des kontrahierten Vokals lässt sich bisher nicht erklären *[399$_{5}$]*. Sollte diese Schwierigkeit unüberwindlich sein, so würde m. E. eher *αἶσα* (*αἶσϝα*, s. o. *[90]*) als *αἰϝών* in Betracht kommen. Die später häufigen Hadesbezeichnungen *Πλουτεύς* (späte megarische Versinschr. *CIGS* I 117$_{3}$; Kaibel *ep.* 462$_{14}$; theraiische Versinschr., *IGI* III 870$_{11}$; Orph. *A* 182) und *Πλούτων* (Soph. *Ant.* 1200; Eur. *Ἡρ. μ.* 1091; *Alk.* 371 u. s. w.) scheinen von den Römern richtig durch *Dis* übersetzt zu sein; die Bedeutungsentwickelung ist auch bei diesem Namen unklar. — Dass Hades von Haus aus mit der Unterwelt in Verbindung stand, ist bei dem konstanten Gebrauch der alten Dichter mindestens sehr wahrscheinlich; die Mystik des VI. Jh.'s scheint das irdische Leben, in das die ätherische Seele eintritt, als Hades bezeichnet zu haben, womit wahrscheinlich zusammenhängt, dass die Stoiker den Hades als dicken *ἀήρ* fassen (z. B. Korn. 5 S. 14; [Plut.] *vit. poes. Hom.* 97; sch. Townl. *Θ* 193): das ist bewusste Umdeutung. — Die bildende Kunst hat Hades dem Zeus u. Poseidon ähnlich, aber finsterer oder wenigstens ernster dargestellt. Den Dreizack gibt ihm Seneca *Herc. f.* 562; dass er auch den Zweizack führen könne, behauptet Welcker, AD III 94 auf Grund eines von ihm wahrscheinlich falsch gedeuteten Vb.'s. Vgl. Wieseler, *De tr. G.* 26$_{62}$.

[3]) Bei Apd. 1$_{13}$ ist Persephone die T. des Zeus von der Styx.

[4]) Ausser in Eleusis und Athen u. a. auch in Halimus (Paus. I 31$_{1}$); Anthedon (Paus. IX 22$_{5}$); Theben (? Eur. *Phoin.* 683 ff. könnte athenische Verhältnisse übertragen); Potniai (Paus. IX 8$_{1}$); Kabeirion (D. Kabeiria, Paus. IX 25$_{5}$); Hysiai bei Plataiai (Dem. Eleusinia, Plut. *Aristd.* 11; vgl. Hdt. 9$_{57}$; $_{62}$ f.; Paus. IX 4$_{3}$); Skolos (Paus. IX 4$_{4}$); Kolakeia im malischen Land (GDI II 1490); Pyrasos (*bull. corr. hell.* XV 1891 562 ff.); Korinth (Paus. II 4$_{7}$. D. Epoikidia? [nach Maass, Gr. u. Sem. 83 so genannt, weil ihr Bild offenbar aussen oben auf dem Tempelhaus irgendwie angebracht war], s. Hsch. *s v*); Pyraia bei Sikyon (D. Prostasia, Kore, Dionysos, Paus. II 11$_{3}$); Phleius (Paus. II 13$_{5}$); Patrai (D., *παῖς*, *Γῆ*, Paus. VII 21$_{11}$); Aigion (? Paus. VII 24$_{2}$); Olympia (Kore im T. der Chamyne, Paus. VI 21$_{2}$); Pylos (mit Hades, Str. VIII 3$_{15}$ 344); Gythion (Athen. Mitt. II 1877 378; Arch. Ztg. XLI 1883 223 T. XIII$_{1}$); Lerna (Kores Abstieg, Dem. Lernaia, Paus. II 36$_{7}$); Vgb. Buporthmos in Argolis (Paus. II 34$_{8}$); Eileoi (ebd. II 34$_{6}$); Hermione (Dem. Chthonia, o. *[172$_{1}$ ff.]*); Tegea (Dem., K., Hades, Ath. Mitt. V 1880 69; arch. Ztg. XLI 1883 125; vgl. Paus. VIII 53$_{7}$); Pallantion (Paus. VIII 44$_{5}$); Mantineia (Paus. VIII 9$_{2}$); Thelpusa (Dem. Eleus., *παῖς*, *Διόν.*, Paus. VIII 25$_{3}$);

aber bei fast allen diesen Gottesdiensten angenommen werden, dass erst nachträglich, nachdem die eleusinische Legende in ganz Griechenland Anerkennung gefunden hatte, Kore zur Demeter oder auch diese zu jener hinzugetreten ist[1]); ja, es ist nicht ausgeschlossen, dass Eleusis überhaupt Ausgangspunkt für diese Kultvereinigung gewesen ist[2]). Diese lag freilich nahe und konnte selbst unabhängig an mehr als einer Stelle erfolgen; die Legende aber, die von dem Irren der ihr Kind suchenden Mutter erzählt, ist ohne Frage das Werk eines in bewusster Absicht die Überlieferung frei umgestaltenden Künstlers. Was man gern glauben möchte, dass ein gerechter Zufall als vielleicht erste aller griechischen Dichtungen den

---

Megalopolis (*μεγάλαι θεαί*, Paus. VIII 31_{1}); Samothrake *[230_{8}]*; Byzantion (Dion. Byz. *GGM* II 23_{9}); Elaia (Mz.); Odessos (Pick, Arch. Jb. XIII 1898 160); Tomis (mit Hades, Oesterr. Mitt. VII 1884 8_{31}); Amorgos (mit Zeus *Εὐβουλεύς*, Ath. Mitt. 1876 334; vgl. XVI 1891 8); Syros *[o. 712_{8}]*; Mykonos (mit Zeus Buleus, v. Prott, *Fast. sacr.* I 4_{16}); Thera (*IGI* III 418; vgl. 417); Paros, wo neben dem schon im VII. Jh. (Hom. *h* 5_{491}) berühmten, oft durch Mzz. (Aufzählung bei O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 207_{1}) und Inschriften (*CIG* II Anm. zu 2384) bezeugten Demeterkult auch ein Kult Persephones (ihr Heiligt. in römischer Zeit neu ausgestaltet, Kaibel *ep.* 818) bestand, Knidos (Dem., K., Pluton, Epimachos, Hermes, *IBrM* IV S. 22 no. 811); Halikarnassos (Inschr., Newton, *Disc.* II_{1} 325; *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 217); Erythrai (Dittenberger, *Syll.* II 600_{59}; vgl. $_{63}$); Mytilene (Mz.); Aigai (Ausgr. in Aig. S. 41); Sigeion (*CIG* 3636); Kyzikos (Kore Soteira *[316_{4} ff.]*; Dem., Head *h n* 454); Ikonion (mit Dionysos, *CIG* 4000); Syrakus (D., K. *θεσμοφόρῳ*, Stiftung Gelons, Diod. 11_{26}; vgl. 14_{63} *[1176 zu 1175_{5}]*); Akrai (*θεαὶ ἁγναί*); Tauromenion (desgl.); Aitne (Tempel von Gelon erbaut, Diod. 11_{26}); Enna *[s. u. 1186_{5}]*; Katana *[375_{2} f.]*; Akragas (? *[374_{11}]*). Dazu kommen Paare von Gottheiten, bei denen beide Göttinnen oder doch eine durch einen Beinamen ersetzt zu sein scheinen wie Pantelia *[1168_{1}]* (in Epidauros), Damia und Auxesia (ebd., in Troizen *[192 f.]* und Aigina *[139_{4}]*), die Pasikrateia (in Selinus neben der Malophoros, *IGSI* 268), die Eueteria (neben Kore auf dem Isthmos, *CIG* 1104_{20}; Usener, Göttern. 369). — Eine Weihung *Δήμητρι τῇ Πυλαίᾳ* | ... | *καὶ τῇ κάτω θυγατρί*, *AP* XIII 25 = Kallim. *ep.* 39 v.W.-M. Vgl. auch o. *[1080_{6}]*.

[1]) Diese Annahme empfiehlt sich insbesondere für Hysiai, Thelpusa und Thera (Monat Eleusinios, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 214), wo Dem. den N. Eleusinia führte, und für Lerna, das später sich eng an Eleusis anschloss. Wenn in den Thesmophorien in Athen und später, seit sich mit der athenischen Kultur die attische Form dieses Festes verbreitete, auch anderswo beide Göttinnen verehrt wurden, so ist dies wohl eine Neuerung, eingeführt, als Athen Eleusis erobert hatte. Spätere lassen geradezu die Thesmophoria durch Triptolemos gestiftet werden *[1173_{5}]*. Auch in Samothrake ist Perseph. wahrscheinlich erst nachträglich zu den Kab(e)iren und Demeter getreten. Wie die Darstellungen im Giebel des jüngeren Kabeirentempels zu beweisen scheinen, wurde auf sie der Zug von dem Verschwinden der Harmonia, die wahrscheinlich selbst schon eine ältere Lokalbezeichnung der Kadmosbraut verdrängt hatte, übertragen; aber obwohl die Legenden urverwandt waren, zeigt die Harmoniasage *[228_{14}]* keinen einzigen von den charakteristischen Zügen der späteren Persephonesage, diese also gehört nicht zum Urbestande der samothrakischen Ueberlieferung. Robert (bei Preller I[4] 851 ff.), der die Verknüpfung von Demeter und Kore mit den Kabeiren zum Ausgangspunkt der ganzen samothrakischen Religion macht, täuscht sich: wie hätte ein Zug von Kore auf Harmonia übertragen werden können (ebd. 856), da doch die ganze Entwickelung umgekehrt darauf drängte, die obskure Lokalüberlieferung der gemeinen anzupassen?

[2]) Eitrem, *Idensk. skr.* II 1902 111 ff. will nachweisen, dass Demeter und Kore von Haus aus als *Κόραι* (= *Λευκιππίδες*; vgl. *πῶλος τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν* *[1166_{9}]*) neben einander standen. Aber weder bei Homer, der zwar Dem. als Gemahlin des Zeus (Ξ 326) und Persephone als ihre T. (λ 217) kennt, jene aber als Getreidegöttin mit dieser, der Hadesgöttin, in keinem Zusammenhang zeigt (Schoemann, *Op.* II 53 f.), noch bei irgend einem anderen alten Dichter Kleinasiens oder der Inseln findet sich eine Spur dieser Kultvereinigung. In den *Iobakchen* des Archilochos *fr.* 120 B. wird zwar eine Panegyris *Δήμητρος ἁγνῆς καὶ Κόρης* erwähnt, aber das Gedicht galt schon im Altertum für untergeschoben. Hsd. Θ 914 kennt die Zusammengehörigkeit beider Gottheiten und den Mythos vom Raube; für einen Dichter, der sein Hauptaugenmerk auf die Legenden der Isthmosgemeinden und der Nachbarlandschaften richtet, ist aber die Bekanntschaft mit der eleusinischen Legende nicht auffällig. Im VI. und V. Jh. beginnt sich dann der eleusinische Götterkreis weiter

ersten Beitrag erhalten hat, den Attika für die griechische Gesamtbildung steuerte, ist, wenn auch nicht erweislich, so doch durchaus möglich[1]). Jedenfalls gehört der homerische Hymnos noch in die Periode dieser wichtigsten Umgestaltung der Demetervorstellung, und es liegt daher in diesem Fall, der freilich wegen der verhältnismässig geringen Entwickelung des Mythos in der späteren Zeit eigenartig verläuft und nicht ohne weiteres Schlüsse auf andere, dunklere Mythen gestattet, die ganze oder doch beinahe die ganze Umgestaltung der alten Gottesvorstellung durch die Kunst in der historischen Zeit. — Nachdem wir oben (§ 23 ff.) aus dem Mythos die in ihm enthaltenen Kultlegenden herausgeschält, müssen wir nun den Mythos[2]) selbst mit seinen wichtigsten Varianten darzustellen versuchen. Abgeschieden von der Welt der männlichen Gottheiten, behütet, wie später gedichtet wurde, von den Korybanten[3]), ist das liebliche Götterkind herangewachsen. Elektra, die Okeanide, ist ihre Wärterin[4]); Okeaniden, Nymphen heissen ihre Gespielinnen[5]), die Sirenen[6]) erquicken sie durch ihren Gesang, wenn sie von der Mädchenarbeit des Webens[7]) sich ausruht. Von den oberen Göttinnen begleiten sie gewöhnlich Artemis und Athena[8]). An

zu verbreiten: Am Thron des Bathykles ist er berücksichtigt (Paus. III 19_{4}), Gelon hat wahrscheinlich nach eleusinischem Muster seinen Gentilkult erweitert und in dieser Gestalt in Sicilien verbreitet. — Mit Sicherheit wird allerdings die nicht allein für die Geschichte von Eleusis, sondern auch für die gesamte Chronologie der älteren griechischen Religionsgeschichte wichtige Frage durch diese Gründe nicht entschieden.

[1]) Der Dichter steht nicht auf der Höhe der von ihm nachgeahmten ionischen Epiker; weniger als diese vermeidet er Wiederholungen, Widersprüche, Unwahrscheinlichkeiten und sittliche Anstösse. Es sind daher viele scharfsinnige Versuche gemacht worden, durch die Annahme mehrerer, äusserlich zusammengeleimten Quellen oder umfassender Interpolationen (so besonders Puntoni in der Vorrede zu seiner Ausgabe) Ordnung zu schaffen; s. aber u. *[1185_{1}]*.

[2]) Die Litteratur ist grösstenteils schon bei Eleusis *[S. 48]* verzeichnet; hier sind nachzutragen: 1) von Quellen: Ov. *F* $4_{417-620}$ (nach Förster, Raub u. Rückkehr d. Pers. 75; Kern, *Genethl. Gott.* 102 aus Kallimachos) *M* $5_{341-661}$ (nach Förster, RRP 84 aus Nikandros; s. aber Maass, *De trib. Philetae carm. Ind. lect.*, Marb. 1895/6); Claud. *rapt. Pros.* (= *c* 33—36); 2) von Neueren: Zoega, *Bassi ril.* II 230—234 T. xcvii; Förster, *De sarcophagis in quibus raptus Proserpinae exsculptus est* (*ann. d. i.* XLV 1873 72—92); Raub u. Rückkehr d. Pers., Stuttg. 1874 (vom Vf. gegen die Angriffe von Lehrs, Pop. Aufs.² 276—286 verteidigt Philol. Jbb. CXIII 1876 804—818); Helbig, Camp. Wgm. 50 f.; Zimmermann, *De Pros. raptu et reditu*, Lingen, Progr. 1882; Förster, Philol. Suppl. IV 1884 631—722 ('Analekten zu den Darstell. des Raubes u. der Rückk. d. Pers.').

[3]) Orph. *fr.* 210 *[1169_{7}]*.

[4]) Claud. 36_{171} f.

[5]) Hom. *h* 5_{418} (Paus. IV 30_{4}) nennt Leukippe, Phaino, Elektra, Ianthe, Melite, Iache *[50_{12}]*, Rhodeia, Kalliroe, Melobosis, Tyche, Okyroe, Chryseis, Ianeira, Akaste, Admete, Rhodope, Pluto, Kalypso, Styx, Uranie, Galaxaure. Auf dem Diskos des Iphitos waren dargestellt *Περσεφόνη τε καὶ νύμφαι σφαῖραν αὐτῶν ἡ ἑτέρα φέρουσα, ἡ δὲ κλεῖδα*, Paus. V 20_{3}. Nymphen bei Perseph.'s Erziehung erwähnen Colum. 10_{263}; Porph. *α π* 7. Ueb. die Nereiden s. o. *[415_{6}]*.

[6]) Claud. 36_{205}. Ebd. $_{255}$ fliegen sie nach dem Peloros. Dass die Sir. der geraubten Pers. nicht helfen, wird später oft hervorgehoben, Ov. *M* 5_{551}; Hyg. *f.* 141 (wo die Sir. zum Apollonfelsen gelangen; über die Lesart s. Unger, Philol. XLVI 1888 225); Myth. Vat. I 186; II 101.

[7]) Das Weben Pers.'s wird öfters erwähnt, z. B. Claud. 33_{247}. Bei Diod. 5_{3} webt (? *κατασκευάζειν*; s. aber Schwenck, Rh. M. XII 1857 555) sie mit Artemis und Athena gemeinsam ein Gewand für Zeus. — Der Zug stammt aus der entsprechenden Scene der orphischen Zagreussage (Orph. *fr.* 211 mit Damask. II 200_{19} R.; Porph. *α π* 14; Nonn. *D* 6_{133}), wo er sich auf das Gewebe der Scheinwelt bezog.

[8]) Hom. *h* 5_{424} (wird mit Unrecht für eingeschoben gehalten); Eur. *Hel.* 1315 f; Diod. 5_{3}; Val. Fl. 5_{345}; Stat. *Ach.* 2_{150}. — Einige bezogen auf Ath. und Kore die von anderen als Töchter des Damophon (Modelle des Künstlers?) aufgefassten Mädchen im Tempel der *Μεγάλαι θεαί* zu Megalopolis, Paus. VIII 31_{2}. — Was die Beteiligung Athenas betrifft, so ist die von Murray,

dem Tage, da der Oheim, von Liebe ergriffen, sie mit Zeus' Einwilligung[1]) raubte, hatte sich auch Aphrodite ihnen angeschlossen[2]). Während die Mädchen beim Blumensammeln beschäftigt sind[3]), entsteigt der mit vier Pferden bespannte Wagen[4]) des Hades der Erde, der Gott ergreift die Widerstrebende und führt sie hinunter[5]). Die Mutter war in tiefer Be-

---

Journ. Hell. stud. XXII 1902 2 ff. herausgegebene *moulded vase of black ware* zu vergleichen, auf der diese Göttin Kore zu Hilfe kommen will; Schwenck, Rh. M. XII 1857 557 erinnert daran, dass (in Athen) an den προχαριστήρια (Suid. *s v.*; vgl. Bekker, *Anecd.* I 295$_{2}$) bei der ἄνοδος τῆς Κόρης (?) der Athena geopfert wurde. — Orph. *h* 43$_{6}$ werden die Horen als ἁγνῆς Περσεφόνης συμπαίκτορες bezeichnet.

1) Wegener, Philol. XXXV 1876 227—254 will zwei Versionen des Hymnos unterscheiden, von denen die eine die Jungfrau mit Zeus' Willen (3; 9; 30; 78; 91 u. s. w.), die andere gegen ihn (27 f.; 334 ff.) habe entführen lassen; Mannhardt, MF 218 ff.; Dyer, *Gods* in *Greece* 46 ff. u. viele aa. haben das gebilligt; auch Puntoni macht bei der Begründung seiner Hypothese mehrfach (z. B. 11; 51 u. s. w.) auf diesen Unterschied aufmerksam. So zweideutig Zeus' Verhalten erscheinen kann, so scheint mir doch die Annahme einer Quellenkontamination in unserem Hymnos hinsichtlich dieses Punktes so wenig begründet, wie hinsichtlich aller anderen.

2) Claud. 35$_{12}$ ff.; vgl. Hyg. *f.* 146. Dagegen bezieht sich die Darstellung auf dem amyklaischen Thron, Paus. III 19$_{4}$, nicht auf den Raub.

3) Hom. *h* 5$_{5}$ ff.; Str. VI 1$_{5}$ S. 256; (Arsttl.) *mir. ausc.* 82 836 b$_{20}$; Athen. XII 79 554 b; Paus. VIII 31$_{2}$; Orph. *A* 1190; Sch. Soph. *OK* 681 u. viele aa. — Unter den Blumen tritt in der attischen Sage besonders die Narzisse (Hom. *h* 5$_{8}$; Pamph. bei Paus. IX 31$_{9}$; vgl. o. *[51]*) hervor, in der sicilischen das Veilchen (Ov. *M* 5$_{392}$; *F* 4$_{437}$; vgl. o. *[1179$_{2}$]*; Nikandr. *fr.* 74$_{61}$ scheint davon die dunkele Farbe der Blume abzuleiten) und (Colum. 10$_{270}$) die Lilie. Vgl. Zimmermann a. a. O. 11$_{5}$ f.

4) Das Viergespann, über dessen Bedeutung o. *[865$_{1}$]* gesprochen ist, wird oft auf Kww. dargestellt, und auch in der Litteratur erwähnt, z. B. von Orph. *h* 18$_{14}$; Hyg. *f.* 146; Firm. Mat. 7$_{3}$; Arnob. 5$_{37}$ u. aa.; Claud. 33$_{283}$ gibt die N. der Rosse Orphnaios, Aithon, Nykteus, Alastor; ein römisches Mosaik *IGSI* 1303 (vgl. Lanciani, *Not. degli sc.* 1885 477) nennt Chthonios, Erebeus, Zophios, Ly[g]aio[s]. Κλυτόπωλος (von A. W. Verrall, *Journ. Hell. stud.* XVIII 1898 1—14 neu, aber m. E. nicht richtig gedeutet) heisst Hades schon *E* 654; *Λ* 445; *Π* 625. — Schwarz sind die Rosse bei Ov. *M* 5$_{360}$; *F* 4$_{446}$; Orph. *A* 1194. Auch der Wagen heisst später schwarz (z. B. Sil. Ital. 7$_{690}$; Claud. 35$_{227}$); Hom. *h* 5$_{19}$; $_{375}$; $_{431}$ hatte ihn golden genannt. Vgl. Zimmermann 12 f.

5) Kores Raub wird oft in der Kunst dargestellt (vgl. ausser den o. *[1184$_{2}$]* angeführten Werken Müller-Wieseler, D. a. K. II^{3} IX $_{103}$ ff.; Overbeck, Km. II 590—667), bisweilen auf rf. Vbb. (z. B. Millingen, *Anc. uned. mon.* Ixvi S. 44; als ältestes gilt die eleusinische Vase, die Artemis oder Hekate, Demeter und Hermes anwesend zeigt: Hartwig, Ath. Jb. XXI 1896 377—384 T. XII). Nach Plin. *n h* 34$_{69}$ stellte Praxiteles *Proserpinae raptum, item catagusam*, die zurückführende Hekate (? Overbeck, Km. II ii 433 ff., der aber gr. Pl. II^{4} 39 *coragusa* — ebenfalls auf die Rückkehr bezogen — vermutet. Löschcke, Arch. Ztg. XXXVIII 1880 102 und Förster, Philol. Suppl. IV 714—720 deuteten *catagusa* als 'Spinnerin' und dachten an eine Athena Ergane *[1215$_{9}$]*; vgl. auch Förster, Phil. Jb. CXII 1876 812) dar. Ueb. einen tanagraiischen Tct.giebel im Berl. Mus. s. Curtius, Abh. BAW 1878 27—51 (m. Abb.); Förster, Philol. Suppl. IV 1884 664—674; über ein pompej. Rlf. Sogliano, *Giorn. degli sc. d. P. n. s.* III 1874 12 ff.; über einen eleusinischen Giebelfries, röm. Zeit, M. Mayer, Ἐφ. ἀρχ. 1893 191—200, über Gemmen Förster, Phil. Suppl. IV 1884 705 f. — Auf zahlreichen Mzz., namentlich kleinasiatischen, der Kaiserzeit, erscheint Kores Raub, z. B. von Elaia (Head *h n* 480), Orthosia in Karien (ebd. 530), Aninetos in Lydien (ebd. 548), Gordos Iulia (ebd. 549), Hermokapelia (ebd. 550), Sardes (ebd. 553), Tomara (ebd. 554), Tralles (ebd. 555), Hierapolis in Phrygien (ebd. 565), Tripolis (ebd. 570), Nysa (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 178 f. *[s. u.]*), Magnesia a./L. (ebd. I 77), Kasai in Kilikien (ebd. II 452), ausserdem von Sebaste in Samaria (Head *h n* 679), Alexandreia in Aegypt. (ebd. 719), Enna (*Gr. coins Brit. Mus. Sic.* 59$_{9}$; Head *h n* 119). — Als Zeit des Raubes gaben die Orphiker, angeblich mit Rücksicht auf die Niedersenkung des Getreidesamens (Prokl. *rep. Plat.* 31$_{1}$ ff. *ed.* Sch.), den Herbst an (Orph. *h* 29$_{14}$). — Als Stätte des Raubes oder, was nicht immer zusammenfällt, des Abstiegs (Uebersicht bei Sch. *Θ* 913 f.; Zimmermann a. a. O. 17 ff.) werden überliefert: 1) Νύσιον πεδίον (Hom. *h* 5$_{17}$), d. h. wohl nicht in Karien *[s. u.]*, wie Förster, RRP 268 meint, sondern ein mythisches am Okeanos (? vgl. $_{5}$). Damit würde stimmen die Ansetzung am 2) Okeanos, orphisch *[57$_{5}$]*. 3) Eleusis (am Erineos [Kuhn, Zs. f. vgl. Sprf. I 1852 467], Paus. I 38$_{5}$ [Wellmann, *Istr. Callim.* 89]; Orph. *h* 18$_{12}$; Klem. Alex. *protr.* 2$_{17}$ S. 14 Po.; vgl.

trübnis, sie nahm die Gestalt einer alten Frau an [1]), kleidete sich in Trauergewänder [2]), nahm keine Speise zu sich [3]) und irrte klagend [4]) umher, Fackeln in der Hand [5]), um die Tochter zu suchen. Diese Wanderung

---

auch Sch. Luk. *dial. mer.*, Rh. Mus. XXV 1870 549; Phanodem. *FHG* I 369$_{20}$); 4) Kolonos Hippios in Athen, Sch. Soph. *OK* 1593; 5) Lerna (Paus. II 36$_{7}$); 6) Kyllene (Kon. 15; Höfer 91 erinnert an Paus. VIII 15$_{4}$); 7) Krenides (Philippoi, wo wenigstens Zygaktes den N. davon haben sollte, dass das Joch des dahinstürmenden Gottes daselbst zerbrach, App. *b c* 4$_{105}$); 8) Kreta (Bakchylid. *fr.* 64 Bk. = 47 Bl.); 9) Nysa in Karien (vgl. die benachbarten Charonien *[o. 815]*; Mzz. m. d. Legende *Θεογάμια οἰκουμενικά*, Head *h n* 552 *[s. o.]*; vgl. die Inschr. *bull. corr. hell.* V 1881 232; 236); 10) Kyzikos (Prop. III [IV] 22$_{4}$); 11) Sicilien (*Κόρης παρὰ Σικελιώταις θεογάμια καὶ ἀνθεσφόρια*, Poll. 1$_{37}$; *ἀνακαλυπτήρια*, Sch. Pind. *O* 6$_{160}$), wo auch Demeter geboren sein sollte (Cic. *Verr.* II IV 49$_{108}$; Arnob. 1$_{36}$; vgl. Tim. bei [Arsttl.] *mir. ausc.* 82 836b$_{26}$; Plut. *Timol.* 8; Val. Fl. 5$_{345}$; Stat. *Th.* 8$_{61}$; Sch. Arstph. *vesp.* 1438 u. aa.), und zwar a) Syrakus, wo nach Diod. 5$_{4}$ Hades im Quell der Kyane, der Geliebten des Anapos, die nach Ov. *M* 5$_{425}$; Claud. 36$_{250}$ ff.; myth. Vat. II 93 u. aa. erst damals zu Wasser ward, versank (nach Firm. Mat. 7$_{4}$ sind Hades u. Perseph. bei Syrakus wieder hervorgekommen); b) Aetna (Tim. bei [Arsttl.] *θαυμ. ἀκ.* 82 836b$_{18}$ ff.; Plut. *qu. nat.* 23; Opp. *hal.* 3$_{489}$; Hyg. *f.* 146; Sch. Pind. *N* 1$_{16}$; Philargyr. *VE* 3$_{101}$; Myth. Vat. II 93; III 7$_{2}$); c) später gewöhnlich Enna (Cic. *Verr.* IV 48$_{106}$; [Lact. II 4$_{28}$]; Ov. *F* 4$_{422}$; Diod. 5$_{3}$; Stat. *Th.* 2$_{150}$; Sil. Ital. 7$_{688}$; 14$_{242}$; Arnob. 5$_{35}$. Vgl. Colum. 10$_{268}$ ff. — Demeter Ennaia schon bei Lykophr. 152). Einen See Pergus nennen Ov. *M* 5$_{385}$; Claud. 35$_{112}$; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 7$_{1}$.

[1]) Pamphos bei Paus. I 39$_{1}$; Hom. *h* 5$_{94}$ *εἶδος ἀμαλδύνουσα*, vgl. $_{276}$ (ein unlöslicher Widerspruch zu $_{188}$ ff. scheint mir nicht vorzuliegen); Apd. 1$_{30}$ sagt *εἰκασθεῖσα γυναικί*. — Der jüngere Mythos knüpft hier an eine ältere Legendenform an; es gab eine Dem. *Γραῖα* (Hsch. *s v*), nach der eine Stätte bei Tanagra *[71$_{6}$]* hiess. Die Ursprungsstätte der Kultlegende ist Byblos *[§ 308]*. — Mannhardt, MF 323 will unter Vergleichung zahlreicher moderner Vorstellungen nachweisen, dass die 'Alte' Bezeichnung des in der letzten Garbe auf dem Felde lebendig gewähnten Korndämons sei; Frazer, *Golden bough* I 336 ff. und viele andere sind ihm darin gefolgt.

[2]) Hom. *h* 5$_{42}$. Auch dies knüpft vielleicht an eine ältere Kultlegende an; vgl. die schwarzen Gewänder der Erinyen *[765$_{3}$]* u. besonders Demeter Melaina von Phigaleia, Paus. VIII 42$_{2}$; $_{4}$. — Ueber die *πορφυρίς* der Dem. in Syrakus s. Plut. *Dion* 56. — Sehr zw. ist Persephone Melaina; Lykophr. 198 wird sowohl von v. Holzinger als von Ciaceri auf Iphigeneia bezogen. *Μελάμπεπλος* heisst Persephone bei Paul. Silent. *AP* XI 60$_{4}$.

[3]) Hom. *h* 5$_{49}$; Nik. *al.* 130; Sch. Eur. *Or.* 964 u. aa. Bei Kallim. *h* 6$_{10}$ überredet Hesperos Dem. zu trinken.

[4]) Auch hier hat der Dichter wahrscheinlich einen Zug alter boiotischer Legenden benutzt; vgl. die Klaia *[o. 750$_{4}$]*. Entstanden ist auch dies Motiv durch die Vermischung des byblischen Kultus mit dem tanagraiischen; die Uebertragung auf den Schmerz um die geraubte Tochter ist die hauptsächliche Neuerung des Dichters, der die jüngere Legende und damit überhaupt die spätere Demetergestalt geschaffen hat. Spätere haben *Ἀχαία* (vgl. o. *[§ 294]* und Plut. *Is.* 69, wo Lobeck, *Agl.* 830c *ἐπ' Ἀχαίᾳ* vermutet) und *Θουρία* (Schol. Lykophr. 153; Ciaceri leitet den N. von Thurioi her, dessen Mzz. [??] den Demeterkopf zeigen sollen) auf diesen leidenschaftlichen Schmerz bezogen. — Mit Demeters Klage erklärt Serv. *VA* 4$_{609}$ (vgl. *VE* 3$_{26}$; Myth. Vat. II 94) es, *ut certis diebus per compita a matronis exerceatur ululatus.*

[5]) Hom. *h* 5$_{48}$; Kaibel *ep.* 818$_{12}$; Apd. 1$_{29}$; Sch. Arstph. *ἱππ.* 785; *EM Δηώ* 264$_{1}$; Serv. *VA* 4$_{609}$. Nach der späteren Sage hat Dem. die Fackeln am Aetna entzündet, Diod. 5$_{4}$; Cic. *Verr.* II IV 48$_{106}$; Ov. *F* 4$_{493}$; Sen. *Herc. f.* 653 (= 660); Stat. *Th.* 12$_{270}$; Arnob. 5$_{35}$. Nach Claud. 36$_{332}$ ff., der derselben Ueberlieferung folgt, entnimmt die Göttin zwei Cypressen dem Hain, in dem die den Giganten abgenommenen Trophäen aufbewahrt werden. Demeter wird in der Kunst oft mit der Fackel dargestellt (Vassits, Fackel in Kult u. Kunst d. Gr. 22—28), schon auf Vbb. (z. B. *Él. cér.* III XXXVII a rf.), auch im Kult, z. B. in Lykosura (St. des Damophon, Paus. VIII 37$_{4}$), ferner im phokischen Stiris (Dem. Stiritis, Paus. X 35$_{10}$), in Enna (Cic. *Verr.* II IV 49$_{109}$), auf Mzz. von Kyzikos (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mz. I 27), Hierapolis in Phrygien (ebd. I 242), Amorion (ebd. I 199), Etenna in Pisidien (ebd. II 372), Side (? Löbbecke, Zs. f. Num. X 1883 80), Mallos (ebd. XII 1885 333; Imhoof-Blumer a. a. O. II 468), Syedra (ebd. II 490 f.). Overbeck, Km. II II 465 ff. bezieht dies Attribut, das gelegentlich in der Dichtung (z. B. Kaibel *ep.* 818$_{22}$) und öfter in der bildenden Kunst auch Persephone gegeben wird, auf die Mysteriengöttin: da der Mythos den Zug festgehalten hat, gilt dies nicht für jede einzelne Darstellung, aber insofern hat Overbeck allerdings Recht,

bot später, als die eleusinische Legende sich überall hin verbreitet hatte, die Gelegenheit, auch andere Örtlichkeiten mit derselben in Verbindung zu bringen[1]). So sollte beispielsweise der sicilische Fluss Pantagias damals verstummt sein[2]), bei Drepane sollte die Göttin die Sichel verloren haben[3]). Hermione[4]), Argos[5]), Pheneos[6]) rühmten sich, dass die Göttin bei ihnen Nachricht über den Raub oder über den Räuber empfangen habe; die sikyonische Sage von Plemnaios' Sohn Orthopolis, den Demeter gepflegt, scheint der eleusinischen nachgebildet[7]). Diese[8]) selbst blieb trotz der vielfachen Nachahmungen auch später noch entschieden bevorzugt; sie hat verschiedene neue Fassungen erhalten, die sich allerdings meist nur aus dürftigen Spuren erschliessen lassen[9]). Dass die Göttin in Eleusis ein

---

als Demeter Fackelträgerin durch die Mysterien geworden ist. Fackeln hatten bei den nächtlichen Festen natürlich vielfach Verwendung (z. B. bei dem Demeterfest der Frauen in Aigila, Paus. IV 17_{1}); berühmt war *τὸ ἐν Ἐλευσῖνι πῦρ* (Galen. *περὶ συνθέσεως φαρμ. κατὰ τόπους* [XIII S. 272 Kü.]; vgl. Arstd. 19 I 422 Ddf.; Iustin. *or. ad Gr.* 2 [VI 233 Mi.]; Himer. *or.* 7_{2}; 11_{4}; 34_{1}; Liban. *fr.* bei Förster, *Mél.* Graux II 637), dessen Entflammung vielleicht mit dem Aufleuchten des Abendsternes in Verbindung gebracht wurde (Arstph. *βάτρ.* 343; zu *φωσφόρος ἀστήρ* bemerkt der Schol. *τὸ μυστηριακὸν πῦρ φωσφόρον λέγουσι*). Wahrscheinlich ist dies Nachahmung des Hochzeitsrituals, das Vorbild der Mysterienfeier war. — Vgl. über Demeters Fackel überhaupt Bötticher, Philol. XXIV 1886 233.

[1]) Ov. *F* 4_{465} nennt als Stätten, die Dem. besucht, Leontinoi, die Flüsse Amenanos, Akis, Anapos, die Quelle Kyane, Gela, Ortygia, Megara, den Pantagias und Symaithos, die Kyklopenhöhle, Drepane, Himera, Didyme, Akragas, Tauromenion, Mylai, Kamarina, Thapsos, Heloros, den Eryx, endlich die drei sicilischen Vgb. An den meisten dieser Stätten werden in alexandrinischer Zeit Geschichten von Demeters Wanderungen erzählt sein. Wenn aber Serv. V*G* 1_{878} (vgl. Myth. Vat. I 10; II 95) die Verwandlung der Lykier zu Fröschen, die Ov. *M* 6_{317} ff. von Leto erzählt, unter ausdrücklicher Berufung auf Ov. der Demeter zuschreibt, so ist das Gedächtnisfehler.

[2]) Serv. V*A* 3_{689}.

[3]) Intp. Serv. V*A* 3_{707}; vgl. Ov. *F* 4_{474}. Auch Drepane = Korkyra *[357 zu 356₁₉]* scheint nach Arsttl. bei StB. *Σχερία* 595_{13} mit der Sage von Demeters Wanderung verknüpft gewesen zu sein, wie es schon der N. nahe legte.

[4]) Apd. 1_{29}; Sch. Arstph. *ἱππ.* 785; Zenob. 1_{7}.

[5]) Chrysanthis gibt nach Paus. I 14_{2} der im Hause des Argeiers Pelasgos weilenden Göttin Auskunft.

[6]) Konon 15. Demeter soll die Styxquelle haben fliessen lassen (Ail. *n a* 10_{40}) oder sie schwarz gefärbt haben (Ptolem. Heph. 3 S. 186_{10} ff. bei Westermann, *Myth. Gr.*).

[7]) Die Legende (Paus. II 5_{8}; 11_{2}) und der N. des Kindes ('der die Gemeinde aufrichtet', Usener, Göttern. 174) können trotzdem alt sein.

[8]) Zimmermann a. a. O. 38 ff.

[9]) Soweit sie für den Kult wichtig sind, sind sie schon o. *[§ 25]* besprochen. Zu Baubo *[50_{3}]* vgl. Lobeck, *Agl.* II 818–827; Denkschr. WAW XLII 1893 45_{747}; $_{758}$ (Zauberpapyr.) und o. *[771_{3}]*. Die ebd. erwähnte parische Inschrift ist seitdem von Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 211 genauer herausgegeben: das fehlende *υ* von *Βα(υ)βοῖ* ist von zweiter Hand nachgetragen. — Die Sagenfassungen, denen die folgenden Notizen entstammen, mögen auch noch z. T. an die Kulthandlungen und die heiligen Geschlechtsüberlieferungen anknüpfen, doch lässt sich dies bei ihnen, die fast nur aus Namenlisten oder aus Varianten einzelner Namen bekannt sind, nicht nachweisen. Ein unbekannter Epiker (Euphorion? Preller, D. u. P. 287_{14}) hatte *Εὔμολπος Δόλιχός [50_{11}] τε καὶ Ἱπποθόων [600_{1}] μεγάθυμος* (Hdn. *μον. λεξ. p.* 10 = II 615_{11} L.) zusammengestellt, wahrscheinlich als Demeterpriester (Preller a. a. O.; Zimmermann 65). Keleos (nach Maass, Gr. u. Sem. 31_{4} nach dem Bienenspecht [?] genannt, weil mit dem Honig [Anton. Lib. 19] in Verbindung stehend), der bei Hom. *h* 5_{106} (gewiss nicht, wie es Puntoni wegen Paus. I 38_{3} vermutet, an Stelle anderer vv. getreten) die Töchter Kallidike, Kleisidike, Demo und Kallithoe hat, wird bei Pamphos (Paus. I 38_{3}) V. der Diogeneia (Stammmutter der Diogenidai, Töpffer, AG 311; vgl. die gln. T. des Kephisos, die von Phrasimos die Praxithea [die Gattin des Erechtheus] gebiert, Apd. 3_{196}; vgl. Bötticher, Philol. XXII 1865 225_{1} und über das Diogeneion ebd. XXV 1867 202), Pammerope und Saisara (s. o. *[52_{5}]*; Kirchner, *Att. et Pelop.* 52 stellt den N. zu *Σάρων* [?]) genannt; vgl. Zimmermann a. a. O. S. 40. Panyas. *fr.* 24 (Apd. 1_{32}) nannte Triptol. S. des

Kind gepflegt und, nachdem sie dabei durch Neugier und Unglauben gestört ist, sich zu erkennen gegeben und die Stiftung ihres Kultes angeordnet habe, ist aber immer der Kern der eleusinischen Sage geblieben. Während die Göttin in dem Tempel sitzt, bringt die Erde keine Frucht hervor, und die Olympier entbehrten der Ehrengaben [1]). Denn die Göttin zürnt; auf ihren Wanderungen hat sie, nachdem sie vergebens die (Mondgöttin?) Hekate befragt, von Helios erfahren, dass Hades ihre Tochter mit Zeus' Einwilligung geraubt habe [2]). Als dieser nun sieht, dass die Götter notleiden, sendet er Iris zu Demeter, um sie zu rufen; aber sie bleibt unbewegt, und auch die andern Gottheiten, die Zeus nacheinander zu ihr schickt, richten nichts aus. Da entschliesst sich der Göttervater, seinem Bruder durch Hermes [3]) die Zurücksendung der Geraubten zu gebieten. Hades willigt scheinbar ein, aber er gibt Persephone, die aus Sehnsucht nach der Mutter sich abgehärmt hat [4]), bevor er sie hinauf-

---

Eleusin, der als Eleusinus (Hyg. *f.* 147, nach dem er von Demeter getötet wird; Serv. V*G* 1_{19} angeblich, wie es scheint, nach Varro *scaen. orig.*; s. darüber Cichorius, *Comm.* Ribb. 423 f.) oder Eleusius (Lact. Stat. *Th.* 2_{382}), als Gatte der *Hyoma (Cod. Monac. des Lact. a. a. O.). *Hiona (Myth. Vat. II 96, der sie zur Gattin des Keleos macht. — Welcker, Götterl. II 471 hält *'Υώνα* 'Regen' für die ursprüngliche Namensform), Cyntinia (Serv. V*G* 1_{19}), *Cothonea (Hyg. *f.* 147 Chitonia? s. zuletzt Unger, Philol. XLVI 1888 226) auch später erscheint; vgl. Zimmermann 41. Mit dieser Sagenfassung steht eine andere in Verbindung, nach der Keleos dem aus der Fremde zurückkehrenden Triptolemos aus Eifersucht nach dem Leben trachtet, aber ertappt wird und dem Triptolemos die Herrschaft überlässt (Hyg. *f.* 147; bei Lact. a. a. O. und myth. Vat. II 99 ist für Keleos *Cepheus. bei Serv. V*G* 1_{19} Kephalos überliefert). — Eine Nymphe Eleusis auf rf. Vb. (Overbeck, Km. II_{II} 544). — Vgl. über die jüngere eleus. Sage auch Nonn. Abb. *ad Greg. Naz. in sanct. lum.* 2 (XXXVI S. 1068 Mi.).

[1]) Hom. *h* $5_{304-312}$. Derselbe Zug in der Istarlegende. Eine in diesem Punkte verwandte Sage muss aus dem Orient in den boiotischen Legendenschatz übergegangen und von dort nach Eleusis gekommen sein: der Dichter benutzt also auch hier frei ältere Motive.

[2]) Hom. *h* 5_{51-87}. Bei Ov. *F* 4_{580} ist Hekate durch Helike, das Gestirn des Bären, ersetzt; bei Ov. *M* 5_{504} f. hat die unter dem Meer fliessende Arethusa *[371$_9$]* Persephone in der Unterwelt gesehen. — Gerade dieser Punkt ist viel verändert worden *[1187$_4$ ff.]*; in der rationalistischen und überdies parodistischen Erzählung bei Firm. Mat. 7_4 hat der Syrakusaner Pandaros der Göttin vorgelogen, dass das Mädchen durch Seeräuber entführt sei, wofür die betrogene Göttin die Stadt beschenkt.

[3]) Hom. *h* 5_{334}. Hermes vor Hades, öfters auf Vbb., Winkler, Darst. d. Unterw. 65—73. — Im späteren Kult erscheint häufig Hermes neben Demeter und Kore, z. B. in Enna, Mz., III. Jh., Head *h n* 119; nahe Phaidrias stand ein Hermaion mit Heiligtümern der Dem. und Despoina, Paus. VIII 35_2; die Mzz. von Pheneos mit dem Bilde der Eleusinia zeigen auf der Rückseite bisweilen Hermes (Head *h n* 378); im messenischen Oichalia steht neben Kore Hermes *Κριοφόρος*, Paus. IV 33_4; über Thespiai vgl. *bull. corr. hell.* XV 1891 659; zweifelnd erinnere ich endlich an die rhodischen *'Ερμαισταὶ Θεσμοφοριασταί*, *IGI* I 157_7. — Nach einer orphischen Sage (Sch. Theokr. 2_{12}; Abel *fr.* 219) sendet Zeus seine und der Demeter T. Hekate *πρὸς Περσεφόνης ἀναζήτησιν*. Nach Hyg. *f.* 251; Serv. V*G* 1_{38} (*specus, per quam descenderat, mundus est appellatus*) steigt Dem. selbst in die Unterwelt hinab; bei Ov. *M* 5_{533} ist das zum Entschluss gemildert, Förster, RRP 86.

[4]) Hom. *h* 5_{344}. Dies ist die alte und fast ausschliesslich festgehaltene Erzählung, wie man aber später spielend erfand, Demeter habe die T. nicht wieder haben wollen (Luc. *Phars.* 6_{699} ff.), so scheint man auch gedichtet zu haben, dass Pers. gern bei dem Gatten blieb, V*G* 1_{40}. Vielleicht gehört zu dieser Version auch die Geschichte von Hades' Buhle Minthe, die Persephone in die Münze verwandelte (Ov. *M* 10_{728} ff., nach Förster. RRP 83 aus Nikandr.; vgl. o. *[852$_5$]*) oder zerriss (Sch. Nik. *al.* 375) oder in die Erde trat (Str. VIII 3_{14} S. 344; ähnlich Opp. *hal.* 3_{486} ff., bei dem sich die kokytische Nymphe Minthe brüstet, schöner zu sein als ihre Nebenbuhlerin Pers. und dafür von Dem. zertreten wird). Natürlich sind das alexandrinische Erfindungen, die Pflanze selbst scheint aber schon früher in den Demeterlegenden vorgekommen zu sein; bei Orph. *fr.* 214 (*EG* *s v* 395_3) verwandelt Dem. in

schickt, einen Granatkern, und da sie davon gekostet, muss sie einen Teil des Jahres unten bleiben[1]).

Der Mythos von Kores Raub, wie er durch ihre Verknüpfung mit Demeter gestaltet worden ist, hat die gesamte spätere Entwickelung der Demetergestalt bestimmt; das gilt zunächst vom Kultus[2]); aber auch die bildende

---

ihrer Trauer den Baum in ein Kraut.

[1]) Vier Monat, Hom. *h* 5_{399} f.; Apd. 1_{33}; sechs Monat, Ov. *M* 5_{567}; *F* 4_{614}; Hyg. *f.* 146; Serv. V*G* 1_{39} (Myth. Vat. III 7_{3}); v. Prott *F. s.* S. 9. Aehnliche Befristung bei Adonis *[866 zu* *865_{5}]*. — Spätere knüpfen hier die Geschichte von Askalaphos, dem S. des Acheron und der Gorgyra (Apd. 1_{33}) oder Orphne (Ov. *M* 5_{539}) oder dem S. der Styx (Intp. Serv. V*A* 4_{462}), an, den Dem., weil er die Verspeisung des Granatkerns verriet, in einen Uhu verwandelte und durch einen schweren Felsen bedrückte (von welchem ihn Herakles befreite, Apd. 2_{126}); vgl. Serv. V*G* 1_{39}; Myth. Vat. I 7; II 100; Lact. zu Stat. *Th.* 3_{511}. — Verschieden ist die Geschichte von Askalabos, Mismes (Nikandr. bei Ant. Lib. 24) S., oder von Metaneiras S. Ambas (Sch. Nik. *Th.* 484), den Demeter in eine Eidechse verwandelte, weil er die gierig trinkende Göttin verhöhnt hatte; vgl. Ov. *M* 5_{446} ff.; Förster, RRP 81. — Im Grunde knüpfen natürlich die Askalabos- und die Askalaphossage an dieselbe Gestalt des alten Dämonenglaubens an: der N. *Ἀσκάλαφος* oder *Ἀσκάλαβος*, mit *σκαλαπάζειν* und *σκαλπάζειν* (nach Hsch. = *ῥέμβεσθαι, ῥεμβωδῶς βαδίζειν*) zusammenhängend, 'der sich Schlängelnde', bezeichnete wahrscheinlich einen chthonischen Dämon in Schlangengestalt; erst der Anklang an das von demselben Stamm abgeleitete *(ἀ)σκαλαβώτης* hat die Eidechse in die Sage gebracht. — Kore wird bei Orph. *h* 43_{7} durch Horai und Charites in Reigentänzen zum Licht zurückgeführt; bei Hom. *h* 5_{375} fährt sie mit Hades' Gespann empor, aber Pind. *O* 6_{95} nennt *λευκίππου θυγατρὸς ἑορτάν*: das scheint alt zu sein, wie einige Leukipposmythen wahrscheinlich machen. — In den Werken der bildenden Kunst erfolgt Pers.'s Aufstieg gewöhnlich zu Fuss; ein Zweigespann zeigt der Skph. von Wiltonhouse (von Jahn, Arch. Beitr. 59_{25} auf Selene bezogen), s. Förster, RRP 264 ff. Uebrigens sind die Kunstdarstellungen mit Persephones Wiederkehr grossenteils zw. Dass die Vbb. mit dem geschlagenen, aus der Erde aufsteigenden Frauenkopf (von Robert, Arch. Märch. 201 f. auf das Herausschlagen einer Quelle, aber noch von Bloch bei Roscher, ML II 1379 auf die Anodos gedeutet) oder mit der halb in der Erde stehenden Frau, die ein Kind auf dem Arm trägt (gegen Stephani, Arch. Ztg. IX 1860 S. 27* erkennt Robert a. a. O. die 'Persephone' auf den Vbb. *compte rendu* 1859 T. I = Robert, Arch. M. T. II für Dirke mit dem jugendlichen Bakchos, die 'Persephone' des Vb. bei Gerhard, Auserl. Vbb. III CLI für eine Athena) oder gar das Vb. mit der von dem musizierenden Apollon zu Fuss geleiteten, auf dem Wagen stehenden Frau (Gerhard, Auserl. Vb. I LXXVI S. 201) nicht auf die Anodos zu beziehen sind, wird jetzt ziemlich allgemein zugestanden. Hartwig, Röm. Mitt. XII 1897 95 f. erkennt nur drei sichere Darstellungen der *ἄνοδος* (1) Strube-Brunn, Suppl. zum Bilderkr. v. Eleus. T. 3; 2) Arch. Anz. 1892 166; 3) das von ihm selbst a. a. O. T. III IV veröffentlichte) an, hält aber diese Beziehung auch für *mon. d. i.* XII IV und *ann. d. i.* LVI 1884 *T.* M für sehr wahrscheinlich. — Vgl. über diese noch nicht geklärte Frage O. Jahn, Arch. Ztg. XXV 1867 S. 68; Furtwängler, Arch. Jb. VI 1891 120, sowie bes. die o. a. Arbeiten von Förster, RRP 259 ff.; Strube (mit den von Brunn herausgegebenen Nachträgen) und Robert, Arch. Märch. 179 ff.

[2]) Vgl. u. *[§ 307]*. Der Nachweis wird dadurch erschwert, dass der Kultnamen der Göttin, nach dem Eleusis heisst, auch anderwärts in Gebrauch war (z. B. Dem. *Ἐλευθία* im lakon. Hippola, Ath. Mitt. I 1876 162); aber die ursprünglich von Eleusis unabhängigen Kulte sind nachträglich meist von dort aus beeinflusst worden; in der Regel ist dies anzunehmen, wenn der Kultn. Eleusinia lautet, also ausser für die o. *[1182_{4}; 1183_{1}]* aufgeführten Kultstätten für den Taygetos (Paus. III 20_{5}; $_{7}$), für Pheneos (Paus. VIII 15_{1}; Mzz., Head *h n* 378), Basilis (Paus. VIII 29_{5}), namentlich wo andere in Eleusis verehrte Göttinnen diesen Kultnamen führen wie Artemis in Lakonien und Sicilien (Hsch. *Ἐλευσινία*, wo auch ein ionischer Zeus Eleusinios erwähnt wird), oder wenn aus anderen Gründen die Beziehung zu Eleusis sehr wahrscheinlich ist, wie in Keleai (Paus. II 14_{1}), Lerna oder zu Andania (Töpffer, AG 214 ff.). Die Legenden, die den Zusammenhang der abgeleiteten Kulte mit Eleusis oft in ferne mythische Zeit verlegen, sind meist jung und schlecht (v. Wilamowitz-Möllendorff, Kydath. 130_{50}), aber den Dienst der Dem. Eleusinia von Mykale nennt schon Hdt. 9_{97} eine Stiftung von Pasikles' S. Philistos, einem Begleiter des Kodriden Neileos, und es kann nicht bezweifelt werden, dass bereits seit der attischen Tyrannis die von ihr begünstigten eleusinischen Kulte sich langsam auch über die Landesgrenzen verbreiteten. In der alexandrinischen Zeit überflügelten sie — zusammen mit den verwandten samo-

Kunst steht unter dem Banne der eleusinischen Legende. Das alte Epos hatte die beiden Göttinnen, von denen Demeter hier Göttin des Ackerbaues [1]), Persephone Herrscherin der Unterwelt ist [2]), nicht handelnd eingeführt; die theogonische Dichtung hat zwar in dem Mythos von der Erzeugung des Zagreus durch Zeus und Persephone [3]) im Anschluss an die eleusinische Legende, aber doch unbeeinflusst durch den Mythos vom Raube Kores einen ganz neuen Zug hinzugefügt, aber dieser hat auf die weitere Ausbildung der Gottesgestalten einen nur geringen Einfluss ausgeübt. Die bildende Kunst hat diesen Mythos fast gar nicht behandelt [4]), und da auch die Heldensage ihr hier nicht vorgearbeitet hatte [5]), so hängt sie in den Darstellungen Demeters und Persephones weit mehr als sonst von den Kultthatsachen und der Deutung, die diese in der jüngeren eleusinischen Legende gefunden hatten, ab. Wie es der Bedeutung der attischen Kultstätte entsprach, die bald nach den Perserkriegen alle Aussicht hatte, Nationalheiligtum von Griechenland zu werden, hat sich die Entwickelung des Ideals der beiden Göttinnen noch ausschliesslicher, als dies auch bei den meisten anderen Gottesgestalten der Fall ist, in Attika vollzogen. — Wie begreiflicherweise bereits im jüngeren Kult die beiden so eng verbundenen Göttinnen Funktionen und Beinamen ausgetauscht [6]), wie sie dann auch in der Dichtkunst [7]) gemeinschaftliche Attribute erhalten hatten, so war auch in der bildenden Kunst ihr Typus anfangs so gleichartig, dass

---

thrakischen — eine Zeit lang die meisten anderen altgriechischen Dienste. Die Privatmysterien dieser und der folgenden Periode sind durchaus den eleusinischen nachgebildet, so dass wir z. B. in einem Thiasos einen *ἱεροκῆρυξ* finden (Inschr. aus Rumänien, arch.-ep. Mitt. aus Oesterr. XIX 1896 222$_{17}$); auch der *κέρνος* der späteren Attismysterien ist jetzt als *κέρχνος* für Eleusis erwiesen (Rubensohn, Ath. Mitt. XXIII 1898 271 ff. *[1172 zu 1171$_1$]*). Vgl. auch o. *[S. 54 f.]* und u. *[§ 308]*. Die von Ziehen, Ber. des Hochst. zu Frankf. XV 1899 205 geäusserten Zweifel scheinen mir nicht gerechtfertigt. — Es würde unter diesen Umständen nicht gerade befremden, noch heute Teile der eleusinischen Legende lebendig zu finden; aber die von Politis, *Μελ.* I 46—56 aufgenommene Erzählung ist gewiss eine Erfindung Lenormants.

[1]) *E* 500; vgl. o. *[1062$_2$]*.

[2]) S. o. *[868$_3$]*.

[3]) Diod. 5$_{75}$ (als kretische Sage); Hyg. *f.* 155 (vgl. 167); Orph. *h* 29$_8$; 30$_7$; 56$_9$; Nonn. *D* 6$_{155}$ ff.; *EM Ζαγρεύς* 406$_{46}$; Io. Lyd. 4$_{38}$; S. 72$_{13}$ B.; Mzz. von Priansos, Head *h n* 404. Vgl. Lobeck, *Agl.* I 547—555; Abel, Orph. 224 ff. *[866$_1$; § 304]*. — Parallelen zu dem Mythos bei Ramsay, *Cit. and bish.* I 94$_1$.

[4]) Ueber eine Mz. von Priansos s. o. *[A. 3]*, über eine Mz. von Selinus, V. Jh., auf der man Zeus, Persephone als Schlange besuchend zu erkennen glaubt, Overbeck, Km. II ii 668; Head *h n* 148; über einen Sardonyx in Paris, auf dem der von Kore geborene Iakchos durch Eileithyia gesäugt wird (?), Babelon, *Catal. des cam.* I 44$_{76}$ *pl.* IX 76. Auch auf rf. Vbb. hat man den gesäugten Iakchos oder Zagreus erkennen wollen (Roulez, *Ann. d. i.* XXXVII 1865 72—82 [Demeter, vgl. Lucr. 4$_{1108}$ *[1166$_4$]*]; Lenormant, *Gaz. arch.* V 1879 18—37 [Kore mit dem stierköpfigen Zagreus]).

[5]) Zu den wenigen Zügen, die bereits die Dichtung festgestellt hatte, gehört der allerdings auch keineswegs charakteristische des Kranzes der Demeter *[1179$_2$]*; Spätere geben ihr einen Aehrenkranz (Korn. 28 S. 161 Os.; *σταχυοστέφανος*, Philipp. *AP* VI 104$_8$; auch **σταχυήκομος* *[1062$_5$]*, *φερέσταχυς* bei Nonn. *D* 27$_{338}$ sind wohl darauf zu beziehen) mit Rücksicht auf die von der Göttin hervorgebrachten Aehren (*σταχυοτρόφος*, Orph. *h* 40$_3$), und das ist auch in den Kunstdarstellungen, namentlich auf Mzz. (z. B. im thessalischen Theben, *bull. corr. hell.* V 1881 299; Messene in der Peloponnes, Head *h n* 361; Pheneos, ebd. 378; Enna, ebd. 119) üblich.

[6]) Z. B. *Ἁγνή [1166$_9$ f.]*, *Ἑρμιόνη* (Hsch. *s v*, Syrakus), *θεσμοφόρος [1175$_5$]*, *Πότνια*, *Σεμνή [1166$_9$ f.]* u. s. w. Später bezeichnet Demeters N. auch Persephone: *Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est?* fragt Tertull. *ad nat.* 2$_7$. Anderes bei Töpffer, AG 94$_4$. Ursprüngliche Identität (Hartung, Rel. d. Gr. III 61) ist daraus nicht zu folgern.

[7]) Z. B. *ξανθή*. Wie Persephone (Plut. *de fac. in orbe lun.* 28; *μονογένεια*, Orph.

bei Kunstwerken des V. Jahrhunderts, die beide Gottheiten zeigen, wie viele Triptolemosdarstellungen, schwer zu entscheiden ist, welche Gestalt Kore, welche Demeter ist[1]). Wie die letztere im Hymnos[2]) auch noch in der Trauer hoheitsvoll erscheint, hat auch die monumentale Kunst anfangs beiden Gottheiten einen zwar schlichten, aber würdevollen Ernst gegeben; dem Ausdruck und der Haltung entsprechend ist auch das Gewand frei von gefälligen und koketten Motiven. Andererseits wird aber der Ausdruck des tiefen Schmerzes nicht pathetisch betont: nicht die vorübergehende Stimmung, sondern deren bleibende Wirkung, eine zur Charakteranlage gewordene milde Melancholie wollen die Künstler des V. Jahrhunderts wenigstens in denjenigen Werken hervorheben, die die Göttinnen ausserhalb einer erschütternden Handlung darstellen. Später hat sich jedoch die Kunst teilweise von diesem Ideal entfernt; bei Kore wird dann die liebliche Jugend, bei Demeter der Schmerz[3]) hervorgehoben. — Von den antiken Schriftstellern wird nur eine kleine Anzahl von Darstellungen der Demeter und Persephone erwähnt. Zu den ältesten gehört die Statue, die Onatas in der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts an Stelle des verbrannten uralten Bildes in Phigaleia gefertigt haben soll[4]). Gold-

h 29_2; vgl. *fr.* 185; Ap. Rh. 3_{847}) heisst Demeter *μουνογενής* (Orph. *h* 40_{16}).

[1]) Während Dem. namentlich auf späteren Kww. (Overbeck, Km. II ii 452) bisweilen jugendlich dargestellt wird, erscheint Persephone, besonders auf älteren, als gereifte, wenngleich nicht verblühte Matrone. Auf dem berühmten 'eleusinischen Rlf.' liegt es doch am nächsten in der weiblichen Gestalt links (m. Scepter), welche dem in der Mitte stehenden Jüngling, doch wohl Triptolemos, wahrscheinlich Aehren reichte, Demeter zu sehen, erstens weil es ihr eher zukommt und dann weil die Uebergabe des Getreides die alte *σπονδή* für Zeus (Overbeck, Km. II 535 f.) oder (Strube, Bilderkr. 10; vgl. Welcker, Alte Denkm. III 98) den Abschiedstrunk ersetzt, welchen auf älteren Kww. gewöhnlich Dem. dem Triptolemos ministriert. So haben sich in der That viele Forscher entschieden, z. B. (zweifelnd) Overbeck, Km. II ii 426 ff.; Collignon, *Sc.* II 141; Ruhland S. 12 ff. Gleichwohl sieht diese Gestalt l. nach Gewandung, und nach der Tracht des aufgelösten Haares jugendlicher aus als die Gestalt r. (mit der Fackel), und deshalb tritt namentlich Furtwängler, Mw. 39 dafür ein, dass vielmehr die letztere Demeter sei. Einen typischen Unterschied der Gewandung auf Kww. des V. Jh.'s hat man in neuerer Zeit zwischen den beiden Göttinnen finden wollen. Schneider, Jb. der kunsthist. Samml. des Kaiserh. XII 1892 S. 72 ff.; Sauer, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 35 ff.; Pallat, Arch. Jb. IX 1894 3 meinen, dass Dem. den 'einfachen' (*ἁπλουστέραν*, Sauer 37 f.; Furtwängler a. a. O. den 'ionischen') Chiton trage, der Persephone schreibt Furtwängler 'dorischen' Chiton zu. Nach Ruhland 24 eignet sich für Demeter das schwere, dicht verhüllende Wollengewand besser als der leichtere Linnenchiton, der zwar in Verbindung mit dem grossen Mantel nicht wenig festlich wirkt, aber der jugendlichen Beweglichkeit seiner Trägerin sich leichter fügt. Letztere aus dem grossen eleusinischen Rlf. erschlossene Unterscheidung ist auch mir nicht unwahrscheinlich, aber Sicherheit ist noch nicht erreicht. Vgl. noch Philios, Ath. Mitt. XIX 1894 170.

[2]) Hom. *h* 5_{188}. Wegener u. aa. finden hier nicht m. R. einen Widerspruch mit $_{94}$; $_{101}$.

[3]) Klem. Alex. *protr.* IV 57 S. 50 Po.; Overbeck, Km. II ii 439. — Verschleierung der Demeter, Overbeck ebd. 465.

[4]) Paus. VIII 42_7 ff. Trotz der bedenklichen Einführung ist das Werk des Onatas nicht (mit Preller, D. u. P. 160 f.) anzuzweifeln (s. dagegen Welcker, Götterl. II 493; Kalkmann, Paus. d. Per. 20_2); eher könnte in Frage kommen, ob es pferdeköpfig war wie das alte Kultbild, das Onatas nachgeahmt haben soll; ein Missverständnis oder selbst ein ungenauer Ausdruck des Paus. scheint hier nicht ausgeschlossen. Aber jene ältere Pferdedemeter selbst scheint mir, so schlecht sie beglaubigt ist (Paus. VIII 42_4), nicht so anstössig wie Petersen, Kr. Beitr. zur ältesten Gesch. d. griech. Kunst, Ploen 1871 Progr. S. 35_1; Overbeck, Km. II ii 410; 683. Vgl. über die Frage auch Bluemner zu Lessing, Laokoon 559; Förster, RRP 100_2; Knoll, Stud. z. ältesten gr. Kunst, Bamb., Progr. 1890 32—42 (meint, dass das Bild ursprünglich eine kuhköpfige [?] Istar darstellte); Breyer, Dem. Melaina Sprottau 1895, Progr.

elfenbeinstatuen der sitzenden Demeter und Kore standen zu Olympia[1]), ein Tempelbild des Eukleides in Bura[2]). Ob die Gruppe im athenischen Eleusinion, die Demeter mit Kore und Iakchos darstellte, dem berühmten Praxiteles oder einem vermutungsweise erschlossenen gleichnamigen Meister des V. Jahrhunderts angehört, ist eine vielbehandelte Streitfrage[3]). Von dem jüngeren Künstler dieses Namens war dagegen nach allgemeinem Urteil eine später nach Rom geschaffte Gruppe geschaffen, die man aus der Beschreibung des Plinius erschliesst, indem man die von diesem genannte Flora als Missverständnis für eine etwa mit dem Kranze dargestellte Kore, die Plinius oder sein Gewährsmann verkannt habe, hält[4]). Endlich ist hier des Damophon zu gedenken, dessen Lebenszeit bekanntlich viel umstritten ist; er hat in Lykosura Demeter und Despoina, auf einem mächtigen Thron sitzend, Demeter mit der Fackel in der rechten Hand, die andere Hand auf die Tochter legend, dargestellt; letztere hielt das Scepter und auf dem Schoss die mystische Kiste[5]). Von keinem aller der hier genannten Werke vermögen wir uns eine sichere Vorstellung zu machen. Wohl sind auf Vasenbildern[6]), in Wandgemälden[7]), auf Münzen[8]) und Gemmen[9]) eine Reihe von Demeter- und Koredarstellungen erhalten, und es gibt auch ziemlich viel und darunter einzelne sehr schöne Statuen, welche — oft freilich mit zweifelhaftem Recht — auf Demeter oder Kore bezogen werden[10]); aber abgesehen von den Darstellungen am Parthenon und viel-

---

[1]) Paus. V 17₃.

[2]) Paus. VII 25₉; Overbeck, Km. II ii 432.

[3]) Die Litteratur bei Bluemner-Hitzig zu Paus. I 2₄. Kalkmann, Berl. arch. Ges., Juni 1897 (Berl. phil. Wschr. XVII 1894 1084 f.) will die Statue von Cherchel *[A. 7]* als Demeter, die Statue von Villa Albani (Overbeck, Atl. XIV 11; zu diesem der r. Figur des 'eleus. Rlfs.' nahestehenden Typus fügt Gauckler, *Cherch.* S. 144 f. T. XVI 1 ein neues Exemplar hinzu) als Kore und den Petersburger Knaben als Iakchos zu dieser Gruppe des älteren Prax. vereinigen, durch welche der Künstler des eleusinischen Reliefs beeinflusst sei. Ruhland 14 hält dagegen für das Original der Statue von Cherchel und der verwandten l. Gestalt auf dem grossen eleusinischen Rlf. ein eleusinisches Kultbild, das Iuba habe kopieren lassen; er nimmt an, dass das Urbild, das er für ein der älteren Periode des Pheidias gleichzeitiges, aber nicht von diesem Meister herrührendes Werk hält, eine Einzelstatue gewesen sei und gibt nur zu, dass daneben das vielleicht von einem anderen Meister gefertigte Original der Kore Albani gestanden habe.

[4]) Plin. *n h* 36₂₃. Vgl. Overbeck, Km. II ii 433; 565; gr. Plast. II³ 24 = II⁴ 38; Ruhland, Eleus. Gött. 86. — Ueb. eine dritte unter Praxiteles' N. bezeugte Gruppe dieses Kreises (Raub der Kore) s. o. *[1185₅]*.

[5]) Paus. VIII 37₃ f. Vermutungen über das Werk bei Brunn, XLI. Philol.versamml. 1892 250; Ruhland 105; vgl. u. *[1193 zu 1192₁₀]*.

[6]) *Élite céram.* III 97—190 *pl.* XXXVII—LXXI (darunter viel Zweifelhaftes). Ueber weissgrundige Lekythen Chaplain, *Vas. de la Grèce pr.* I S. 390 vgl. T. XXXVII. — Eine schöne polychrome 'Mysterienvase' der Sammlung Tyszk. IX u. X wird von Fröhner so gedeutet: Dem. sitzt; Pers. steigt mit zwei Fackeln von einem Hügel hernieder; Dionysos sitzt mit Thyrsos auf dem Omphalos.

[7]) Helbig, Wgm. S. 50 f.; vgl. Overbeck, Atl. XIV 9 f.

[8]) Z. B. von Kyzikos (Head *h n* 454; Greenwell, *Num. chron.* III xvii 1897 253 *pl.* XI₁), Enna (u. aa. Dem. auf Quadriga, archaisch, Abb. z. B. *Gr. coins of Brit. Mus. Sic.* 58₁), Syrakus (Head *h n* 154 ff.), Lokroi Epizephyrioi (Head *h n* 88 f.).

[9]) Tassie Raspe I 138—146; Overbeck, Km. II ii 455.

[10]) Auf Onatas *[1191₄]* führt Amelung, Röm. Mitt. XV 1900 181—197 (*pl.* III f.) eine Demeter zurück, deren Original nach Lechat, *Rev. ét. gr.* XIV 1901 424 vielmehr von demselben Meister wie der Apollon auf dem Omphalos (Kalamis?) geschaffen ist. — Eine Marmorstatue in Villa Albani, welche die r. Hand (mit einem Aehrenbüschel?) vorstreckt, während die l. das Gewand über der Brust hält, stellt Mahler, Polykl. u. s. Schule 1902 118 ff. zu einem Marmorkopf aus Lerna: als Original betrachtet er ein Werk der polykletischen Schule. — Ueber die Parthenongruppen (W.- und O.-giebel) s. Overbeck, Km. II ii 422 (Atl. XIV); Plast. I⁴ 405 f.; 414; Michaelis, Parthenon 168 (vgl. 174); 186;

leicht denen in Lykosura kann keine dieser Darstellungen mit einiger Sicherheit zu einem bekannten Künstler in Beziehung gesetzt werden, und so gelangen wir auch hier zwar dazu, die Entwickelung der Ideen und der Ideale zu ahnen, vermögen uns aber von der Entwickelung der Männer, die sie geschaffen haben, keine Vorstellung zu machen.

5. Pallas Athene.

An dieser Stelle, wo eine Uebersicht über die Litteratur nur so weit gegeben werden soll, als sie sich auf die Göttin im allgemeinen bezieht, ist nur weniges, und zwar nicht das Wichtigste anzuführen: Hom. *h* 11; 28; Alk. *fr.* 9; Kallim. *h* 5; Orph. *h* 32; Prokl. *h* 7. — Hermippos *Ἀθηνᾶς γοναί*, *FCG* II^1 380—383. Diog. v. Babylon *περὶ Ἀθηνᾶς* (Cic.

Petersen, Kunst des Pheidias am Parthenon und in Olympia 122 ff.; 182; Flasch zum Parthenonfries 33 ff. — Ebenfalls der pheidiasischen Zeit gehört das Original an, das wir aus mehreren Kopien (Cherchel, Berlin *[1092$_3$]*) kennen und dem auch das 'eleusinische' Rlf. nahe steht; vgl. Kekulé von Stradonitz, Arch. Ges., Berlin, Febr. 1897 (Berl. ph. Wschr. XVII 1897 539; LVII. Berl. Wpr. 1897 24 ff.; Furtwängler, Abh. BaAW 1901 305); nach Koerte, Berl. phil. Wschr. XIX 1899 627 ff. stellt dieser Typus vielmehr eine Hore dar. — Ein sehr schöner Typus wird u. a. durch die kapitolinische Demeter, der auch die Demeter des 'Brückenbaurlfs' verwandt ist, vertreten: die l. Hand war erhoben, um das Scepter zu stützen (auf dem Rlf. hebt sie den Zipfel des Gewandes), der rechte Unterarm ist vorgestreckt, der l. Fuss seitwärts etwas zurückgestellt. Die Statue hat ersichtlich Beziehungen zu dem Typus der Statue von Cherchel, so sehr auch der unnahbare Ernst des offenbar älteren Originals des letzteren hier zu freundlicher Milde herabgestimmt ist und so verschieden die grössere Lebhaftigkeit der kapitolinischen Statue die beiden Typen auf den ersten Blick erscheinen lässt. Ruhland S. 15 hat deshalb und, weil das Brückenbaurlf. nach Eleusis gehört, auch das Original des kapitolinischen Werkes in einem eleusinischen Kultbild gesucht, das er sich mit der Kore von Venedig vereinigt denkt (58) und dem Alkamenes (31) zuschreibt. — Auch mehrere sitzende Demeterstatuen hat das V. Jh. geschaffen, besonders das schöne Original der jetzt in Ny-Carlsberg befindlichen Demeter Rondanini (Ruhland 58—63; Abb. bei Roscher, ML II 1361 f.). Die in mehreren z. T. sehr freien Repliken erhaltene Gruppe, welche Demeter auf der mystischen Kiste sitzend und neben ihr stehend wahrscheinlich mit zwei Fackeln Kore darstellte, gehört wohl schon ins IV. Jh., Kern, Ath. Mitt. XVII 1892 125—142, der u. a. eine schöne Hydria aus Capua (Helbig, *Ann. d. i.* LVII 1885 319; *Mon. d. i.* XII xxxv; Fröhner, *Coll.* Tyszk. ix; x) vergleicht, hält für das Original das eleusinische Kultbild, was vielfach Beifall gefunden hat, aber m. E. unwahrscheinlich ist. Ebenso urteilt Ruhland, der S. 104 f. die Gruppe für nachpraxitelisch hält. — Ueber Werke des V. Jh.'s vgl. noch Furtwängler, Abh. BaAW XXI 1898 280; 1901 281—290 (sog. Sappho der Villa Albani); Schneider, Jb. d. kunsthist. Samml. XII 1891 72—77 (Brzstatuette in Wien); Philios, Ath. Mitt. XX 1895 245—255 T. V. — Etwas jünger (gegen 400 v. Chr.) ist ein schöner Kopf der Demeter aus Tarent (Furtwängler, Abh. BaAW XXI 1898 298). In das IV. Jh. führt uns das Rlf. vom eleusinischen Plutonion, welches ausser Adoranten Triptolemos auf dem Schlangenthron umgeben von (r.) Demeter und (l.) Persephone zeigt. Erstere trägt den Schleier, Kore gehört wie die Statue Duval und eine Florentiner Kore zu einem Typus, der die Göttin über dem Chiton mit einem Mantel bekleidet zeigt; letzterer ist auf der l. Schulter befestigt und durch die l. Hand an der Hüfte zusammengehalten. Ruhland, der S. 64 ff. das Rlf. eingehend behandelt hat, will für die nachgeahmte Kore Ursprung im Kreise des Praxiteles erweisen; damit ist wenigstens die Zeit annähernd bezeichnet. Aehnlich ist über die mit dem Scepter stehende Dem. des Louvre (Furtwängler, Abh. BaAW 1901 307) und über die sitzende Demeter von Knidos (Brunn, XXIX. Philol.vers., Innsbr. 1875 39—46; Ruhland S. 90; Friederichs-Wolters 1275; vgl. o. *[260$_{16}$]*), zu urteilen, mit welcher eine römische '*Terra*'gestalt (Overbeck, Km. II ii 457, Atl. XIV 17) zu vergleichen ist. Derselben Zeit gehören nach R. v. Schneider, Jb. d. kunsth. Samml. des Kaiserh. XVI 1895 135—143 eine als Muse rekonstruierte Wiener Korestatue, nach P. Arndt, Festschr. für Overbeck 96—101, der ebenfalls aus Knidos stammende schöne Korekopf der Glyptothek und nach Furtwängler, Ath. Mitt. XX 1895 358 f. eine kleine eleusinische Marmorgruppe, Kore auf Dem.'s Schoss darstellend, an. Aus dem V. und IV. Jh. stammen die Votivstatuen Demeters und Kores, welche aus einem unbekannten Heiligtum nach Venedig geschafft sind, Furtwängler, Abh. BaAW XXI 1898 277—315. Der von Cavvadias, *Fouilles de Lycosoura* dem Damophon *[1192$_5$]* zugeschriebene Demeterkopf ist nach Conze, Arch. Anz. VIII 1893 125 und Dörpfeld, Ath. Mitt. XVIII 1893 219—221 im II. oder I. Jh. v. Chr. entstanden.

d n I 15_{11}; Philod. *εὐσ.* 15; Diels, *Doxogr.* 548_{14}); Korn. *c.* 20; Aristid. *or.* 2 Ddf.; Myth. Vat. III 10. — Uebersicht über die Klassen der Kunstdenkm.: *Él. cér.* I 174—299 T. LIV—XC. — Bernoulli, Ueber die Minervenstatuen, Basel 1867; Clarac, *Musée de sculpt.* III 457—474b; Conze, Götter- u. Heroengest. 17 ff.; Fröhner, *Not. sc. ant.* 1875 139 ff. — Helbig, Wgm. S. 74 f. — Tassie-Raspe I 125—137; Babelon, *Catal.* 14_{17}—21_{30}. — Neuere Litteratur: E. Rückert, Dienst d. Ath., Hildburgh. 1829; G. Hermann, *De Graeca Minerva*, Leipz. 1837, Universitätsschr.; K. O. Müller bei Ersch und Gruber 1838 (Kl. Schr. II 134—242); Schwenck, Rh. M. VI 1839 279—291; Maury, *Hist. rel. Gr.* I 97—100; 292 f.; 424—433; Nägelsbach, Hom. Theol.[2] 410_{78} f.; H. J. Otto, Pallas Athene, Nordh. 1858; Bozanes, *ἡ καθ' Ὅμηρον Παλλὰς Ἀθήνη* I Halle, Diss. 1873; Voigt, Beitr. zur Myth. des Ares u. d. Ath., Leipz. St. IV 1881 227—315; Dümmler bei Pauly-Wissowa = Kl. Schr. II 18—124.

295. Athana (lakon. wie *Ἀσάνα* gesprochen), ionisch-attisch Athene, mit formaler Wucherung[1]) Athanaia (Athanaea[2])), Athanaa[3]), Athenaia, Athenaa, Athenā[4]) heisst wahrscheinlich 'ohne Muttermilch' oder 'ohne Mutterbrust'[5]). Der Namen könnte seiner Bildung nach aktive oder passive Bedeutung haben; in letzterem Sinn als die 'ungesäugte' hat ihn wohl der Mythos gefasst, der Athena aus dem Haupt ihres Vaters hervorspringen liess. Obwohl bei Homer nicht ausdrücklich bezeugt, ist dieser Mythos sicher nicht allein älter als die ältesten erhaltenen Litteraturdenkmäler[6]), sondern hat schon zur Zeit, da die ionischen Epen entstanden, überwiegende Geltung gehabt: die in ihm niedergelegte Deutung hat also, sofern nicht gewichtige Gründe auf eine andere führen, als überliefert zu gelten. Indessen gibt es neben der Sage, die Athena aus dem Haupte des Zeus hervorgehen lässt, Spuren von mehreren anderen über ihre Geburt, die schon deshalb ebenfalls sehr alt sein müssen, weil sie nicht entstehen konnten, nachdem jene zu allgemeiner Anerkennung gelangt war. Die Überlieferung, dass Brontes, der Kyklop, sie mit Metis gezeugt, welche später von Zeus verschlungen wird[7]), kann freilich in letzter Linie eine Variante der gemeinen Sage sein, mit der sie am Schluss ausgeglichen ist: ein Dichter mag den Zeus *μεγαβρόντης* in der Kurzform Brontes genannt, ein späterer diesen Namen dem Kyklopen

1) Usener, Göttern. 10.

2) Korinth. Vb., Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 33.

3) Alk. *fr.* 9.

4) Diese Form ist zwar seit dem Anfang des V. Jh.'s überliefert, wird aber erst im IV. Jh. herrschend, Meisterhans, Gramm. att. Inschr.[1] 50_{400}.

5) Vgl. *τιθήνη* u. Hsch. *θήνιον· γάλα. Οἱ μυστικώτερον* [**θεολογοῦντες*], die nach Athenag. *leg.* 17 S. 78 (vgl. auch 20 S. 94 Otto, wo Athela der Kore gleichgesetzt zu werden scheint; Isid. *et.* 8_{71}) die Athena *ἀθήλη, Ἀθηλᾶ* nannten, knüpfen wahrscheinlich an eine Ueberlieferung des VI. Jh.'s und diese wiederum an echte Mythen an, die die Bedeutung des Namens aussprachen. — Schwierigkeiten macht das *A*: **θάνα* wäre von *θη* (*dhei*, W. Schulze, Zs. f. vgl. Sprf. XXVII 1885 425) abgeleitet wie boiot. und elisch *εἰράνα* von *ϝρη* (Meister, Gr. Dial. I 69; II 33; vgl. Schröder, Pind. S. 19). — Eine Sammlung antiker Deutungen des N.'s gibt Korn. 20 S. 105 Os. Von neueren Etymologien seien erwähnt: Leo Meyer, Bem. zur ältesten Mytholog. 13 (vergleicht skr. *ádhi* 'über'); Fick, Personenn.[2] 437; Meister, Gr. Dial. II 290 (fasst mit J. Baunack, *Ἀθ.* als Adj. zu *Ἀτθίς* 'Seeland', als 'die attische'); M. Müller, *Contrib.* I 378; II 726 ff.

6) Aristarch scheint angenommen zu haben, dass Hsd. *Θ* 886 ff. aus *E* 875 herausgesponnen sei; vgl. Sch. *E* 880 BL; Lehrs, Arist.[3] 179. Aber ohne Frage spielt vielmehr die *Ilias* auf eine vorhandene Sage an, wie nach dem Vorgang von Nägelsbach, Hom. Theol.[3] 103; Welcker, Götterl. I 301 von den meisten Neueren angenommen wird: was andere (z. B. A. Christ, Schicks. u. Gotth. bei Hom. 11; vgl. 59) dagegen vorbringen, ist unerheblich. Die Geburt durch den Vater allein hebt vielleicht schon der Beinamen *ὀβριμοπάτρη* (*E* 747; *Θ* 391; *α* 101; *γ* 135; *ω* 540; Hsd. *Θ* 587; Solon *fr.* 4_3; Arstph. *ἱππ.* 1178; Qu. Sm. 3_{420}; Orph. *Lith.* 575; Prokl. *h* 7_3) hervor (*Ἀραχυνθιὰς εὐπατέρεια* nannte Rhianos bei StB. *Ἀρ.* 109_9 [S. 176 bei Mein., *An. Alex.*] die Göttin).

7) Sch. *Θ* 39 BLV.

gleichgesetzt haben[1]). Eine andere Sonderüberlieferung macht Athena zu einer Tochter des Pallas[2]). Allerdings bezieht sich diese Angabe auf die Pallas, die nicht ohne weiteres der Athena als ursprünglich gleich gesetzt werden darf; da aber jedenfalls sehr alte Ausgleichungen zwischen diesen beiden Göttinnen stattgefunden haben müssen, wie z. B. die arkadische Pallastochter Chryse[3]) beweist, die zu Athena Chryse oder Krisa gehört, so führt diese Angabe in eine sehr frühe Zeit hinauf, in der die spätere Sage von Athenas Geburt noch nicht anerkannt war. Noch bedeutsamer ist eine dritte, auf das arkadische Kleitor zurückzuführende Überlieferung, nach der Poseidon[4]) oder, wie man später in Ausgleichung mit der vulgären Sage sagte, Zeus[5]) die Göttin mit der Okeanide Koryphe zeugte. Dass diese Sage rationalistisch aus der Überlieferung von der Geburt aus dem Haupt des Zeus herausgesponnen sei[6]), ist höchst unwahrscheinlich: letztere ist doch nicht irrationaler als der Mythos, dass Athena mit dem Wagen durch Koryphe zur Welt gebracht wird. Vielmehr stammt der Namen Koryphe aus der Überlieferung des Heiligtums selbst; er gehört wahrscheinlich zu Namen wie Akria, Akrisia, Krisa[7]), Kranaia[8]), welche Athena wahrscheinlich als 'Kopfgöttin' bezeichnen. Was diese Namen wirklich bedeuteten, werden wir später (S. 1210) sehen: das aber ergibt sich aus der Legende von Kleitor unmittelbar, dass sie sich nicht auf die

---

[1]) Wahrscheinlich ist dies jedoch nicht. Wir finden Athena auch sonst mit den Kyklopen verbunden: Orph. *fr.* 92; 135. Zum Kyklopen Steropes vgl. die der Athena-Gorgo nächststehende, wahrscheinlich aus ihr hypostasierte (Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 278) Sterope von Tegea *[1204_1]*.

[2]) S. o. *[203_3 f.]*.

[3]) S. o. *[204_9]*.

[4]) *EM* 474_{32}.

[5]) Götterkatal. bei Cic. *n d* III 23_{49} *Minerva ... quarta, Iove nata et Coryphe, Oceani filia, quam Arcades Coriam* (vgl. Paus. VIII 21_4; arkadisches Fest *Κόρεια*, Schol. Pind. *O* 7_{153}; vgl. Immerwahr, Kulte u. Myth. Ark. S. 50: anders StB. 374_{12} *Κόριον· τόπος ἐν Κρήτῃ ... καὶ Ἀθηνᾶς ἱερὸν Κορησίας· ταῦτα δὲ ἀπὸ τοῦ κόρη γέγονεν ...*) *nominant et quadrigarum inventricem ferunt.* Aehnlich Klem. Alex. *protr.* II 28 S. 24 Po.; Arnob. 4_{14}. Vgl. Michaelis, *De orig. indic. deor.* 14 f. — Ath. Koryphasia (nach Koryphasion in Elis) nennt Paus. IV 36_2; vgl. Leon. *AP* VI 129_3.

[6]) Wie Schoemann, *Op.* II 163 u. aa. meinen.

[7]) S. o. *[182_3]*; vgl. Perdrizet, *Rev. arch.* XXIX 1896^2 85—90.

[8]) S. o. *[95_2]*. Der N. kommt nicht von *κράνος* 'Helmbusch' (so z. B. Gerhard, Gr. Myth. § 253_3h; Welcker, Götterl. II 294_7), sondern ebenso wie Kranai — so hiess nach der Inschr. bei P. Paris, *Élatée* S. 247 no. 57_{19} die Stätte des Tempels —, entweder von *κρᾱνᾱ* 'Quelle' oder von *κρᾱνᾱ* (Hsch. *s v*) ‚Kopf'. Für ersteres hat sich schliesslich Paris, *Élat.* S. 86 entschieden, indem er *Κρᾱναία* als Göttin von *Κρᾶναι* 'Quellen' fasst. Aber wahrscheinlich hängt *Κρᾱναία*, *Κρᾱνάα* mit *Κρᾱναός* zusammen; denn wenn dieser in einer Sage als V. der Atthis galt, die von Hephaistos den Erichthonios geboren habe (Apd. 3_{187}), so werden wir ihn nicht mit Pott, Zs. f. vgl. Sprf. IX 1860 401—404 als Personifikation der ursprünglichen Unfruchtbarkeit Attikas, vielmehr als aus legendarischen Ueberlieferungen herausgesponnen betrachten und annehmen, dass die Gottesgestalt, nach der er heisst, dem Kreise der Burgathena angehört; eben darauf führt die Sage, dass er im Streit der Göttin mit Poseidon zu ihren Gunsten entschieden habe (Apd. 3_{179}). Offenbar hängt es damit zusammen, dass die Einwohner Attikas Kranaer (Hdt. 8_{44}; Arstph. *ὄρν.* 123; Str. IX 1_{18} S. 397) oder Söhne des Kranaos (Aisch. *Eum.* 1011), Athen (Arstph. *Ach.* 75) *Κραναὰ πόλις*, die Burg (Arstph. *Lys.* 481) *Κραναά*, Athen (Pind. *O* 7_{82}) *Κρανααί* hiess (vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Arist. u. Ath. II 126). Der N. ist im Altertum als 'felsig' gedeutet worden; aber es ist wenig glaublich, dass nach einem derartigen Attribut in offenbar sehr alter Zeit (vgl. den Geschlechtskult der *Χαρίδαι*, Hsch. *s v*, Töpffer, AG 307 f.; eine 'Phyle' *Κραναΐς* [?] nennt Poll. 8_{109}) ein Heros frei erfunden sei. Kranaos hatte ein Grabmal in Lamptrai (Paus. I 31_3; vgl. u. *[1211 zu 1210_5]* und über die Fackel im Athenakult Welcker, Götterl. I 310; Decharme, *Myth. de la Gr. ant.* 75); also stammt er wohl aus der Ueberlieferung eines Athenakultes dieses Demos; wahrscheinlich nach diesem Kultnamen haben die Athener auch ihre Burg *Κραναή* genannt, und erst als die Beziehung verschollen war, ist der K. Kranaos erfunden oder auch

Geburt aus dem Haupt des Vaters bezogen haben könne, dass also diese erst nachträglich hinzugedichtet ist. Die Deutung, die gleichzeitig dem Namen Athena gegeben wurde, erscheint unter diesen Umständen in einem ungünstigen Licht. In der That lassen es die parallelen Mythengestalten nicht zweifelhaft erscheinen, dass der Namen Athene ursprünglich nicht wie in dem Mythos von der Geburt aus dem Kopfe des Zeus passiv, sondern als 'nicht säugend' verstanden wurde[1]). Ein offenbares Gegenstück zu Athena sind die anderen Schlachtenjungfrauen, die Amazones[2]): von diesen hat die Sage nie etwas wie die Geburt durch den Vater erzählt, sie hat vielmehr den Namen so gedeutet, dass die Jungfrauen selbst keine Brüste haben, also nicht säugen können. — Die 'Nichtsäugenden' sind das Widerspiel zu den himmlischen 'Säugenden' der Regenzauberlegenden. Wie jene sich in Liebe mit ihrem göttlichen Säugling vereinigen, so wird auch die ihm feindliche 'Nichtsäugerin' mit ihm verbunden, aber in gewaltsamem Liebeskampf nach heftiger Gegenwehr, die sich im Wettersturm zu erkennen gibt. Athena ist eine Parallelgestalt zu Hera, die ebenfalls im Grollen des Gewitters gegen den sie verfolgenden Sturmdämon sich zu wehren schien[3]). Dass auch Athena in diesem Kampf erlag, wird durch die zahlreichen Parallelsagen dieses Typus nicht unbedingt als ursprünglich verbürgt, obwohl es schon in der boiotischen Kultur mehrere Legenden-

---

κρανααὶ Ἀθῆναι als das 'felsige' Ath. gedeutet worden. Nach derselben Göttin heisst dann die später der attischen Insel Helena (Eur. *Hel.* 1674; Str. IX 2_{22} S. 399 u. s. w.) oder einer Insel beim lakonischen Gythion (Paus. III 22_1; StB. *Κραν.* 381_3; Athenakult das., Head *h n* 365) gleichgesetzte *νῆσος Κρανάη,* wo Paris und Helena sich in Liebe vereinigten, ferner vielleicht Ithaka, dessen formelhaft gewordenes Beiwort *κραναός* allerdings schon im Epos selbst (z. B. *Γ* 201) auf die felsige Beschaffenheit bezogen wird, und endlich auch die phokische Kultstätte, die also *Κρᾶναι* oder *Κρᾰναί* hiess.

1) Es gibt allerdings Mythen, in denen Athena gerade umgekehrt säugende Göttin ist *[1206_2]*, und die von ihr hypostasierte Aerope spendet nach dem Willen ihres Buhlen Ares, der davon in Tegea Aphneios hiess, auch noch nach dem Tode dem Sohne Milch, Paus. VIII 44_8. Dies scheint eine der ursprünglichen Vorstellung von der Göttin widerstrebende, ziemlich früh eingedrungene, aber bald wieder ausgeschiedene Neuerung. — Dass der N. ursprünglich 'die Vielbrüstige' bedeutete, halte ich bei Athena so wenig für wahrscheinlich als bei Amazon.

2) Obwohl meist im Kreis der Artemis und des Dionysos stehend, erscheinen sie doch bisweilen auch neben Athena: in Libyen am tritonischen See sollen sie gehaust haben; das sagt zwar nur Dionysios (Diod. 3_{53}), und zwar von einem See im fernen Westen; aber von dem gln. See in Kyrenaika, wo sich so viele altboiotische Ueberlieferungen erhalten haben, muss die Sage alt sein; Hdt. 4_{189} oder seine Quelle gibt eine fabelhafte Beschreibung des Rituals, auf das sie sich bezieht. — *AL* I 860_1 f. heisst es von den *Amazonides: quas insula celsa Tritonis Hespera progenuit.*

3) S. o. *[1141 ff.]*. Nach Aristokl. *FHG* IV 330_4 hat Zeus Athena nach kretischer Sage aus der Wolke herausgeschlagen. So unwahrscheinlich es im allgemeinen ist, dass eine derartige späte vereinzelte und unkontrollierbare Notiz einen Rest ältesten Götterglaubens enthält, so scheint hier doch wirklich die altkretische Vorstellung, die Athena als Wettergöttin oder vielleicht geradezu als Blitz (vgl. ihre Hypostase Sterope [Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 250 ff. *[1204_1]*]) u. ihren V. Brontes als 'Donnerer' *[1194]* fasste, vorzuliegen. Deutlicher als bei Athena und den ihr verwandten Amazonen hat sich bei ihrem nordischen Gegenstück, den Valkyrjen (Mogk in Pauls Grundr. d. german. Phil. III 270), und bei der ursprünglich mit Athena ebenfalls wesensgleichen Gorgo *[837_3]* die Beziehung auf das Wetter erhalten; doch wird Athene selbst von vielen Neueren (z. B. Lauer, Syst. 320 ff.) als Wettergöttin gefasst und auch im Altertum öfters als *ἀήρ* gedeutet, z. B. von Diod. 1_{12}; Tz. *all. Hom.* *Υ* 111. Freilich gilt sie bei Aug. *c d* 7_{16} als *summus aer*, bei Philod. *εὐσ.* 16; Diels, *Doxogr.* 549_5; Eust. *Α* 402 ff. S. 124_{18} (vgl. *Α* 47 S. 40_{30}; *Α* 397 S. 123_{17}) als *αἰθήρ*, bei Porph. (Macrob. I 17_{70}) als *virtus solis*, und auch diese Deutungen scheinen mit einer alten Auffassung von Athena zusammenzustimmen. Die trotz Eitrem, *Vidensk. skr.* II 1902 74 wahrscheinlich Athena nahestehende, jedenfalls mit ihr

formen gab, die diesen Schluss des Kampfes berichteten[1]); aber von dem Liebeskampf selbst haben sich, obwohl dieser Zug in dem durch die Kunst festgestellten Bild ganz ausgemerzt ist, abseits von den später herrschenden Vorstellungen deutliche Spuren erhalten. Jener Pallas, den eine altboiotische Legende zum Vater der Göttin machte, sollte von seiner Tochter Pallas getötet sein, als er ihr Gewalt anthun wollte. Dass in dieser Sagenform der Vater die eigene Tochter überwältigt, während Zeus, der in so vielen Wendungen dieses Legendentypus den Liebeskampf mit der Wetterjungfrau kämpft, in der späteren Mythologie als Vater Athenas feststeht, ist ein schwerlich bloss zufälliges Zusammentreffen: wahrscheinlich gehört der Kampf des Vaters mit der wehrhaften Tochter zu den ältesten Bestandteilen dieser Mythenklasse. Insbesondere scheint dieser Zug in solchen Fassungen des Mythos vorzukommen, die Athena mit Poseidon paaren[2]).

Als Wettergöttin erscheint Athena bisweilen noch in der Heldensage[3]); ist dies auch natürlich kein sicheres Zeichen für ihre ursprüngliche Funktion, so verdient es doch Beachtung, zumal sich auch im Kultus vielfache Spuren dieses Teiles ihrer Wirksamkeit erhalten haben. Die Hauptpunkte sind schon früher erwähnt[4]); aber auf ein paar Einzelheiten, die erst in diesem Zusammenhang ganz verständlich werden, muss hier noch einmal eingegangen werden. Erstens ist die Olive der Athena, in deren Dienst sie freilich sehr früh eine andere Bedeutung erhielt[5]), ur-

---

ausgeglichene (Athenag. 1 S. 4 Otto; Suid. *Ἀγλ.*) Aglauros heisst nach der strahlenden Luft (die Nebenform Agraulos ist volksetymologisch an einen N. des Pan angelehnt, zu dessen Flöte die Tauschwestern nach alter Sage [Milchhöfer, Ath. Mitt. V 1880 213 f.] tanzen [Eur. *Ion* 504 ff.]). Die Sturm- und Wettergöttin konnte demnach auch als Göttin der heiteren Ruhe betrachtet werden.

[1]) Der Sagenzug, dass Zeus sich mit Metis vereinigte *μεταβαλλούσῃ εἰς πολλὰς ἰδέας ὑπὲρ τοῦ μὴ συνελθεῖν* (Apd. 1_{20} u. aa.), ist sehr wahrscheinlich von der Tochter auf die Mutter übertragen. Die meisten Versionen dieser Art paaren Athena mit Poseidon *[A. 2]*: Gorgo, die mit diesem den Pegasos zeugt, ist eine Athena *[1201_1]*. Wie hier, so steht die Göttin in diesem Kreis überhaupt der Demeter Erinys nahe, namentlich als Onka (s. o. *[89_7 f.]*; über eine Grotteninschr. aus Neupaphos s. Hoffmann, Gr. Dial. I 56); in der Thetissage ist eine Hypostase Demeters mit dem männlichen Namensgenossen der Pallas gepaart.

[2]) Ueber Gestalten des Poseidonkreises, die um Athena warben, s. o. *[A. 1]*. Als V. der Göttin erscheint ausser Pallas, der dem Poseidon nahe steht, auch der Meergott selbst, so in der echten Sage von Koryphe *[1195_5]* und in der angeblich libyschen, in Wahrheit kyrenaiischen Fassung, Hdt. 4_{180}. Ein letzter Anklang an diesen alten Sagentypus hat sich in dem Katalog der Inceste erhalten (Hyg. *f.* 153): *Procris cum Erechtheo* (= Poseidon, s. o. *[25_{10}]*), *ex quo natus est Aglaurus* (gen. nach dem alten Athenakultn. *[1197 zu 1196_3]*). Der Zug von der Ueberwältigung der wehrhaften Wettergöttin ist jedoch frei in andere Mythenkreise übernommen: Gorge, die mit ihrem V. Oineus den Tydeus zeugt (Peis. bei Apd. 1_{75}; Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 258), und Hippodameia, die mit ihrem V. Oinomaos Incest übt (Hyg. *f.* 253; vgl. Apd. *ep.* 2_4; Luk. *Charid.* 19), heissen nach Bezeichnungen der mit Poseidon gepaarten Athena, aus deren Kreis beide aber sehr früh herausgetreten sein müssen; und vielleicht haben einige Versionen des alten Mythos von dem Liebeskampf zwischen Athena und Hephaistos diesen zugleich zum V. der Göttin gemacht, als welchen ihn der Götterkatalog (Cic. *d n* III 23_{59}; Alex. *protr.* II 28 S. 24 Po. u. s. w.) bezeichnet.

[3]) Sie sendet guten Fahrwind *[834_7]*, umhüllt Odysseus (*η* 14; *ν* 189) mit Wolken, ihn und seine Begleiter mit Nacht (*ψ* 372), erscheint der Nausikaa *ἀνέμου ὡς πνοιὴ* (*ζ* 20), erregt den Sturm, der die Flotte der Achaier vernichtet, und zerschmettert Aias' Schiff mit dem Blitz *[699_2]*. Sie weiss die Schlüssel zum Gemach des Zeus, wo die Blitze liegen (Aisch. *Eum.* 827), blitzschleudernd stellen sie Mzz. (z. B. von Athen, Head *h n* 325; anderes bei Welcker, Götterl. II 281) dar.

[4]) S. o. *[S. 628_2; 659_{11}; 821_2; 823_3; 834_{16}; 844_1; $_5$]*. Manches andere, darunter aber auch Unsicheres hat Fr. Lenormant, *Gaz. arch.* VI 1880 183 gesammelt.

[5]) Die Olive ist der Lebens- und Schicksalsbaum *[879 ff.]*, und zwar gilt dies ins-

sprünglich vielleicht als der Wettergöttin heilig gewesen. Von der Bedeutung dieses Baumes im Wetterzauber haben sich allerdings sichere Spuren aus dem klassischen Altertum nicht erhalten; da sich solche aber sowohl im Morgenland wie im heutigen Südeuropa[1]) finden, so liegt hier wohl eine Lücke der Überlieferung vor. Zweitens wurde Athena wahrscheinlich früh in die Legenden verflochten, welche den Waffentanz erklären sollten[2]): hat dieser später auch allgemeine apotropäische Bedeutung gehabt, so ist doch die Abwehr der Wettergeister wahrscheinlich sein ursprünglicher Zweck gewesen. Drittens lässt sich das sowohl durch poetische Beinamen[3]) und Kultbezeichnungen[4]) als auch in

---

besondere auch von den der Athena heiligen Oelbäumen, ja diese Göttin heisst selbst wie die Schicksalsoliven *Μορία*, Niket. *ἐπ. θεῶν* Studemund, *An. var.* 269_1. Das ist uralt; die Vorstellung ist nicht allein auf das Palladion übertragen, dessen schicksalsvolle Bedeutung nicht (mit Lobeck, *Agl.* 282) deshalb als jung betrachtet werden darf, weil *Ilias* und *Odyssee* sie nicht kennen, sondern findet sich auch bei Gorgo, deren Locke — sie ist nicht, wie ihre Arme (Apd. 2_{40}) ehern zu denken, was nur durch unnötige Textänderung bei Apd. 2_{144} herzustellen ist (Roscher, Gorg. u. Verw. 81) — nicht natursymbolische Bedeutung hat (Roscher a. a. O. 83 erinnert an Aisch. *Prom.* 1044 *πυρὸς βόστρυχος*), sondern aus der vorausgesetzten Schicksalskraft des Haares *[882_3 f.]* zu erklären ist. (Auch das Grab mit Medusa's Hügel auf dem Markt in Argos [Paus. II 21_5] wird — wenn das nicht müssige Erfindung ist — ursprünglich ein *ἔρυμα*, ein Unterpfand der Sicherheit der Stadt gewesen sein). Athenas Schicksalsbedeutung ist also älter als ihre Sonderung von Medusa, die doch früh eintrat. — Wie ihr Oelbaum war Athena insbesondere für den Untergang der Städte verhängnisvoll. So nahe sich dies mit der Bedeutung der Athena für die Eroberung der Städte *[1199_4]* berührt, ist es schwerlich der Ausgangspunkt für diese Vorstellungskette; vielmehr wird Athena durch ihre Beziehung zur Olive Göttin des Schicksals und vielleicht der Geburt (*Ἀθ. Γενετυλίς*, Niket. *ἐπ. θ.* bei Westermann, *Myth. Gr.* 355; Studemund, *An. v.* 269; 282) geworden oder, wie man richtiger sagen muss, in dem bei der Geburt vorgenommene Schicksalszauber angerufen worden sein. — *Εὐώδιν Ἀθήνη*, die Bezeichnung des Oelbaums bei Nonn. *D* 15_{112} ist vielleicht ein alter formelhafter Ausdruck, der sich ursprünglich auf solchen Zauber bezogen haben könnte.

[1]) S. o. *[787_{11}]*.

[2]) Es ist dies allerdings nur in der orphischen Litteratur (Lobeck, *Agl.* I 541; *fr.* 134 f.) und bei Epich. (*fr.* 75 K.), also bei Schriftstellern überliefert, welche zwar alt, aber doch als willkürliche Mythenneuerer im allgemeinen keine ausreichenden Zeugen für die alte Mythologie sind; hier jedoch ist ein Grund für die Neuerung nicht abzusehen, auch stützen sich beide Zeugnisse gegenseitig. Denn sie scheinen von einander unabhängig: Epich. nennt die Dioskuren (vgl. über diese Verbindung auch Wide, *Sacra Troez.* 17 f.), Orph. die Kureten.

[3]) *ὀβριμοδερκής*, Bakchyl. 15 $(16)_{20}$; Theokr. 20_{25}, *ὄμματά μοι γλαυκᾶς χαροπώτερα πολλὸν Ἀθάνας.* — Wie hier ist im Altertum überwiegend, und zwar gewiss mit Recht, in diesem Sinn auch das Epitheton *γλαυκῶπις* (*B* 172; 279; 446; *Δ* 439; *E* 29; 133; *K* 482; 553; *X* 446; *α* 319; 364; *β* 399; 420; *γ* 135; *ε* 437; *ζ* 24; 41; *η* 78; *λ* 626; *ο* 9; 292; *π* 451; *τ* 604; *φ* 358; *ω* 516; 518; 541; Hom. *h* 4_{94}; Orph. *h* 32_{14} u. s. w.), das nach O. Müller, Kl. Schr. II 210 der ilischen Athena (von Sigeion vgl. Alk. *fr.* 32) zukam, gedeutet worden; vgl. Korn. 20 S. 107 *οἱ δὲ δράκοντες καὶ ἡ γλαὺξ διὰ τὸ ἐμφερὲς τῶν ὀμμάτων ἀνατίθενται ταύτῃ, γλαυκώπιδι οὔσῃ*; was dieser (S. 106) daneben für möglich hält *διὰ τὸ τὸν αἰθέρα γλαυκὸν εἶναι*, kommt nicht in Betracht, ebensowenig die Vermutung Neuerer (s. z. B. Hildebrandt, Philol. XLVI 1888 201—209), dass *γλαυκῶπις* die Göttin der 'lichten Flut' sei. Die Composita mit *-ωπ* bedeuten 'Auge' (Wackernagel, Dehnungsgesetz 53); begriffsverwandt ist ursprünglich die Bezeichnung *γοργῶπις* 'Schreckauge' *[1200_4]*, aus der sich eine eigene Gestalt, die Gorgo, entwickelt hat: auch Gorgos schreckliches Auge wird oft hervorgehoben; *βλοσυρῶπις, δεινὸν δερκομένη* heisst sie *Λ* 36 f., furchtbar schreitet Hektor durch die Reihen *Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων*, *Θ* 349; vgl. Eur. *Ἡρ. μ.* 980 *ἀγριωπὸν ὄμμα Γοργόνος*; *EM γοργός* 238_{11}; Roscher, Gorg. 74. Nicht mit Unrecht vergleicht man Gorgo einer Personifikation des bösen Blicks. Später schrieb man ihr aber Verursachung von Augenschmerzen zu; man sagte (Marc. Burdig., Grimm, Abh. BAW 1847 440_{17}) *Os Gorgonis basio*, wenn etwas ins Auge geflogen war. Auch Athenas Anblick blendet (vgl. die Geschichte von Metellus, Schol. Iuven. 3_{138}; Parallelen bei Radermacher, Festschr. f. Gomp. 201). — Im Gegensatz dazu dichtete man von Ath.s schönen Augen (z. B. Soph. *OT* 187; Kallim. *h* 5_{17}).

[4]) Ueber die argivische Oxyderkes (er-

Mythen[1]) hervorgehobene scharfe Auge der Göttin passend mit der weit verbreiteten Vorstellung einäugiger Wetterdämonen[2]) vergleichen; denn wenn auch von Athena kyklopenhafte Bildung nicht bezeugt ist, so scheint sie eine früh überwundene Vorstellung ihr doch zugeschrieben zu haben[3]). Endlich muss Athena im Windzauber mit dem Lederschlauch und der Flöte[4]) angerufen sein: hieran knüpft die Sage von der Erfindung dieses Instrumentes durch Athena und Marsyas[5]) an. Da der Mythos von der

---

richtet, weil sie dem Diomedes *τὴν ἀχλὺν ἀφεῖλε τῶν ὀφθαλμῶν*; vgl. die epidaurische [Athena] Oxyderka, *CIGP* I 1074) und die spartanische Optiletis (von *ὀπτίλος*, Fick, Vergleich. Wörterb. I⁴ 13; Lobeck, *Pathol. prol.* 119, liest *Ὀπτιλῖτις*; *Ὀπτιλλέτις* scheint bei Plut. *apopth. Lac. Lyk.* 7 überliefert; über die Bildung vgl. Kretschmer in Zs. f. vgl. Sprf. XXX 1889 585) oder *Ὀφθαλμῖτις* s. o. *[157_{17}; 952_{11}]*; über *Ἐριῶπις* s. o. *[613_5]*.

[1]) Z. B. in der Sage von der Abwendung oder Schliessung der Augen; Lykophr. 361; 988; Str. V 1 1_{14} S. 264; s. o. *[693]*). Vgl. auch *A* 200 *δεινὼ δέ οἱ ὄσσε φάανθεν*; Roscher, Gorg. u. Verw. 72 f.

[2]) S. o. *[413_2]*.

[3]) Vgl. das unten *[1217_6]* über den dreiäugigen Zeus Bemerkte.

[4]) Vgl. o. *[798_3 f.]*. Der Eselsknochen ist in der Athenasage durch den Knochen des Hirsches, der für den Sturmzauber auch sonst wichtig ist *[839 f.]*, ersetzt (Kallim. *h* 3_{244}; Hyg. *f.* 165; wie der sturmabwehrenden Artemis wurde im syrischen Laodikeia der 'Athena' in Ersatz eines alten Jungfrauenopfers ein Hirsch geopfert, Euseb. *Κωνστ. τριακ.* 13 S. 238_{29}), und in der nächstverwandten Tritonsage tritt für die Flöte die Muschel *[279_4]* ein, welche, wenn Triton sie bläst, die Stürme erregt oder beruhigt (Ov. *M* 1_{333}; Luc. *Ph.* 349 u. aa.); das Eselfell ist hier wahrscheinlich durch eine Fischhaut ersetzt, ursprünglich wohl durch das Fell der Robbe, eines ebenfalls als Träger des Sturmdämons geltenden Tieres. Als Erfindung der Göttin wird ihr die Flöte geweiht (*AP* VI 151_1; 195_3). Ebenso wird ihr die Trompete dargebracht (*AP* VI 46_2; 159_2; 194), die sie ebenfalls erfunden haben soll (*EM σάλπ.* 708_2; Sch. Townl. *Σ* 219; auch in der Quelle von Paus. II 21_3 muss diese Angabe gestanden haben) und nach der sie in Argos (Paus. II 21_3) und vielleicht auch sonst *Σάλπιγξ* hiess (Lykophr. 915; 986; Luk. *Okyp.* 79). Dieser Kult muss sehr alt sein. Die Stiftungslegende ist uns zwar nur in Formen erhalten, die auf die lydische Heraklessage zurückgehen: es sind drei Varianten, von denen die erste an Hegeleos, den S. des Tyrsenos, des S. des Herakles von einer Lyderin (Paus. a. a. O.), die zweite (Sch. Townl. *Σ* 219) an Herakles' und Omphales S. Mēlas, die dritte an Archondas (Sch. Soph. *Ai.* 14) anknüpft; von diesen drei verschiedenen Sagenformen sind aber mindestens zwei Umformungen einer altargivischen Ueberlieferung. Mēlas, dessen N. zu ändern kein genügender Grund vorliegt, vertritt die malischen Bundesgenossen der Herakleiden, Hegeleos' N. ist aus dem des Sohnes von Temenos Agelaos (Apd. 2_{179}; Skymn. 533) geschöpft. Dieser Agelaos ist offenbar von dem andern S. des Temenos, Archelaos *[219_{10}]* nicht zu trennen (dieselbe Doppelbenennung ist bei dem Sklaven, dem Priamos den Paris zum Aussetzen übergibt, überliefert; vgl. Tz. *L* 138 mit Apd. 3_{149}), und es ist wenigstens möglich, dass der N. Archondas eine freie Nachbildung des N.'s Archelaos ist. Jedenfalls kommen wir für die beiden andern Sagenformen auf eine altargivische Ueberlieferung, die in der Zeit des Kroisos umgearbeitet und durch diese jüngere Form verdrängt ist. Es ist eine sehr kühne, aber wahrscheinlich richtige Vermutung von Klausen, Aen. u. Pen. II 693, dass in der ursprünglichen Sage die Herakleiden die Mauern von Argos bei und durch Trompetenschall brachen. Dies Motiv ist, wie Ios. 6_4 ff. zeigt, sehr alt, und es kann kaum bezweifelt werden, dass man einst bei Stadtbelagerungen solchen Zauber mit Trompeten wirklich vornahm. Aber das ist wahrscheinlich sekundär; da Tritons *[s. o.]* und Pans (Korn. 27 S. 150) Blasen auf den Wind bezogen und auch später noch Windgötter trompetend (Conze, *Ps. imag.* 20; Furtwängler, Interm. 89_1) dargestellt wurden, so war die ursprüngliche Vorstellung wohl, dass durch das Blasen der Zaubertrompete ein solcher Sturm erregt werden könne, dass davon die Mauern umfielen. Wahrscheinlich von dieser Seite her ist Athena die Göttin geworden, die die Festigkeit der Mauern verbürgt, was bei der aus ihr hypostasierten Gorgo haften geblieben ist.

[5]) Melanipp. *fr.* 2 B (Athen. XIV 7 616e); Bion 5_7; Ov. *M* 6_{384}; *F* 6_{696}; Apd. 1_{24}; Palaiph. 48; Korn. 20 S. 112 Os.; Plut. *coh. ira* 6; *Alk.* 2; vgl. Jatta, *Ann. d. i.* LI 1879 24—38; anderes o. *[278_9 f.]*. Schon bei Epicharm. *fr.* 75 K. spielt Athena für die Dioskuren zum Waffentanz auf der Flöte. Die spätere Sage, dass Athena die Flöte weggeworfen habe, ist die Erfindung eines attischen Dichters, die vielleicht eine politische Spitze gegen Boiotien enthielt (Michaelis, *Ann. d. i.* XXX 1858 306), aber Marsyas ist in der Sage wahrscheinlich ursprünglich. Mit

Schindung des letzteren in seiner ursprünglichen legendaren Gestalt höchst wahrscheinlich den Zauber mit der abgezogenen Tierhaut erklären sollte, so wird auch der spätere Mythos von der Schindung des Giganten Pallas durch Athene[1]) — eine Variante zu dem von der Überwindung des Pallas durch seine Tochter — aus dem Ritual mit der Haut herausgesponnen sein. Die Tiere, aus deren Haut die zum Zauber verwendeten Säcke hergestellt wurden, galten als Fetische, als Träger des Sturmdämons: deshalb wurde von diesem selbst erzählt, dass er geschunden sei. Es ist dies ganz derselbe Vorstellungsübergang, den wir in Tanagra finden, wo die im Tempel aufbewahrte Haut als die des Wetterdämons Triton galt. — Die im Waffenschmuck durch die Lüfte fahrende Wettergöttin erschien dem Seefahrer und dem Landmann als die 'Furchtbare': wahrscheinlich ist dies der Ausgangspunkt für diejenige Vorstellung, nach der Athena auch später noch die 'Erschreckende'[2]), die 'furchtbar Leuchtende'[3]) oder 'Schreckauge'[4]) heisst, und panisches Entsetzen[5]) und Wahnsinn[6]) verbreiten soll. Der lähmende Schrecken, den sie erregt, wurde dichterisch, wie es scheint, einer Versteinerung verglichen[7]): das ist der Ursprung der Sage von der

---

der Erfindung der Pfeife wird von den meisten Neueren der N. der boiotischen Athena Bombylia (Lykophr. 786; vgl. Sch.; Hsch. *s v.*), nach der auch eine boiotische Quelle hiess (Hsch. *s v*), in Zusammenhang gebracht; vgl. *βομβ-αύλιος*. Das ist aber zw.

[1]) Apd. 1_{37}; vgl. Myth. Vat. I 124; III 10_{1}.

[2]) *δεινή*, E 839; *η* 41; Hsd. *Θ* 924; Hom. *h* 11_{2}; Soph. *Ai.* 952; Arstph. *νεφ.* 967; Qu. Sm. 3_{420}; Niket. *ἐπ. θεῶν* Westermann, *Myth. Gr.* 355; Studemund, *Anecd. var.* 269; 282.

[3]) *γοργοφόνα* (Kurzform zu *γοργοφάεσσα*), Eur. *Ion* 1478; *γοργοφόνος*, Orph. *h* 32_{8}.

[4]) *γοργῶπις*, Soph. *Ai.* 450; *fr.* 760_{2}; Kaibel, *Ep.* 1046_{54}; vgl. *Γοργώ*, Eur. *Hel.* 1315 (die Stelle ist verstümmelt). — *Γοργάς*, Lykophr. 1349, ist von einigen antiken Auslegern und in neuerer Zeit von v. Holzinger und Ciaceri auf Hera (wegen des Heraions am gorgonischen See?) bezogen worden.

[5]) Athena *λαοσσόος* (dies Attribut erhalten allerdings auch Eris, Ares, Apollon, Hermes, Krah, Phil. XVII 1861 215), *N* 128; *χ* 210; Korn. 20 S. 108; Niket. *ἐπ. θεῶν* Westerm., *Myth. Gr.* 355; Studem., *Anecd. var.* 269; 282; *φοβεσιστράτη*, Arstph. *ἱππ.* 1177. Um die Troer zu schrecken, verursacht Athena (bei der Laokoonepisode) ein Erdbeben, Qu. Sm. 12_{397}.

[6]) Sie macht z. B. die Kekropiden (Hyg. *f.* 166; *p a* 2_{13} S. 47_{19} Bu.) und Aias (Soph. *Ai.* 59 u. o.; Qu. Sm. 5_{360} u. aa.) wahnsinnig. Allgemein sagt Orph. *h* 32_{6} *οἰστροῦσα βροτῶν ψυχὰς μανίῃσι.* — Nach dem Glauben der Bürger von Pellene (Plut. *Ar.* 32; vgl. O. Müller, Kl. Schr. II 182) kann niemand den Anblick ihres Athenabildes ertragen; vgl. o. *[1198_{3}]*.

[7]) Dieser naheliegende und wie vielen Sprachen auch der griechischen geläufige Vergleich, den nicht allein Spätere wie Platon *symp.* 20 S. 198c; Xenoph. *symp.* 4_{24}, sondern schon jene alten Griechen in dem Mythos fanden, die das Gorgoneion, um die Feinde zu schrecken, auf Schilden oder Mauern darstellten *[902_{3}]*, ist sehr wahrscheinlich ursprünglich. Was die vergleichende Mythologie für die Regel hielt, ist hier wirklich eingetreten: das Gleichnis ist zum Mythos geworden. Aber wie in den nicht sehr zahlreichen anderen Fällen dieser Art lagen auch hier besondere Veranlassungen vor. Zunächst ist die Versteinerung ein uralter Märchenzug (Rohde, Griech. Rom. 173_{2}), der sich an zahlreichen Stellen lokalisiert hat, wo seltsame Felsformationen oder auch alte Kultlegenden das Aufkommen solcher Vorstellungen begünstigten, z. B. auf dem Sipylos (Niobe, *Ω* 617; Soph. *El.* 150 f.; *Ant.* 825; Ov. *M* 6_{303} ff.; Apd. 3_{47}; Hyg. *f.* 9; myth. Vat. II 71; vgl. o. *[84_{13}; 277_{14}]*), in Korkyra (Phaiakenschiff, s. o. *[712_{1}]*) und bei Antiocheia (Giganten, Paus. Damask. *FHG* IV 469b). Solche wunderbar gestalteten Felsen fanden sich besonders in Tropfsteinhöhlen, die nach dem Glauben der Alten zu Hadeseingängen führten: dies (Rückert, Dienst d. Ath. 47) und vielleicht die Erscheinung der Totenstarre mussten die Vorstellung begünstigen, dass Unterweltsdämonen die Macht hätten zu versteinern, wie noch heute ein auf Zakynthos erzähltes Märchen von versteinerten Menschen im Garten des Charos spricht (B. Schmidt, Griech. Märch., Leipz. 1877 S. 116); seitdem die Gorgonen als chthonische Wesen betrachtet wurden, war dies ein zweiter Grund, den Zug der Versteinerung bei ihnen zu fixieren. Noch älter ist vielleicht ein drittes Motiv, der Glaube, dass aus der Sturmwolke Steine

versteinernden Wirkung des Gorgohauptes, das Athena trägt, das aber ohne Frage ursprünglich ihr eigenes Haupt ist[1]), das furchtbar blickend am Himmel erscheint und das von dem Sonnengott abgeschlagen wird. Später ist das Gorgoneion und die Gorgolocke ein allgemeines Apotropaion[2]), und zwar insbesondere (weil die Göttin 'Schüttlerin' ebenso wie ihr gewöhnlicher Kultgenosse Poseidon die Standhaftigkeit der Mauern zu verbürgen schien) wie das Palladion ein Schutzmittel für die Sicherheit der Stadtmauern geworden[3]); aber älter ist Gorgo im Sturmzauber[4]), und gewiss ist sie sehr früh mit dem Sturmfell, der Aigis, im Kultus zusammen verwendet worden[5]). Noch später, aber jedenfalls in der Blütezeit der

---

niederfallen. — Aglauros, die eigentlich eine Athena ist *[1196_{8}]*, erstarrt (Ov. *M* 2_{827}; an Steinigung [Eitrem, *Vidensk. skr.* II 1902 73] ist wohl nicht zu denken): dies scheint auf die gute Wettergöttin übertragen von der bösen; der umgeformte Mythos lässt sie dann leiden, was sie in dem alten verübt hatte.

[1]) In neuerer Zeit sind verschiedene Versuche gemacht worden, Athena, die schon in der *Ilias* (E 741, gewiss nicht interpoliert) und auf archaischen Kww. die später (Eur. *fr.* 351_{2}; 360_{46} u. s. w.; vgl. Bakchyl. 15_{2}) oft als golden bezeichnete Gorgo trägt, von dem durch Perseus getöteten Scheusal zu trennen; vgl. Hildebrandt, *Comment. philol. Ribb.* 247; Voigt, Leipz. St. IV 1881 270; v. Wilamowitz-Möllendorff, Herakl.[2] zu v. 882; Farnell, *Cults of Gr. st.* I 287. Scheinbar liegt ja die apotropäische Wirkung von Athenas Gorgoneion, der Natursymbolik des Perseusmythos ganz fern; indessen sind auch andere Schreckdämonen apotropäisch verwendet worden *[S. 902]*, und wenn Himer. *or.* 23_{18} sich beklagt, dass Athena *τὴν Γοργόνα κατὰ τοῦ δαίμονος* (d. h. zur Abwehr des Todes) *ὑπὲρ σοῦ, παιδίον,* (d. h. für Rufinus) *οὐκ ἔσεισε*, so sehen wir hier einmal gerade bei der Gorgo die sonst meist nur zu erschliessende Grundvorstellung klar ausgesprochen. Trotzdem könnte natürlich ein Dichter ebensowohl zwei ursprünglich nur durch den Namengleichklang verbundene Wesen nachträglich in Beziehung gesetzt, wie ein einzelnes zerspalten haben; dass aber in diesem Fall das letztere geschehen ist, zeigen die Gorgo Stheino (Hsd. Θ 276), die von Athena Stheneia *[1157_{3}]* nicht zu trennen ist, ferner die Mythen, welche Athena wie Gorgo mit Poseidon paarten, sowie die Entstehungsgeschichte des Mythos von Athenas Geburt *[1210 f.]*, vor allem aber der sonst unbegreifliche Zusammenhang der Gorgonen mit dem Sagenkreis, der sich an den N. Triton knüpft. Am tritonischen See hausten die Gorgonen nach Prokles von Karthago bei Paus. II 21_{5} f., was selbst, wenn Dionysios Skytobrachion seine Quelle gewesen sein sollte, sicher alt ist; nach Libyen versetzen die Gorgonen Hdt. 2_{91}; Eur. *Bakch.* 983; Iuven. 12_{4}; vgl. auch Sch. Pind. *P* 10_{72}, der zwei Lokalitäten der Sage, am erythraüschen Meer und in Libyen, nennt, und die von Roscher, Gorg. 27_{49} zitierten Quellen. Die Gorgonen am Triton kannte aber bereits die Quelle von Pind. *P* 12_{6}, welche die Erfindung der Flöte mit dem *θρασειᾶν Γοργόνων οὔλιος θρῆνος* verknüpfte: erstere Sage spielt eben am Triton. Die Verbindung der beiden Sagen ist demnach nicht durch die Heldensage geschaffen, sie ist aber auch wahrscheinlich nicht innerhalb der altboiotischen Kultur aus lokalen Rücksichten erfolgt. Ist wirklich — was nicht unmöglich ist — eine helikonische Ueberlieferung nach dem benachbarten Triton übertragen, so darf doch die Scheidung schwerlich so angesetzt werden, dass dem Helikon ausser Pegasos die Medusa und die Gorgonen, dem Triton aber nur Athena zugeschrieben wird, denn dann wäre die aus deutlichen Spuren zu erschliessende Athena Gorgo kaum begreiflich; eher wäre denkbar, dass Medusa durch jene Ausgleichung — die aber doch nur hypothetisch ist — zur Gorgo geworden sei. — Die Beziehung zwischen der Göttin und Gorgo tritt noch im späteren Mythos hervor: in Athenas Tempel macht sich Medusa mit Poseidon zu schaffen (Ov. *M* 4_{798} f.; myth. Vat. II 112), und wie es zu den ältesten, gewiss auf irgend eine verschollene Ritualvorstellung zurückgehenden Ueberlieferungen gehört, dass das echte Palladion die Augen bewegte *[1199_{1}]*, so sagt der späte, aber hier wahrscheinlich eine alte Volksvorstellung wiedergebende *Liber monstror.* 1_{38} (Haupt, *Ind. lect.*, Berl. 1863 13): *Gorgonem, quarum unam Perseus scuto vitreo defensus interfecit, quae absciso capite suos oculos vertisse fertur ut viva.* Sehr merkwürdig ist endlich, dass der Kopf Athenas im Zauber eine eigentümliche Rolle spielt (Zauberpap. 710 Denkschr. WAW XLII 1893 S. 44: *σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς.*

[2]) S. o. *[902_{3}]*.

[3]) S. o. *[1198 zu 1197_{5}]*.

[4]) S. o. *[837_{3}]*.

[5]) Die *Γοργείη κεφαλή* auf der Aigis

argivischen Kultur ist Athena von dem furchtbar blickenden Ungeheuer ganz getrennt und Überwinderin desselben[1]) oder Schützerin des Helden geworden, der es tötet; die Kurzform zu *Γοργοφάεσσα*, Gorgophone (S. 1200), die als die Gorgotöterin gedeutet werden konnte, gab den äusseren Anlass zu dieser Umdeutung. Das Epos hat diese Entwickelung zwar abgeschlossen, aber nicht herbeigeführt; schon in der boiotischen Kultur war die ursprünglich furchtbare Sturmgöttin, die man um gutes Wetter anflehte, als dessen Spenderin eine Göttin des klaren, freundlichen Himmels, eine Aithra oder Aglauros[2]), geworden. — Aber wenn auch alt, ist diese Auffassung von der Göttin doch nicht die ursprüngliche, vielmehr ist ihre Gestalt wie die Heras nach dem Bilde der philistaiischen Sturmgöttin geschaffen. Diese wurde in mehreren einander sehr ähnlichen Formen, die in Griechenland z. T. in der Gestalt der Athena wieder zusammengefallen sind, aus verschiedenen orientalischen Gemeinden zunächst in die kretische Kultur übernommen. Orientalische Mythen, aus denen die Namen Pallas und Athene entlehnt sein könnten, sind bisher nicht bekannt geworden, und es ist möglich, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich, dass diese Namen nicht Übersetzungen, sondern griechische Neuschöpfungen sind. Aber die Züge der ältesten griechischen Athena finden wir im Philisterland wieder. Die Göttin von Iope, die in dem griechischen Perseusmythos durch Andromeda wiedergegeben wird[3]), hat der später verschollenen Athena A(i)sia oder Hesione[4]) als Vorbild gedient: in der Legende, die diesem späteren Mythentypus zu Grunde liegt, erscheint die Sturmgöttin als eine der Jungfrauen, die in der Not des grausen Unwetters dem als Ungeheuer gedachten Dämon des Meersturms geopfert werden (S. 848); noch deutlicher ist diese Übertragung in der Aeropesage, die ebenfalls auf eine in den Athenakreis gehörige Legende zurückgeht (S. 659 f.). In anderen Mythenformen ist die Göttin dem in der Gestalt des Meerungeheuers auftretenden Sturmdämon, der in Asdod wahrscheinlich Dagon hiess (§ 296), angeähnelt; das ist das Vorbild für die zahlreichen griechischen Kultformen, in denen die Trita oder Tritogeneia oder Amphitrita (S. 1143 f.) neben Triton oder Apollon Delphinios oder Poseidon steht. In mehreren dieser Sagenformen ist die Paredros des im Meersturm wirkenden Dämons selbst Meergöttin geworden: als solche hiess sie Tochter des Okeanos, was bei mehreren aus ihr hypostasierten Gestalten haften geblieben ist. — Wieder eine andere Richtung erhielt die Göttin durch ihre Gleichsetzung mit derjenigen Form der phoinikischen Sturmgöttin, die der Stadt Gaza den Namen gegeben hat. Haben die Kreter auch das Götterpaar dieser Stadt durch Zeus und Hera wiedergegeben (S. 1122), so war die Assah doch auch der Athena, mit der sie später wahrscheinlich ausgeglichen ist, so nahe verwandt, dass man auch Athena zur Kultgenossin des Zeus machen konnte: sie ist auch

nennt *E* 741. Das Fehlen ältester Kunstdarstellungen dieser Art beweist nicht, dass die Verbindung beider freie Erfindung des Dichters oder gar (Furtwängler bei Roscher, ML I 1702_{12} ff.) eines Interpolators sei.

[1]) S. u. *[1210_5]*.

[2]) S. o. *[1196_8]*.

[3]) Die bildliche und litterarische Ueberlieferung ist o. *[169_1]* gesammelt. Seitdem hat Bethe, Arch. Jb. XI 1896 292—300 die euripideische Andromedasage auf einem Vb. nachzuweisen versucht; über ein pompejanisches Wb. s. *Not. degli sc.* 1897 S. 36.

[4]) S. o. *[90_{15} ff.]*.

später im Kult oft mit ihm verbunden, und gewiss hat schon der Dichter, der in kühner Umdeutung der Kultüberlieferung Athena aus dem Haupte des Vaters hervorgehen liess, die Paredrie beider Gottheiten vorgefunden.

So wahrscheinlich es aber auch ist, dass Athena einer ursprünglich im Sturmzauber angerufenen philistäischen Göttin entspricht, so ist doch auch sie — wie die meisten übrigen Gottesgestalten — in Griechenland schon während der ersten Periode mit der in einer bestimmten Naturerscheinung wirkenden Macht nicht mehr zusammengefallen. Es wurden auf sie andere Funktionen übertragen, die zwar z. T. nach der Denkweise jener Zeiten mit der ursprünglichen zusammenhängen, sodass diese daneben fortbestehen konnte, manchmal aber auch durch äussere lokale Bedingungen oder andere unberechenbare Umstände veranlasst waren und in diesem Fall ebenso die ursprüngliche Funktion verdunkeln mussten, wie sie ihrerseits durch sie unkenntlich gemacht wurden, sodass das Wesen der Gottheit überhaupt nicht mehr durch die Funktion, sondern durch die Persönlichkeit bestimmt wurde[1]). Die wichtigste Umgestaltung, die die Göttin während der Blütezeit der kretischen und boiotischen Kultur erfuhr, ist wieder durch die Übertragung chthonischer Vorstellungen[2]) erfolgt. Diese Modifikation des Bildes von der Göttin gehört ursprünglich zu der ersten der beiden soeben gekennzeichneten Arten der Umgestaltung; sie entsprach der allgemeinen Richtung der religiösen Entwickelung während dieser Zeit und konnte auf mancherlei Art herbeigeführt werden. Zwei Wege können wir noch jetzt bezeichnen. Erstens jagen nach den Anschauungen dieser Perioden, wie wir wissen, die verderblichen Dämonen der Unterwelt im Sturmwind durch die Lüfte; zweitens wurde der Blitzstein, den man im Wetterzauber verwendete und der frühe zu Athena in Beziehung getreten sein muss, als von einem chthonischen Wesen beseelt vorgestellt (S. 777). Hätte sich die Umgestaltung auf diese beiden Punkte beschränkt, so hätte die Göttin neben dieser neuen Wirksamkeit auch ihre ursprüngliche als Wettergöttin behalten mögen; nun wurden aber auf sie

[1]) Die Versuche, die in den bisher besprochenen Mythen so deutlich hervortretende Vorstellung der Wettergöttin auch in den übrigen Sagen wiederzufinden (vgl. z. B. Decharme, *Myth. de la Gr. ant.* 75 ff. und hinsichtlich des Erichthoniosmythos Schwenck, Rh. M. XII 1857 557), mussten deshalb zu Irrtümern führen.

[2]) Daher wird die Göttin in Koroneia mit Hades gepaart (vgl. Schwenck, Rh. M. XII 1857 551—560 u. o. *[77₁]*). Furtwängler, Mw. 114_1 bezieht darauf die Hundefellkappe der Athena Albani *[1221_2]* und erinnert daran, dass Athena *E* 845 sich im Kampfe mit Ares die Hadeskappe aufsetzt. Ihrer chthonischen Bedeutung entsprechend, hat Athena nicht allein die Schlange als Tempelhüterin *[808_7]*, sondern sie wird selbst als *δράκαινα* bezeichnet (Orph. *h* 32_{11}). Auf dem Wege von Sparta nach Arkadien wurde Athena Pareia verehrt (Paus. III 20_6); letzterer N. ist weder mit Gerhard, Gr. Myth. I S. 234_7 in *Ἀρεία* zu verändern noch mit Maass bei Wide, Lakon. Kulte 61 zu 60_9 als Femin. zu *Παρεύς* = *Παραστάτης* zu stellen, sondern auf die im ältesten Zauber *[o. 163; 232; 305]* und auch später noch (Demosth. 18_{260}; anderes bei Gerhard, Abh. BAW 1847 481_{24}) wichtige Schlange *παρεία* zu beziehen (Fick in Bezzenbergers Beitr. XXXVI 1902 319; O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 197_1 leitet davon den N. der Insel *Πάρος* her). Diese gehörte u. a. auch zu dem Kult, aus dessen Ueberlieferung die Gestalt der Helena stammt; es ist wohl kein Zufall, dass diese Heroine an manchen heiligen Stätten *[268_{16}; 269_8; 630_8; 638_8; 697_2]* mit der ihr so unähnlichen Göttin verbunden war. Gehört zu Helena auch Athena Eilenia (*EM s v* 298_{16}; Niket. *ἐπ. θεῶν*, Westermann, *Myth. Gr.* 355; Studemund, *Anecd. var.* I 269; 282) in der gln. italischen St., deren Tempel Philoktet gestiftet haben sollte (*EM* 298_{25} *Ελ.*)? — Eine Schlange bekämpft Ath.

auch mythische Züge von anderen chthonischen Wesen übertragen, die ursprünglich eine ganze abweichende Bedeutung gehabt hatten. Wo diese Zerstörung der ursprünglichen Vorstellung beginnt, ist natürlich nicht mit Sicherheit zu sagen. Wenn die Göttin nach einem später verschollenen, einst aber sehr verbreiteten Legendentypus, in dem Liebeskampfe mit Poseidon, wie Demeter Erinys die Gestalt einer Stute angenommen hat, so kann dies noch von der Sturmgöttin verstanden werden, obgleich Poseidon kein Wetterdämon war; schwerer ist dies schon, wenn die Gorgo von der erzwungenen Umarmung — wie Erinys den Ar(e)ion — das Ross Pegasos gebiert. Wenn nun aber vollends für Poseidon der Fluchdämon Ares eintritt — und dieser Gott muss in der boiotischen Kultur ebenso oft neben Athena[1]) gestanden haben wie neben den ihr wesensverwandten Amazonen —, so müssen entweder er oder die Göttin oder, was gewiss oft der Fall war, beide ihre ursprüngliche Bedeutung eingebüsst haben. Ebenso musste diese geschwunden sein, wenn man den Steinfetisch der Athena wie andere Steinfetische (S. 777 f.) zu Inkubationen verwendete. Bezeugt ist allerdings ein Schlaforakel im Athenakult nicht, und auch erschliessen lässt sich ein solches nur für Koroneia[2]) und Korinth[3]); aber wenn die Göttin im Epos Schlummer sendet[4]), so scheint dies an Kulte

---

auf einer Mz. von Karallis (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 451).

[1]) Wenn Hom. *h* 11_2 Athena als Kriegsgöttin neben Ares stellt, so beweist dies noch nichts für eine Kultverknüpfung, und diese braucht auch dem Kult der Athena Areia (Korn. 20 S. 113 Os.), der sich ausser in Athen *[37_2]* auch in Plataiai (Kultstatue des Pheidias, Paus. IX 4_1; vgl. Overbeck, Gr. Plast. I⁴ 347), Ephesos (Mzz. der Kaiserzeit, Head *h n* 498) und Pergamon (desgl., ebd. 463) findet, wenigstens nicht notwendig zu Grunde zu liegen. Aber Hypostasen Athenas sind folgende Geliebten des Ares: 1) Aglauros *[1196_3]*, Kekrops' T., die M. der Alkippe (vgl. Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 256 u. o. *[304_4]*); 2) Aerope, Kepheus' T., die M. des Aeropos (Paus. VIII 44_7; vgl. o. *[659 f.]*); 3) Triteia, Tritons T., Athenapriesterin, M. des Melanippos (Paus. VII 22_8; Voigt a. a. O. 254); 4) Astyoche (*B* 513; Paus. IX 37_7; s. o. *[305_5]* und u. *[1218_2]*); 5) Sterope, Atlas' T., M. des Oinomaos (Erat. *Kat.* 23; Hyg. *p a* 2_{21}; Sch. *Σ* 486 AD; Myth. Vat. I 234; vgl. Ov. *F* 4_{172}; Paus. V 1_6; Schol. Pind. *O* 13_{148} und Hyg. *f.* 84; 159, wo Asterope überliefert ist; s. auch u. *[§ 301]*); vgl. Sterope, Kepheus' T., der Herakles *[187_3]* oder Athena (Mz., Head *h n* 381) die Gorgonenlocke gibt; vgl. Suid. *πλόκιον*; Phot. *πλόκιον Γοργάδος*, wo sie Asterope heisst. — Offenbar ist diese Paarung Ares-Athena ein Gegenstück zu der Paarung Poseidon-Athena; denn a) ist für beide Paredrien das Ross wichtig; vgl. Triteias S. Melanippos und Aglauros' T. Alkippe und die Rosse von Steropes S. Oinomaos; in Olympia stand Ares Hippios neben Athena Hippia, Paus. V 15_6: wahrscheinlich sind das letzte Spuren einer verschollenen Vorstellung, in der die Gottheiten Rossegestalt annehmen; b) steht neben Ares Triteia wie neben Poseidon Amphitrite; c) scheint auch die Gorgonensage in den Areskreis übertragen zu sein, vgl. die Steropesage. — In den Ares-Athenakreis ist auch Diomedes getreten. Der thrakische Heros heisst S. des Ares (Apd. 2_{96}; Hyg. *f.* 159 u. aa.), und in Kypros stand der aitolische, wie es scheint, neben der Aresgeliebten Aglauros (Porph. *abst.* 2_{54}); ferner wird letzterer in zwei Ueberlieferungen, von denen eine allerdings anfechtbar ist, Ares' Enkel *[527_3; vgl. 626_3]* genannt. Es scheint eine letzte, fast unkenntliche Erinnerung an eine alte Kultsage zu sein, wenn (*E* 845 ff.) Diomedes mit Athenas Hilfe gegen Ares kämpft. Auch hier zeigt sich der Zusammenhang mit dem Kreise der rossgestalteten Gottheiten: als Schänder der Periboia gilt neben Ares Hippostratos, und sie heisst T. des Hipponoos; wenn mit Diomedes in der späteren Sage so oft Heroen mit Namen Kyanippos, Melanippos *[479 zu 478_9]* verbunden sind, so erklärt sich dies wahrscheinlich ebenfalls daraus, dass in dem Ares-Athenakult, aus dessen Ueberlieferung dieser Teil der Diomedessage stammt, der Gott wie Poseidon als schwarzes Ross auftrat. Die Beziehung zum Ross zeigt sich endlich auch bei Athenas Doppelgängerinnen, den Amazonen, den reisigen Töchtern des Ares.

[2]) Ueber die Iodamalegende vgl. o. *[77_2; 775_8]*.

[3]) S. o. *[122]*.

[4]) Z. B. der Penelope, *α* 364; *π* 451; *τ*

anzuknüpfen, bei denen man im Tempel der Göttin den heilenden Schlaf suchte. Ausserdem ist Athena — und damit kommen wir auf eine neue Seite ihrer Wirksamkeit — auch später noch oft als Heilgöttin, Paionia[1]), als Abwehrerin der Übel verehrt[2]), um Gesundheit angerufen[3]), ja geradezu der Hygieia gleichgesetzt[4]) worden: ein Gebiet göttlicher Wirksamkeit, auf dem sich freilich schon in den ältesten Perioden die meisten Gottesgestalten, insbesondere die wehrhaften[5]) und die Wettergottheiten[6]), begegnen und auf das auch Athena von mehr als einer Seite her geführt werden konnte. Zu dem Heildämon Iason steht sie wahrscheinlich in alter Kultbeziehung[7]); in dem Heilzauber, der mit der Pflügung getrieben wurde, scheint sie nach der Kadmossage in Theben statt oder vielmehr neben Demeter angerufen zu sein[8]). Auch die athenische Erichthoniossage[9]), die allerdings möglicherweise zu einer etwas jüngeren Kultverbindung ge-

---

604; *φ* 358; der Penthesileia, Qu. Sm. 1_{126}.

[1]) In Oropos, Paus. I 34_3; in Athen, ebd. I 2_5. Vgl. auch (Plut.) *vit. x orat.* ... VII (*Lyk.*) 23 S. 842e; Usener, Göttern. 168. — Soteira heisst Ath. im Peiraieus *[29_4]*, in Mytilene (*IGI* II 111_1), bei Asea (mit Poseidon, Heiligt. von Odysseus gestiftet, Paus. VIII 44_4). Vielleicht ist auch die lernaiische Saitis (Paus. II 36_8), die später allerdings als von der Nit von Sais *[1216_3]* filiiert galt (Paus. IX 12_2), ursprünglich eine Heilerin gewesen; vgl. Rückert, Dienst d. Ath. 122. — Zwei Blutstropfen der Gorgo, von denen der eine *ἀκεσφόρος νόσων*, der andere tödlich ist, erhält Erichthonios von Athena, Eur. *Ion* 1011.

[2]) *λύτειρα κακῶν*, Orph. *h* 32_{13}. In diesem Sinn (vgl. auch Hsd. *ἔ κ ἡ* 545) deutet Fougères, *Bull. corr. hell.* XVI 1892 573 die Alea, die von Arkadien *[205_{15}]* aus nach Sparta (Paus. III 19_7; vgl. Xenoph. *Hell.* VI 5_{27}; Wide, Lak. Kulte 58) übernommen wurde (vgl. Menandr. *fr.* 967 Ko. = IV 323 *fr.* cdlxii a Mein.). Aehnlich hatte Rückert, Ath. 150 den N. gedeutet; O. Müller, Kl. Schr. II 177; Welcker, Götterl. I 309 u. aa. bezogen ihn auf die 'milde Wärme'. — Dass die Göttin ursprünglich bloss Alea hiess und erst nachträglich mit Athena ausgeglichen wurde (Fougères a. a. O.; Preller-Robert 869), lässt sich wenigstens aus dem Gottesurteil der Ath. Alea (Br. Keil, GGN 1895 349—380) nicht folgern, da *ἐν Ἀλεάν* hier eine Gemeinde bezeichnet.

[3]) Orph. *h* 32_{17}.

[4]) In Attika *[1066_4]* und in Epidauros (Cavvadias, *Fouill.* I no. 49). — Zwischen Asklepios und Hygieia stand die spätere Kultstatue im tegeatischen Tempel der Alea, Paus. VIII 47_1.

[5]) S. o. *[452_3]*.

[6]) S. o. *[1126]*.

[7]) Ueber Athena Iasonia s. o. *[317_{28}; vgl. 227_3]*.

[8]) Auch dieser Ritus ist wahrscheinlich im Athenakult weiter verbreitet gewesen; die N. der Göttin *Βουδεία* (Lykophr. 359; StB. *s v* 180_4; s. o. *[743_7]*) und *Βοαρμία* (boiotisch, Lykophr. 520 Sch.; der N. bedeutet gewiss nicht 'den Kampflärm abwehrend' [Meister], sondern 'Rinder anschirrend'; s. Solmsen, Rh. M. LIII 1898 145) und die Geschlechtssagen der Buzygen *[27_{10}]* führen auf heilige Pflügungen in ihrem Kult. Athena selbst gilt als Erfinderin des Pfluges, Arstd. I S. 20 Ddf.; Intp. Serv. V *A* 4_{402}. — Athena als Ge, Schol. Townl. *A* 400.

[9]) Vgl. o. *[28_1]*. Zu den dort erwähnten Kunstdarstellungen sind neuerdings mehrere hinzugekommen: 1) die Eröffnung der Kiste durch die Kekropiden (Aglauros und Herse nach Apd. 3_{129}; Paus. I 18_2; Aglauros und Pandrosos nach Antig. Karyst. 12; alle drei Schwestern nennen Hyg. *f.* 166; *p a* 2_{13} u. aa.) stellt ein von Hauser, Arch. Jb. XI 1896 189 besprochenes Vb. dar; 2) Ath. vor Erichthonios 'die melancholische Athena', Marmorrlf., Lechat, *Mus.* Piot III 1896 5—26 *pl.* I; vgl. Farnell, *Cults of Gr. st.* I 349 ff.; 3) Ath. mit Erichth. in der Kiste, sonst der Berliner Statue der Ath. mit Erichthonios (nicht Apollon Patroos, wie Welcker, Götterl. I 494 glaubte) in der Aigis nahe stehend (vgl. auch die Leydener Brzstatuette, Stark, *Mem. d. i.* II 1865 243—275), Statue des Louvre, Kopie eines athenischen Werkes aus dem V. Jh., Jamot, *Mon. gr.* II 1893/4 17—39 *pl.* XII. — Ueb. die südlichen Parthenonmetopen vgl. Pernice, Arch. Jb. X 1895 93—107. — Nach Cauer, Grundfr. 101 u. aa. ist Erichthonios äolisch für ionisches *Ari-chthonios; indessen gehen schon im ionischen Epos in den zahlreichen Compositis beide Formen so durcheinander, dass diese Sonderung zw. ist, und keinesfalls kann das Auftreten der schon im Epos überlieferten Form *Ἐριχθ.* in Athen so auffallen, dass daraus ein Schluss auf die Heimat des Kultus gezogen oder gar *Ἐριχθόνιος* von dem gln. Hermes getrennt und etwa (mit Myth. Vat. III 10_3 u. aa. Mytho-

hört[1]), weist darauf hin, dass sie mit dem obscönen Ritual auf dem Felde in Verbindung gebracht wurde. Wie die übrigen Gottheiten, die man bei diesen Riten anrief, ist auch Athena Kurotrophos gewesen[2]): auch dies konnte dazu beitragen, dass sie als Heilerin betrachtet wurde. — Wie hier und in dem früher dargestellten Verhältnis zu Poseidon berührt sich übrigens Athena mit Demeter oder Gestalten ihres Kreises auch in anderer Beziehung: auch sie wird wie Europa als Hellotis bezeichnet[3]), und wie Demeter steht sie neben den Kabeiren[4]).

Überblickt man die Funktionen Athenas oder besser der Athenen in den ältesten Perioden der griechischen Religionsgeschichte, so fällt die ungeheure Bedeutung der Kunst für die Entwickelung der hellenischen Göttergestalten in die Augen. Denn sie ist es gewesen, die in der Göttin das Ideal des vollendeten Ritters und Bürgers gezeichnet und das Tugendbild entworfen hat[5]), das, beständig vervollkommnet, schliesslich, nachdem das mythische Bild wieder abgestreift war, bei Sokrates und Platon seine vollendetste Gestalt gefunden hat. Immer ist das Denken und Empfinden hochgespannt, wo der Mann das Weib zu bewundern vermag, ohne an das Geschlechtswesen zu denken: keiner Kultur ist dies so beschieden gewesen, als der hellenischen, die von Athena nicht bloss die erotischen, sondern auch alle mütterlichen[6]) und — in ihren edelsten Werken wenigstens — auch alle mädchenhaften Empfindungen fern gehalten hat. Es ist, als hätte die griechische Kunst aus dem Bilde der männlichen Tüchtigkeit alle sinnlichen und körperlichen Züge getilgt und dann dem abstrakten Begriff eine neue, schönere Sinnlichkeit und Körperlichkeit wiedergeschenkt. Aber natürlich ist das Bild der späteren Athena so nicht entstanden. In langsamer Arbeit vieler Geschlechter von begnadeten Künstlern ist aus dem rohen Block, den die alten Religionsvorstellungen überliefert hatten, das hehre Gottesbild herausgemeisselt worden. — Der Ausgangspunkt war die

---

graphen) zu *ἔρις* gestellt werden dürfte.

1) Vgl. o. *[S. 27]*. Ausser in dieser Legende steht Athena neben Hephaistos auch im Kerameikos *[o. 36_4]* und wahrscheinlich in Hephaistia auf Lemnos (Mzz. mit Athenakopf, *Gr. coins Br. Mus. Thrace* 213; Head *h n* 226). Begierde nach Athena wird auch einem andern, Hephaistos nahestehenden Gott, Prometheus, zugeschrieben, dessen Bestrafung Duris *FHG* II 474_{19} damit motiviert.

2) Sie hat den jüngeren Bakchos und Erechtheus gesäugt, Nonn. *D* 48_{953} ff.; Caligula gibt ihr seine T. zum *τιθηνεῖσθαι*, Dion Kass. 59_{28}. Anderes bei Stark, *Mem. d. i.* II 1865 243—275. — Der Ritus auf dem Saatfeld bezweckt auch die Erweckung der weiblichen Fruchtbarkeit: diese Funktion scheint Athena *Μήτηρ* in Elis *[915_{11}]* zugeschrieben zu sein.

3) Ueber Marathon vgl. o. *[44_{19}]* und den attischen Kalender aus der Epakria (*Am. Journ. arch.* X 1895 210 f. [v. Prott, *Fasti sacri* no. 26; vgl. ebd. S. 53]$_{35}$; $_{41}$; $_{55}$, wo $_{25}$ auch ein Hellotion erwähnt wird); üb. Korinth s. o. *[122_3]*. Hellotis ist nicht mit Maass, Gr. u. Sem. 7_2 als die 'von Dodona' (vgl. *Ἑλλοί*) zu deuten. — Ueber die andrische Ath. Tauropolos s. o. *[943_3]*.

4) Ueber Assessos vgl. o. *[274_{18}]* und Niketas *ἐπ. θεῶν* bei Studemund, *Anecd. var.* I 269. — Da auf den Mzz. von Assos (IV. Jh., Head *h n* 448) Athena Hauptgottheit ist, so könnten Assessos, Assos (auf attischen Tributlisten, wie es scheint, Essos oder Hessos geschrieben, *CIA* I $226_{III 9}$; 230 *fr.* 25_6; 234 $_{IV 14}$; 250_1; 264_{20}) unter einander (vgl. Panofka, Abh. BAW 1840 351) und vielleicht mit Athena Asia *[90_{15}]*, Hesione, und dem Zeus Asios von Asos auf Kreta (StB. *s v Ἄσ.* 134_4) zusammenhängen. An *ἄσις* 'Moor' ist bei den letzteren Worten wohl nicht (mit Wide, Lak. Kulte 58) zu denken.

5) *ἀρετῆς δ' ὄνομ' ἐσθλὸν κλῄζεται* sagt ein orph. Frgm., Lobeck, *Agl.* I 541; *fr.* 136 Ab. S. auch Max. Tyr. 32_8 und o. *[665_6]*.

6) Die elische Ath. Meter *[A. 2]* hat auf das Gesamtbild der Göttin gar keinen Einfluss ausgeübt.

Überlieferung von dem Liebeskampf, der wahrscheinlich schon in manchen älteren Versionen siegreich für die kampffrohe Maid ausgefallen war. Die 'Wehrhafte', *Ἀλαλκομένη*[1]), *Ἀλαλκομενηίς*[2]), *ἀλκήεσσα*[3]) u. s. w. ist Athena auch später immer geblieben. Zu dem ältesten Bild der Göttin gehören ferner ihre Waffen, die auch später oft erwähnt werden[4]) und die so sehr zu ihrem Bilde gehörten, dass sie mit ihnen geboren sein sollte[5]). Aber wie ist das Bild durch die Kunst verschönt! Aus der bewaffnet kämpfenden Göttin ist die unermüdliche[6]) Vorkämpferin[7]) aller wehrhaften Helden, die eigentliche Kriegsgöttin[8]) geworden, sofern der Krieg als die Bethätigung männlicher Kraft gefasst, nicht seine zerstörende Seite hervorgekehrt werden soll. Durch alle Phasen des Kampfes hindurch geleitet sie den griechischen Krieger. Sie ist zugegen, wenn das Heer sich ordnet[9]), und haucht den Kriegern, selbst mutig[10]), unverdrossene Kampfeslust ein[11]).

---

1) Vgl. Usener, Göttern. 237, der aber schwerlich m. R. wegen der Praxidike Alalkomen(e)ia diese Göttin für eine Strafgottheit hält. Vgl. o. *[77 f.]*.

2) *Δ* 8; E 908; Niketas bei Studemund, *Anecd. var.* 269. Aristarchos (StB. *Ἀλαλκ.* 68_{14}), dem Korn. *c.* 20 S. 111 Os. u. aa. folgen, leitet den N. direkt von *ἀλαλκεῖν* ab; was sein Schüler Apd. im Schiffskatalog (vgl. StB. a. a. O.; Niese, Rh. M. XXXII 1877 271) mit der Behauptung bekämpfte, dass die Göttin vielmehr nach dem Erbauer ihres Tempels Alalkomeneus heisse. Str. IX 2_{36} S. 413, der nach Niese ebenfalls aus Apd. schöpft, scheint den N. direkt von dem der Stadt abzuleiten.

3) Hom. *h* 28_3; vgl. *ἀλκίμα*, Soph. *Ai.* 401; über *ἀλκιμάχα* s. o. *[613_7]*. Angelehnt sind diese N. z. T. an ältere, die Athena als 'männerabwehrend' (vgl. Alkandros in der Legende der spartanischen Ophthalmitis, Plut. *Lyk.* 11) bezeichnet hatten.

4) Gewaffnet zieht sie in die Schlacht, z. B. *E* 737; Hsd. *ἀσπ.* 197 ff.; *πάνοπλος* nennt sie Eur. *Hel.* 1315, *ὁπλοχαρής* Orph. *h* 32_6. Dagegen beruht Athena Hoplosmia *[376_1; vgl. 1126_1]* nach v. Holzinger und Ciaceri auf einem Missverständnis des Sch. Lyk. 614. Von einzelnen Waffen werden Speer (Ath. *δορυκέντειρα*, Korn. *c.* 20 S. 113 Os.) und Schild (*σακέσπαλος*, Qu. Sm. 1_{514}; *ἀσπιδηφόρος*, Niket. bei Stud., *An. var.* I 269) hervorgehoben. Auf die *φάλαρα* des Helmes wird von *EM φαλαρίτης* 549_{39} die *φαλαρῖτ(ι)ς* (vgl. Kallim. *fr.* 503) bezogen.

5) Z. B. Hom. *h* 28_5; Orph. *fr.* 132 (rhaps. Theog.). Zuerst angeblich Stesich. *fr.* 62.

6) Wahrscheinlich ist die Ableitung des N.'s *ἀτρυτώνη* (*B* 157; *E* 115; 714; *K* 284; *Φ* 420; *δ* 762; *ζ* 324; Qu. Sm. 1_{514}; Niket. *ἐπιθ. θ.* bei Westerm., *Myth. Gr.* 355; Studemund, *Anecd. var.* 269; 282 u. s. w.) von *ἄτρυτος* richtig. Der N. bezog sich zwar ursprünglich wahrscheinlich auf die Unvergänglichkeit *[1216_5 a. E.]* der Göttin, aber das Epos hat ihn doch wahrscheinlich im Sinne von 'unermüdlich' gebraucht. Es war dies auch im Altertum die gewöhnliche Deutung; doch bezieht Korn. *c.* 20 S. 107 f. den N. auf den Aether, und *EM s v* 167_{19} schwankt zwischen *ἄζευκτος* (vgl. *τρυτάνη*) und *ἄτρωτος*.

7) Promachos, wie Hermes in Tanagra, Paus. IX 22_1 f., Herakles in Theben, Paus. IX 11_4, heisst die kolossale Athena des Pheidias *[1222_1]* bei Sch. Dem. 22_{13} S. 597_8 und in der Inschrift des Apronianos, Kaibel, *Ep.* 912_4 = *CIA* III 1 638 (408/12 n. Chr.). Ath. *προμάχορμα* in Buporthmos bei Hermione, Paus. II 34_8.

8) *πολεμαδόκος* nennt sie Alk. *fr.* 9 (vgl. Jurenka, Wien. Stud. XX 1898 123; s. auch Kaibel, *Ep.* 1035_4), *πολεμόκλονος* (verderbt *πολεμοκτόνος*, Niketas *ἐπ. θεῶν* Studemund, *An. var.* 269) Orph. *h* 32_2; *πάμμαχος* Arstph. *Lys.* 1321.

9) *B* 446. *ἀγέστρατος* heisst sie bei Hsd. *Θ* 925 (vgl. Niket. Studemund 269; 282). Vgl. Ath. *στρατία*, Plut. *praec. reip. ger.* 5; Niket. bei Westermann, *Myth. Gr.* 355. Vielleicht gehört auch *Ἀθάνα Στοιχεία* (Epidauros, *CIGP* I 1073; vgl. Cavvadias, *Fouill.* I no. 90) hierher. — Einem Herold gleicht Athena, *B* 279.

10) *θρασεῖα*, Pind. *N* 3_{50}; *Θρασώ*, Lyk. 936; *ὀβριμόθυμος*, Orph. *h* 32_2; *θοῦρις*, Nonn. *D* 26_2; 48_{799}; Triphiod. 112; *μενέχαρμος*, Nonn. *D* 31_{242}; 32_{267}.

11) Z. B. *E* 125 ff. (dem Diomedes, den sie *E* 825 selbst gegen Ares zu kämpfen ermahnt), *K* 484; *P* 561; 569 (dem Menelaos); *α* 320; *ω* 520; Qu. Sm. 1_{289}; 7_{143} u. aa. In Heras Auftrag ermutigt sie *B* 172 Odysseus, die Griechen von der Flucht zurückzuhalten. Diese spätere Funktion der Göttin berührt sich mit zweien des älteren Dämonenglaubens, in dem Athena erstens als Erfinderin der Flöte und der Trompete *[1199_4]* und als Erregerin panischen Schreckens gegolten hatte: es lag nahe, zu glauben, dass sie, die den Mut nahm, ihn auch geben konnte.

Sie erregt die Schlacht[1]; ist diese entbrannt, so waltet sie des Nahkampfs[2]. Vor allem aber hilft sie, was mit dem alten Zauber zur Erschütterung der Mauern (1199_4) zusammenhängt, bei der Eroberung der Städte[3], beim Kampf an den Thoren[4], ferner, was sich aus der alten Vorstellung von der Rossgestalt der Göttin ergab[5], im Reiterkampf, wie sie denn überhaupt als *Ἱππία*[6] (*ἱπποσσόος*[7], *ἱππελάτειρα*[8], *δάμνιππος*[9] u. s. w.[10]) galt. Endlich ist es die Göttin, die nach einem zwar natürlich nicht ausschliesslich herrschenden Glauben den Sieg[11] und die Beute verleiht[12]; von der letzteren wird ihr daher oft ein Anteil geweiht, besonders Waffen[13], wie es sich für die waffenfrohe Göttin schickt; Athenas Ölzweig ist das

---

[1]) Ath. *ἐγρεμάχη*, Hom. *h* 5_{424}; Orph. *εὐχ.* 38; *ἐγερσιμάχα*, *AP* VI 122_2; *ἐγρεκύδοιμος*, Hsd. *Θ* 925; Niket. *ἐπ. θεῶν* bei Westerm., *Myth. Gr.* 355; Studemund, *Anecd. var.* 269; 282.

[2]) Ath. *ἀγχέμαχος*, Inschr. von Akragas, VI. Jh., Pollak, Röm. Mitt. X 1895 236—239. Den Diomedes geleitet sie als Wagenlenkerin, *E* 835.

[3]) Ath. *περσέπτολις*, Kallim. *h* 5_{43}, *περσέπολις*, Arstph. *νεφ.* 967; *ἑλέπτολις*, Orph. *Lith.* 679; *πτολίπορθος*, Triphiod. 390; Kaibel, *Ep.* 768_7 (IV. Jh. v. Chr., Xanthos). Ausser Ath. führen den letzteren Bein., der auch Odysseus *[vgl. 718_1]*, Achilleus, Otrynteus, Oileus (*B* 728) gegeben wird, besonders Ares und Enyo (Krah, Philol. XVII 1861 214); dass aber bei Athena diese Seite des Wesens sehr alt sein müsse, zeigt sich darin, dass die Aigis — und zwar auch, wenn Zeus sie führt, *Δ* 167 — als stadtzerstörend gilt.

[4]) Ath. *πυλαιμάχος*, Kallim. *fr.* 503 (Arstph. *ἱππ.* 1172 hat diesen N. scherzhaft als 'Pyloskämpferin' gedeutet); *πυλαῖτις*, Lykophr. 356.

[5]) Athenas Beziehungen zum Ross unterschätzt de Ridder *bull. corr. hell.* XXII 1898 224 ff. Ihre Paarung mit Poseidon Hippios *[1142_3]* ist alt und wesentlich. — Ein Vb. (Berl., Furtwängler, Katal. II 671_{2415}) zeigt Athena, ein Pferd aus Thon formend: vielleicht ist das Modell für das Pferd des Epeios *[686_2]* gemeint, aber auch die Sage vom hölzernen Pferde scheint an Legenden von der neben Poseidon stehenden Rossathene anzuknüpfen *[614]*.

[6]) Pind. *O* 13_{82} *[122_3]*; Soph. *OK* 1070 (neben dem *πόντιος Γαιάοχος*). Vgl. Niket. *ἐπ. θεῶν* Westerm., Myth. 355; Studemund, *Anecd. var.* I 269; 282; Korn. 20 S. 113 (*ἱππεία*); *EM s v* 474_{30} (vgl. Bekker, *Anecd.* I 350), wo ihr N. u. a. davon abgeleitet wird, dass sie mit Rossen aus dem Haupte des Vaters hervorgesprungen oder von Koryphe geboren sei. Einen Kult hatte sie 1) auf dem Kolonos Hippios mit Poseidon, Paus. I 30_4 (*[1142_3]*; nach *EM* a. a. O. stiftete ihn Adrastos, *Θήβηθεν φεύγων ἐπὶ Κολωνῷ στήσας τοὺς ἵππους*); 2) in Acharnai, Paus. I 31_6; 3) in Olympia mit Ares Hippios, Paus. V 15_6; 4) in Manthyrea, Paus. VIII 47_1; 5) in Kyrene (?); vgl. Sch. Pind. *P* 4_1 *τὴν ἱππίαν δὲ Ἀθηνᾶν ἐν Λιβύῃ γενέσθαι φασίν.*

[7]) Nonn. *D* 37_{320}.

[8]) Orph. *h* 32_{12}.

[9]) Korn. 20 S. 113 Os.

[10]) Vgl. noch Ath. *Χαλινῖτις* in Korinth, Odelberg, *Sacr.* 25; 27 u. o. *[122_3; 132_7]*. Auch die Hippolaitis von Hippola (Paus. III 25_9) gehört hierher; sie heisst zwar zunächst nach dem Stadtn., aber dieser ist seinerseits nach einem älteren N. der Göttin genannt. Vgl. auch S. Wide, Lak. Kulte 60. — Die Barkaier wollten von Poseidon die Kunst *ἅρμα ζεῦξαι*, von Athena das *ἡνιοχεῖν* gelernt haben, Hsch. *s v Βαρκαίοις ὄχοις* nach Mnaseas *FHG* III 156_{40}; StB. *Βάρκη* 159_{15} f. Erfinderin des Viergespanns heisst die vierte (arkadische) Athena bei Cic. *d n* III 23_{59}.

[11]) Ueber Athena Nike, Nikephoros s. o. *[1066_8; 12; 15]*.

[12]) Auf diese Seite der Göttin sind mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit folgende Beinamen bezogen worden: 1) *λαφρία*, Lykophr. 985; 2) *ἀγελείη*, *E* 765; *Z* 269; 279; *O* 213; *π* 207; Hsd. *Θ* 318; *ἀσπ.* 197; Orph. *Lith.* 578; Qu. Sm. 12_{416}; Niket. *ἐπ. θ.* bei Studemund, *An. var.* I 269; 282 (*ἀγεληίς* wird von Korn. 20 S. 111 Os. *ἀπὸ τοῦ ἄγειν τοὺς λαούς* abgeleitet); 3) *Ληῖτις*, *K* 460 (Korn. 20 S. 109 *ἀπὸ τῆς λείας ἢ μᾶλλον διὰ τὸ σώτειραν αὐτὴν τῶν χρωμένων αὐτῇ λαῶν εἶναι*); vgl. die Leitis (? Paus. V 14_5) von Olympia, ferner *Α. ληιδίη*, Nonn. *D* 2_{312} u. über diese N. im allgem. Krah, Philol. XVII 1861 211; 4) *Σκυλητρία*, Lykophr. 853 nach Sch. *διὰ τὰ ἐν πολέμῳ σκῦλα*, v. Holzinger vergleicht Hsch. *Σκυλλανὶς ἡ πολεμική, ἴσως ἀπὸ τοῦ σκυλεύειν* (vgl. auch Ath. **Συλλανία* (?) neben Zeus **Συλλάνιος* (?) in Sparta, Plut. *Lyk.* 6. Nach der Skyletin heisst das Vgb. Skyletion, wo sich später colonia Minervia erhob. Lenormant, *Gaz. arch.* VI 1880 182—187, der dies erkannt hat, fasst die *Σκυλητρία* als Göttin des Schiffbruchs.

[13]) Z. B. *AP* VI 129 f.

Abzeichen des erkämpften Friedens geworden. — Die einzelnen Phasen dieser Entwickelung vermögen wir nicht zu verfolgen, aber sicher ist sie im wesentlichen in den älteren Stadien der Geschichte der Heldensage abgeschlossen worden. Schon in der ältesten, lokrisch-thessalischen Fassung der Sage vom troischen Krieg war vielleicht Athena, deren Bild zurückgebracht werden sollte (613), die göttliche Lenkerin des Schlachtenglücks. Für alle Zeiten festgestellt wurde jedoch dies Bild erst in Argos. Die Recken, denen Athena vorzugsweise hold ist, sind zugleich die auserlesenen Helden der argivischen Lieder gewesen: Herakles[1]), Diomedes, Odysseus, Perseus. Diese gleichmässige Verflechtung in verschiedene Kreise der Heldensage beweist, dass damals bereits das Bild der Göttin feste Gestalt anzunehmen im Begriff war. Denn wenngleich die genannten Heroen[2])

[1]) S. o. *[461_2; 830_2]*.

[2]) Auch Perseus steht allerdings im Gorgonenmythos nicht ganz fest. Nach Euemeros bei Hyg. *p a* 2_{12} tötet Athena selbst Gorgo (vgl. Heydemann, Arch. Ztg. XXVI 1868 6); nach Eur. *Ion* 997 geschah dies während der Gigantomachie, nach Apd. 2_{46} hatte Gorgo sich mit Athena in einen Schönheitswettstreit eingelassen. Diese Spuren scheinen um so bedeutsamer, da Perseus in Argos selbst in einem andern Legendenkreise steht: wenn er die mit Dionysos herangekommenen Haliai bekämpft (Paus. II 30_3; 22_1; 23_7) und den Gott selbst in den alkyonischen Teich bei Lerna wirft *[180_9 f.; vgl. 169_6]*, so ist dies offenbar eine Parallelversion zu der Sage, dass die Ammen des Dionysos und er selbst ins Meer getrieben seien. Wie dieser ganze Legendenkreis, so stammt auch der in Lerna lokalisierte Teil der Perseussage aus einem Regenzauber; diesem gehören die Danaiden *[831 f.]* an, die — eine offenbar auf dasselbe Ritual wie der lernaiische Perseusmythos bezügliche Legende — in eben diesen alkyonischen See die Leiber ihrer Gatten geworfen haben sollen. Diese Bedeutung des Perseus ist aber sehr alt: natürlich ist eben deshalb Perseus S. der Danae geworden, der durstigen, zum Dämon gewordenen Seele, die in einem ehernen Turm unter der Erde (Pherek. *FHG* I 75_{26}; Soph. *Ant.* 947; Apd. 2_{34}; Paus. II 23_7; erst Spätere, wie Hor. *c.* III 16_1, machen einen Turm daraus; vgl. Usener, Sintfl. 81_2) eingeschlossen, aber durch einen goldenen Regen befruchtet wird. Ebenfalls aus Legenden zum Regenzauber stammen zahlreiche andere Züge der Perseussage, so vor allem seine Aussetzung im Kasten, sein Opfer auf dem Berge Apesantios, Apesas bei Nemea (s. o. *[187 f.]*; vgl. Usener, Sintflutsage 230 ff. u. o. *[832_4]*) und die Sage von der Tötung seines Grossvaters Akrisios durch den Diskos (vgl. die entsprechende Apollonsage *[o. 833_3]*). Müssen wir nun aber auch aus den angeführten Gründen diesen Teilen der Perseussage sicher hohes Alter zuerkennen, so braucht darum doch die Verknüpfung des Perseus mit der Gorgonensage keineswegs jung zu sein. Perseus war Sonnengott (s. o. *[184_{10}; vgl. 1181_6]*; eine semitische Ableitung, wie sie zuletzt Lewy, Sem. Fremdw. 235 vorgeschlagen hat, ist ganz unwahrscheinlich), und zwar nicht nur (Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 269) feindlicher Sonnengott; natürlich musste die Sonne im Regenzauber als feindliches, im Sturmzauber als freundliches Wesen auftreten, und ohne Frage ist beides auch wirklich geschehen. Wie in solchem Falle gewöhnlich, scheinen auch in diesem nachträglich Ausgleichungen der beiden von Perseus erzählten Mythenkreise stattgefunden zu haben. Zwar ist es wohl kaum mehr als ein etymologischer Einfall, wenn Korn. 22 S. 130 Os. Pegasos zu *πηγαί* stellt, indem er Poseidon Krenuchos vergleicht; und die Beziehung des ganzen Pegasosmythos auf die Erschliessung des himmlischen Wassers (Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 280; Chrysaor soll der Blitz sein, ebd. 277) lässt sich als alt nicht erweisen. Aber die Stiftungslegende der Optiletis *[952_{11}]* weist in den Kreis der Dionysosammen, die elische Athena Narkaia (Paus. V 16_7; vgl. o. *[144_9]*), die doch wohl nach dem betäubenden Gorgoblick heisst, ist wenigstens in den Dionysoskreis gerückt, und zu dem N. der von Perseus bekämpften Haliai darf vielleicht Hsch. *Γοργάδων· ἁλιάδων. Δαιδάλῳ Σοφοκλῆς* (*fr.* 166) und *Γοργίδες αἱ Ὠκεανίδες* (s. auch o. *[186_4]*) verglichen werden. So würden sich einige sonst dunkle Seiten der Göttin erklären lassen; doch lege ich darauf keinen Wert. Jedenfalls ist der Sonnengott bei der Bezwingung der Gorgo ebenfalls sehr passend; wahrscheinlich ist er schon vor dem Aufkommen des Heldenliedes Bezwinger der Medusa gewesen. Die N. *Γοργοφόνη* (**Γοργοφάεσσα*) die 'furchtbar Leuchtende' und *Περσεφόνη* (*Περσεφά[ε]σσα*) die 'strahlend Leuchtende' — wie Perseus' Paredros ursprünglich hiess — haben wahrscheinlich von Haus aus in Beziehung oder Gegensatz gestanden (wie auch eine der von Perseus überlisteten Graien Perso [Herakl. *ἄπιστα* 13; hom. Bech. bei

wahrscheinlich nur mit Ausnahme des ersten bereits in älteren Legenden mit Athena und den ihr nahestehenden Gottheiten verknüpft waren, so bestimmten diese Beziehungen doch nicht notwendig die Art des Auftretens der Göttin in den entsprechenden Heldensagen: ja es war z. B. bei der Perseussage, wie wir wissen (S. 186), dem Dichter nur durch einen ausserordentlich gewaltsamen Eingriff, durch die Spaltung der Göttin in zwei sich bekämpfende Wesen, möglich, das damals entstehende Bild der kriegerischen Zeustochter festzuhalten. Wie den Herakles so hat die argivische Kultur Griechenland auch das zweite Mannesideal, Athena, geschenkt.

Liess sich bei den kriegerischen Funktionen der Göttin der Anschluss an die älteren Vorstellungen im ganzen noch wohl überblicken, so ist dies bei den friedlichen nicht in gleichem Masse der Fall. Das ist schwerlich ein Zufall. Wahrscheinlich haben die Dichter diese Seite der Göttin weit selbständiger als die andere ausgebildet: war die Göttin einmal das Ideal griechischer Mannestüchtigkeit geworden, so musste sie mit diesem Ideale wachsen. Je mehr seine friedlichen Seiten hervorgetreten waren, um so mehr überwogen auch die geistigen Züge in dem Bilde der Göttin. Vollständig frei erfunden sind jedoch auch diese Züge nicht; wo es möglich war, suchten die Dichter natürlich auch hier den Anschluss an ältere Vorstellungen, aber diese Zusammenhänge sind weit spärlicher und zugleich durch die Willkürlichkeit, mit der die Dichter verfuhren, z. T. bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Dass Athena aus dem Kopf ihres Vaters hervorgeht, knüpft offenbar an die alten Kultnamen Kranae, Akria, Akrisia, Koryphe[1]), Koryphasia (S. 1195) an. Wahrscheinlich bezogen sich diese Bezeichnungen ursprünglich nicht[2]) auf das Berghaupt, die Stätte des Heiligtums, sondern auf das Haupt der Göttin selbst. Koryphe, die Okeanide, die von Poseidon Athena mitsamt dem Wagen gebiert[3]), ist das Gegenstück zu der Gorgo[4]), die von demselben Gott den Pegasos gebiert[5]).

Robert, Hermes XXXIX 1901 159] oder Persis [Chersis ist bei Hyg. *f.* 29₆ überliefert], d. i. wohl Persephone, heisst), und einer ist dem andern nachgebildet. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Besiegung der Gorgo einer der ersten Züge gewesen, die von dem Sonnengott Perseus auf den gln. Heros übertragen wurden; dass man ersteren daneben auch direkt durch Athena ersetzte, lag um so näher, da bei dieser der N. *Γοργοφόνη* haften geblieben war *[1200₃]*, der als Gorgotöterin gedeutet werden konnte.

[1]) Das Wort *κορυφή* ist in der Sage von Athenas Geburt alt überliefert. *Κορυφαγενής καὶ Τριτογένεια* nennt Plut. *Is.* 76 die Göttin, jedenfalls nach poetischer Quelle; nach Eur. *Ion* 467 ist Athena *κατ' ἀκροτάτας κορυφᾶς Διός* geboren.

[2]) Wie dies hinsichtlich der Koryphetochter von Kleitor *[1195₅]* Paus. VIII 21₄ durch die Worte *ἐπὶ ὄρους κορυφῆς* andeutet. Frühere Spuren dieser Deutung, die Usener, Rh. M. LVI 1901 181 u. aa. für ursprünglich halten, scheinen mir nicht unbedingt sicher. Wenn bei Hom. *h* 2₁₃₁ das überlieferte *ἐν κορυφῇ* richtig ist, so kann auch dies auf die Hauptgeburt gehen; *παρ κορυφήν* in dem von Galen (*Hipp. Plat. sent.* 3₈ (V S. 351 Kü.) überlieferten Hymnos v. 12 ist in jedem Falle seltsam und kann bei dem Textzustand, in dem jenes Bruchstück überliefert ist, nicht als unanfechtbares Zeugnis gelten. Später wird Athena als Höhengöttin angerufen, z. B. Orph. *h* 32₄ u. aa. Vgl. die epidaurische Athena *Ὑπάτη*, *CIGP* I 1075.

[3]) In dem *EM* *Ἱππία* 474₃₀ ff., wo dies erzählt ist, wird auch eine andere Fassung erwähnt, nach der Zeus Athena mitsamt den Rossen zur Welt brachte. Vgl. o. *[1207₃; 1208₆]*.

[4]) Auch die Gorgiden scheinen als Töchter des Okeanos gegolten zu haben *[1209₁]*.

[5]) Das knüpft natürlich an ein verschollenes Ritual an. Gorgo ist die Sturmwolke, die als Kopf mit furchtbaren Augen vorgestellt wurde *[887₃]*: vielleicht suchte

Der Dichter hat also einen Zug, der ursprünglich von der Tochter erzählt wurde, auf den Vater übertragen. Auch Metis fand er im Athenakreis bereits vor. In Legenden zur Begründung altboiotischer Zauberriten scheinen Metion und Metioche oder Mētiadusa ('am Sinnen sich freuend' oder 'der Metis gefallend'?) vorgekommen zu sein, verwandt dem Diomedes und Medeia. Gleich diesem durch die Heldensage verklärten, aber dann auseinandergerissenen Paar erschienen auch Metion, Metioche u. s. w. in Überlieferungen, welche u. aa. die Verwendung eherner Geräte erklären sollten; daher sind mit den wenigen Gestalten, bei denen später diese Namen haften geblieben sind, häufig solche verbunden, die sich auf die Bereitung und Bearbeitung des Erzes beziehen. Wie als Schwester und Doppelgängerin neben Medeia Chalkiope steht[1]), so hat Metion, der Athener, nach einer Überlieferung einen Sohn Eupalamos[2]), dem Metiadusa[3]) oder Phrasimede[4]) den Daidalos gebiert; nach anderer, früher bezeugter Genealogie ist Metion von Iphinoe Vater des Daidalos[5]). In einer dritten Stammtafel, die durch die Verbindung einer ckalkidischen und athenischen Überlieferung entstanden ist, trägt der Sohn Metions den Namen Chalkon[6]), d.i. etwa Chalkodon (Chalko-adon 'erzfroh'?[7])), wie sein Enkel heisst. In dem Kreise dieser offenbar zusammengehörigen Namen erscheinen nun aber auch solche, die sonst unserer Göttin nahe stehende Gestalten bezeichnen. Dass auf Metis selbst ein Zug übergegangen ist, der ursprünglich von ihrer Tochter galt, haben wir bereits gesehen; Athena selbst wird Metis[8]) genannt. Die Mutter des Eupalamos, die Gattin des Metion, heisst Alkippe[9]); diesen Namen trägt vielleicht eine Hypostase Athenas[10]), und auch die boiotische Koronis Metioche,

man durch das symbolische Abschlagen oder Zertrümmern eines imitierten Hauptes das Wetter zu bannen oder den Regen zum Strömen zu bringen oder den Blitz herauszulocken (vgl. über Ath. als Blitz o. *[1196_{3}]*). Bisweilen scheint ein Fackellauf in den Riten dieser Art vorgekommen zu sein; Kranaos ist in Lamptrai begraben *[1195_{8}]*, und der üblichere Name von Kranae-Ithaka ist einer Bezeichnung des Feuerbringers Prometheus *[415_{2}]* entlehnt. Das ist nicht unwichtig, weil sich so erklärt, warum Prometheus der Athena im Kult nahe steht *[1215_{10} f.]* und im Mythos dem Zeus das Haupt gespalten haben sollte (Eur. *Ion* 467 *Προμηθεῖ Τιτᾶνι λοχευθεῖσαν κατ' ἀκροτάτας κορυφᾶς Διός*. Vgl. Philod. *περὶ εὐσ*. 59 S. 31 Gomp.; Apd. 1_{20}; Sch. Pind. *O* 7_{66}; R. Schneider, Geb. d. Ath. 6 hält diese Version für die echt athenische). — In Lakonien tritt für ihn Hermes ein, Sosib. *FHG* II 627_{7}; nach Philod. a. a. O. war er so (von Gitiadas) im spartanischen Chalkioikostempel dargestellt. Vielleicht darf man damit den kretischen Hermes Kranaios (Halbherr, *Mus. Ital.* II 913—916 T. xiv) vergleichen. Dem Hermes zunächst steht Perseus, der der Gorgo den Kopf abschlägt. Aber auch abgesehen von dieser Parallele scheint mir festzustehen, dass Perseus nicht erst (Hannig, *De Pegaso*, Bresl. Diss. 1901 23 ff.) nachträglich in den Mythos von Pegasos' Geburt gekommen ist.

1) S. o. *[544_{2}]*. Chalkiope, die Gattin des Aigeus, verbindet die beiden früh gesonderten Sagenkreise; sie heisst T. eines Chalkodon. Neben ihr steht als erste Gemahlin des Aigeus *Μήτα* (Apd. 3_{207}; ein Grund, den sonst nicht überlieferten N. zu ändern, liegt nicht vor).

2) Apd. 3_{214}; Suid. *Πέρδικος ἱερόν*, Intp. Serv. *VA* 6_{14}; Hyg. *f.* 39; 244; 274.

3) Tz. *Chil.* 11_{884}.

4) Sch. Plat. *πολ.* S. 529d.

5) Pherek. *FHG* I 97_{105}; vgl. Plat. *Ion* 4 S. 533a. Bei Diod. 4_{76} steigt der Stammbaum von Daidalos über Metion und Eupalamos zu Erechtheus empor. Vgl. über diese Stammbäume Töpffer, *AG* 165.

6) S. o. *[18_{3}]*.

7) Maass, *De Lenaeo et Delph. Ind. Sch.*, Greifsw. 1891 S. XII. Anders Wackernagel, Dehnungsges. 48, der *ἀμφ-ώδων*, *προ-ώδων*, *ἐρι-ώδων* vergleicht.

8) Orph. *h* 32_{10}; vgl. *πολύμητις*, Hom. *h* 28_{2}; Nonn. 26_{36}; Qu. Sm. 12_{154}; Prokl. *h* 7 *εἰς Ἀθηνᾶν πολύμητιν* u. s. w. Vgl. u. *[1215_{9}]*.

9) Apd. 3_{214}.

10) Wenn dies aus der o. *[1204_{1}]* bebesprochenen Genealogie zu schliessen ist.

Menippes Schwester, die kunstreiche, von Pallas gelehrte Tochter des Orion[1]), heisst sehr wahrscheinlich nach dieser Göttin, der gerade in Westboiotien die *κορώνη* heilig war (S. 76; 844). Nicht gerade die Legenden, deren letzte Spuren hier verfolgt sind, aber andere ihnen ähnliche und wahrscheinlich nachgebildete lagen dem Dichter vor, der — in Rhodos oder vielleicht schon in Argos während der Blütezeit seiner Kultur[2]) — die später herr-

---

[1]) Anton. Lib. 25.

[2]) Später gilt allgemein der Tritonbach oder eine *Τριτωνὶς λίμνη* als Geburtsstätte Athenas: diese Ueberlieferung geht mindestens bis ins V. Jh. zurück (vgl. Hdt. 4_{180} von dem libyschen See); sie steht sogar schon in dem zuletzt von Usener, Rh. M. LVI 1901 174 ff. besprochenen und Hsd. zugeschriebenen *Fr.* v. 12. Aber sie ist sekundär, denn sie beruht auf der falschen Deutung des N. *Τριτογένεια*, auch war die Göttin in der echten Tritonsage nicht mit Zeus, sondern mit einem gewöhnlich und noch bei Hdt. a. a. O. dem Poseidon gleichgesetzten Gotte gepaart. Alle diejenigen Heiligtümer also, die ihren Anspruch, Geburtsstätte der Göttin zu sein, auf den N. eines Gewässers Triton (Tritonis) gründeten, wie Alalkomenai (Paus. IX 33_{7}, wo Ath. wenigstens erzogen sein sollte; vgl. Str. IX 2_{18} S. 407), Aliphera (Paus. VIII 26_{7}) oder Libyen (Diod. 3_{70}, wo Athena erdgeboren heisst; Paus. IX 33_{7}; Sch. Ap. Rh. 1_{109}; Sch. *Θ* 39 AD; Suid. u. Hsch. *Τριτογενής*; Apost. 17_{26}; Athena in Libyen geboren nach Aisch. *Eum.* 292; Ap. Rh. 4_{1309}; vgl. Ath. *Λιβυστίς*, Nonn. *D* 13_{345}), könnten überhaupt nur unter der Bedingung als Ausgangspunkt der Sage in Frage kommen, dass entweder das Zusammentreffen zufällig ist oder aber das Gewässer seinen Namen erst nachträglich empfangen hat. Ganz auszuschliessen ist letzteres freilich nicht; es wäre denkbar, dass die jüngere Legende von Athenas Geburt in Aliphera, wo Zeus Lecheates *[860_{3}; 1108_{2}]* verehrt wurde, entstanden ist. Allein eine solche Bedeutung hat die arkadische Burg sonst durchaus nicht gehabt; der N. Triton, nach dem auch in Pheneos Athena Tritonia heisst (Paus. VIII 14_{4}), ist für Arkadien nicht unwahrscheinlich, und Zeus Lecheates wird, wenn nicht nachträglich nach dem Mythos genannt, so doch sekundär auf ihn bezogen sein. Alles drängt dahin, dass unter den bezeugten Stätten der Athenageburt Lindos die älteste sei. O. *[S. 268_{1}]* ist die Sage von dem bei ihrer Geburt gefallenen Goldregen (Thorlacius, *Prol. et op. acad.* I 99 ff.) nach Aristarchs (Lehrs, Ar.[3] 188) Vorgang als aus *B* 670 herausgesponnen bezeichnet; vergleicht man jedoch, dass der lindische Athenadienst durch die Danaiden gestiftet sein soll, dass die Sage vom Goldregen sich auch bei Danae findet, so scheint dieser Zug vielmehr an eine echte, wenn auch frei umgedeutete Kulttradition sich anzuschliessen. Dann ist aber *B* 670 wahrscheinlich schon mit Rücksicht auf die rhodische Ueberlieferung gedichtet, diese reicht also in das siebente Jh. hinauf. Allein vielleicht ist auch sie nicht ursprünglich. In Rhodos fehlt, so viel wir wissen, die Athena 'vom Haupte', die einen Ausgangspunkt der jüngeren Legende bildet, und der Abantidenstammbaum, aus dem Metis und Palamaon stammen. Dagegen finden wir in Argos, von wo der lindische Athenakult filiiert ist, nicht allein die Göttin unter dem N. Akria (Hsch. *s v*) verehrt, der zwar sicher nicht mit Decharme, *Myth. Gr.* 75 auf die Geburt aus dem Kopf zu beziehen ist, aber doch Anlass zu der Sage bieten konnte, dass die Göttin *κατ' ἀκροτάτας κορυφᾶς Διός* (Eur. *Ion* 467) geboren sei, sondern auch einen Heros Palamedes, dessen N. wahrscheinlich die Vollform zu Palamaon ist. Zu einem ähnlichen Ergebnis ist aus archäologischen Gründen bereits Löschcke, Arch. Ztg. XXXIV 1876 108—119 gelangt, der Korinth als Entstehungsstätte des Mythos erschloss. — Der Zusammenhang, in dem der Mythos ursprünglich stand, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. In den ältesten Quellen ist die Geburt durch Zeus mit einem Streit zwischen diesem und Hera begründet. In dem Fragment bei Galen. *Hippocr. et Plat. dogm.* 3_{8} (V 351 Kü.) hat infolge dieses Streites Hera Hephaistos geboren, und dieser Zusammenhang lag auch Hsd. (*Θ* 928 *καὶ ζαμένησε καὶ ἤρισε ᾧ παρακοίτῃ*) in einer seiner Quellen vor; durch die Zusammenarbeitung mit einer andern Fassung, in der Metis die erste, Hera die letzte Gattin des Zeus war, wird freilich die zu vermutende ursprüngliche Beziehung dieser Worte zerstört. Bei Hom. *h* 2_{130} liegt ebenfalls noch eine Erinnerung an den Streit zwischen dem Götterkönigspaar vor, doch tritt dieser hier, wie es scheint, erst nach Athenas Geburt ein; die Folge ist, dass Hera allein Typhon gebiert. Alle diese Versionen sind wahrscheinlich verschiedene Umgestaltungen der aus ihnen nicht sicher wiederherzustellenden ältesten. In der rhapsodischen Theogonie war die Verschlingung der Metis der des mannweiblichen Erikepeios, der selbst *Μῆτις* heisst (Orph. *fr.* 69 f., vgl. Orph. *fr.* 61 *Μῆτιν* [gewiss nicht Verdrehung für *μίτος = σπέρμα*, wie Kaibel, GGN 1901 515 meint] *σπέρμα φέροντα θεῶν*), gleichgesetzt.

schend gewordene Sage von der Erzeugung der Athena durch Zeus und Metis schuf. Metis heisst gewöhnlich Okeanide[1]), wie ihre Parallelgestalt Koryphe[2]) und wie vielleicht in einer verschollenen Genealogie Athena selbst; aber in einer anderen Genealogie wird sie — was unmittelbar in den Metionkreis zurückführt — Tochter der Daidale genannt[3]). Auch der Zug, dass Prometheus (§ 298), Palamaon[4]) — so heisst in einer Überlieferung der Vater des Daidalos[5]) — oder Hephaistos[6]) dem Zeus mit der Axt[7]) den Schädel gespalten, legt dafür Zeugnis ab, dass der Dichter, der den Mythos von Athenas Geburt geschaffen, oder ein späterer, der ihn erweitert hat, Metis auch mit dem Schmiedegott verbunden vorfand. — Aber so eng sich demnach der Dichter auch in den Einzelheiten an die Überlieferung gehalten hat[8]), so hat er doch im ganzen etwas völlig Neues geschaffen, und da die Dichtung[9]) und auch die bildende Kunst[10]) ihm

---

[1]) S. o. *[1073_1; 1074_5]*.

[2]) S. o. *[1195_5; 1210_2 f.]*. Die fünfte Athene ist im Götterkatalog (Klem. Alex. *protr.* II 28 S. 24 Po. u. s. w.) die T. *Πάλλαντος καὶ Τιτανίδος τῆς Ὠκεανοῦ*.

[3]) Nach Eust. (S. 1056_{53}) und Sch. Townl. *Π* 222 wurde Athena bei ihr erzogen. Vgl. *EM* 250_{56}.

[4]) (Mus.) *Eumolpia fr.* 8 Ki. = 15 Kern.

[5]) Paus. IX 3_2. Palamaon — *Παλα(μα)μήδης* — scheint gleich Prometheus in der alten lokrischen Kultur neben Athena gestanden zu haben: eine Hypostase der letzteren ist Hesione *[623_6]*.

[6]) Pind. *O* 7_{35}; Apd. 1_{20} u. aa. Mehrfach auf rf. u. sf. Vbb.; mit Beischrift, Gerhard, Auserl. Vbb. I 314 (rf.).

[7]) Die Axt scheint in diesem Zusammenhang ursprünglich. Der Zeus Chrysaoreus von Labra(y)nda *[262_6]* führt sie, der mit Chrysaor, dem Bruder des Pegasos wahrscheinlich nicht erst in späterer Zeit zusammengebracht ist. Ob es einen von Chrysaoreus unabhängigen karischen Gott gab, der mit ihm nachträglich ausgeglichen wurde, oder ob Labraynda einfach Chrysaoris wiedergibt, ist dabei gleichgültig; jedenfalls ist Chrysaor eine echt griechische Gestalt des Mythos gewesen: mit Unrecht folgert Hannig, *De Pegaso*, Diss. Bresl. 1901 22 f. aus der lokalen Verbreitung der ältesten Monumente, dass Chrys. erst in Kleinasien Br. des Pegasos geworden sei. — Neben dem Beil — oder vielleicht noch früher als dieses — war übrigens in dem Ritual, zu dem diese Mythen gehören, wahrscheinlich die Harpe in Gebrauch.

[8]) Alte (Diog. Babyl. bei Cic. *d n* I 15_{41}) und Neuere (zuletzt M. Müller, *Contr. sc. myth.* II 725; 793 f., der an die Morgenröte, und Gilbert, Götterl. 331, der an den Mond [*μῆτις*, die 'Messende'] denkt) haben freilich den Mythos direkt auf einen Naturvorgang bezogen, und Bergk, Kl. Schr. II 656 meint, ursprünglich habe Zeus mit seinem Blitze das Haupt des Berges gespalten, aus dem der reine Quell hervorströme.

[9]) Von Hom. *h* 2_{130} *[s. jedoch o. 1210_2]*; Hsd. *Θ* 924 ff.; Stesich. *fr.* 62; Pind. *fr.* 34 an wird die Sage unzähligemal erwähnt. Sehr häufig heisst Ath. *ἀμήτωρ* (Eur. *Phoin.* 667; Nonn. *D* 1_{84}; 8_{83}; 22_{812}; 27_{114}; 36_{22}; 37_{320}; 38_{72}; 48_{680}), *αὐτόγονος* (Nonn. *D* 8_{103}), *ἀνειλείθυια* (Eur. *Ion* 464; *ἀπειρωδίν*, ebd. 16_{152}; 27_{110} bezieht sich eher auf die Jungfräulichkeit der Göttin) u. s. w. Vgl. üb. den Mythos Bergk, Phil. Jbb. LXXXI 1860 ff. (= Kl. Schr. II 649); Neumann, D. Myth. von der Geb. d. Athena u. seine bildl. Darstell., Festschr. d. Realgymn. am Zwinger, Bresl. 1886 74—87.

[10]) Besonders sf. Vbb. (z. B. *Él. cér.* I liv ff. S. 181; Micali, *Stor.* lxxix; Gerhard, Auserl. Vbb. I_1 f. S. 1 ff.; Roulez, *Ann. d. i.* XXIII 1861 299—318; Benndorf ebd. XXXVII 1865 368—381; Kaibel ebd. XLV 1873 106—114 [*mon. d. i.* VI lvi; VIII xxiv; lv]; Furtwängler, Katal. d. Berl. Vasens. I $236_{1699\,A}$; 250_{1709}). Ebenfalls der archaischen Kunst gehören an das Gemälde des Kleanthes im Tempel der Artemis Alpheionia (Str. VIII 3_{12} S. 343; Athen. VIII 36 346 b c), das Bronzerlf. des Gitiadas im Tempel der Chalkioikos zu Sparta (Paus. III 17_3) u. vielleicht (s. aber Loeschcke, Arch. Ztg. XXXIV 1876 119) eine Gruppe oder ein Rlf. auf der Akropolis (Paus. I 24_2). Jedoch die weitaus berühmteste Darstellung war die jetzt zerstörte, aber vielleicht mit Hilfe antiker Nachbildungen (Petersen, Kunst d. Pheid. 105—156), besonders eines Madrider 'Puteal' zu rekonstruierende (R. Schneider, Geb. d. Ath., Abh. des arch.-epigr. Semin., Wien 1880, dem sich Furtwängler, Meisterw. 243, Six, Arch. Jb. IX 1894 83—87 u. aa. anschliessen; sehr skeptisch urteilt Overbeck, Griech. Plast. I^4 406—410, und zu einem ganz anderen Ergebnis ist später Furtwängler, Interm. 17—32; s. u. *[1221_2]* gelangt) am Ostgiebel des Parthenon. Später

fast durchweg gefolgt sind, seine Dichtung also eine so tiefe Einwirkung auf die Volksvorstellungen ausüben konnte, dass ihre letzten Nachwirkungen vielleicht noch jetzt zu erkennen sind[1]), so gehört er zu den für die Geschichte der griechischen religiösen Ideen wichtigsten Männern. Denn indem Athena Tochter des Nachsinnens, hauptgeborenes[2]) Kind des Zeus genannt wurde, wurde sie ein Ausdruck für den göttlichen Gedanken, für die in der Weltregierung sichtbare Weisheit, also auch das Prototyp für die Kraft des menschlichen Geistes; und zwar ist dies wahrscheinlich nicht in den Mythos hineingelegt, sondern dieser ist gleich von vornherein in diesem Sinne geschaffen worden. Jedenfalls ist sie alt bezeugt. Zwar ist es einseitig, wenn nicht allein die Homerausleger von Platons Zeit an abwärts[3]) sondern wahrscheinlich schon die zeitgenössischen[4]) Bewunderer des Dichters der Ilias dessen Athena geradezu der Einsicht gleichsetzten: wie keine homerische Gottheit sich so vollständig mit einem physischen oder abstrakten Substrat deckt, dass sie nicht jeden Augenblick von ihm gesondert werden könnte, so ist natürlich auch die Athena des Epos nicht einfach als Weisheit oder als Gedanken zu fassen; und zwar sie um so weniger, weil sie schon vor dem Aufkommen dieses Mythos von ihrer Geburt zu einer bestimmten Persönlichkeit gestaltet war. Deshalb können auch nicht alle einzelnen Mythen, die das Epos von Athena erzählt, allegorisch gedeutet werden; es ist ein zwar tiefsinniges, aber doch dem Dichter Gewalt anthuendes Gleichnis, wenn die gegen den Vater sich auflehnende Lieblingstochter des Zeus dem Gedanken verglichen wird, der liebevoll im Kopfe des Menschen gepflegt, sich oft gegen den eigenen Vater wendet, nachdem er dessen Haupt verlassen hat. Aber das scheint doch richtig zu sein, dass die Dichter des ionischen Epos diese Seite der Göttin bereits gekannt haben und durch sie mitbestimmt worden sind. In der Odyssee erscheint sie dem Telemachos als ein Berater, in der Gestalt

---

sind Darstellungen der Athenageburt nicht häufig; über einen Spiegel aus Praeneste vgl. Kekulé, *Ann. d. i.* XLV 1873 129; *mon. d. i.* IX LVI 3; vgl. Gerhard, Etrusk. Sp. IV T. 284 S. 11—17; V T. 6 S. 12. S. auch Philostr. *im.* 2_{27}.

1) Märchen aus Zakynthos, Schmidt, Griech. Märch., Sag. u. Volksl. 7 f.; S. 76.

2) Denn so hat ohne Frage der alte Dichter gesungen, wie es die Ueberlieferung ihm darbot *[1195]*; auch ist ihm darin beinahe das ganze Altertum gefolgt; wenn wirklich die alte orphische Theogonie (Schuster, *Orph. Theog.* 40) Athena *ἀπὸ κραδίης* geboren werden liess, so dachte der Dichter sich wahrscheinlich dieses als Sitz des Denkens; vgl. *κραδίη νοερή*, Orph. *fr.* 198 f. Ab. — Dass die Göttin aus Zeus' Bart erzeugt sei (myth. Vat. I 176; II 37), scheint parodistische Umgestaltung; das neugriechische Märchen von der Geburt der Königst. aus der Wade *[o. A. 1]* eine volkstümliche Veränderung.

3) Vgl. Plat. *Krat.* 23 S. 407 ab *οἱ πολλοὶ ἐξηγούμενοι τὸν ποιητὴν φασι τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι.* Später ist diese Deutung weit verbreitet; vgl. z. B. Athena = *μῆτις*, Orph. *h* 32_{10}; *φρόνησις*, ebd. 9; Chrysipp. bei Galen. *Hipp. et Plat. dogm.* 3_8 V S. 349 Kü.; Philod. *εὐσ.* 16; Plut. *am.* 12; Max. Tyr. 10_8 S. 103 R. (Rohdich, *De Max. Tyr. phil.*, Bresl. Diss. 1879 7_1); Athenag. *leg.* 22 S. 110 f. Otto; Porph. *α π* 32; Anon. bei Westermann, *Myth. Gr.* 327_{17}; Eust. *Α* 47 S. 40_{30}. Athena als *πρωίτη ἔννοια*, Iustin. *ap.* 1_{64} S. 176 Otto; als *πρόνοια [u. A. 4]*; als *Διὸς σύνεσις*, Korn. 20 S. 103 Os.; als *ingenium mundi*, Mart. Cap. VI 567. Vgl. auch Arsttl. *πολ.* Θ 6 S. 1341 b_7 *τῇ δὲ Ἀθηνᾷ τὴν ἐπιστήμην περιτίθεμεν καὶ τὴν τέχνην.* Im Mythos vom Parisurteil soll Athena nach Myth. Vat. II 207 das beschauliche Leben sein (vgl. auch o. *[665_6]*; das dort erwähnte Sophokles*fr.* ist bei N.[2] 334).

4) Ueber die delische *Πρόνοια* vgl. o. *[103_1; 242_4; 1074_6]*. Kuiper, *Theol. Callim.* 123 bezieht die *Πρόνοια* nicht m. R. auf die Weissagung.

seines Erziehers, des weisen Mentor[1]), dem Odysseus die Pflege seines Hauses übergeben hat[2]); sie ist es, die in der Ilias den Achilleus zurückhält, als er in gewaltigem Zorn daran denkt, sich auf Agamemnon zu stürzen[3]). Diese Auffassung von der Göttin ist älter als das ionische Heldenlied; schon in der argivischen Sage unterstützt Athena die Helden durch Einsicht und Listen. Dass sie dem Perseus den Schild gibt, dessen er bedarf, um die Medusa zu töten[4]), scheint die Erfindung eines altargivischen Sängers, der den heiligen Schild[5]) der Göttin erklären wollte; und auch die Sagen, dass Athena den Troern beim Bau der Mauern für Herakles[6]) und dem Argos bei dem Bau der Argo[7]) half, können auf argivische Dichtungen zurückgehen. In Argos scheint ferner Zeus Machaneus einst mit Athena Machanis oder Machanitis verehrt gewesen zu sein[8]). Wie dem aber auch sei, später tritt diese Seite fast am meisten hervor. Sie ist die Erfinderin auf dem Olympos[9]), ähnlich dem Titanen Prometheus und dem Hephaistos, mit denen sie auch im Gottesdienst[10]) und in der Sage[11]) verbunden ist, so jedoch, dass die Göttin gewöhnlich geistig noch höher zu stehen scheint. Von den einzelnen Künsten sollen namentlich das Pflügen[12]) und die Metalltechnik von ihr erfunden sein, was beides schon in alten Legenden bezeugt war; ferner die Spinn- und Webekunst[13]). Auch dies kann an alte Vorstellungen anknüpfen; wie das Zu-

---

[1]) *β* 268; 399 ff.; vgl. *γ* 22; 240; *δ* 654. In Mentors Gestalt hilft sie auch dem Odysseus beim Freierkampf, *χ* 206, und als die Angehörigen der Freier kommen, *ω* 503.

[2]) *β* 225 ff.

[3]) *Α* 196 ff.

[4]) Aber vielleicht entstammt einer jüngeren Zeit der Zug, dass Perseus das Bild der Gorgo im spiegelnden Schild erblickt: Apd. 2_{41}; Serv. V*A* 6_{289} u. aa. (vgl. das von O. Jahn, Ber.SGW I 1848 287—298 besprochene Vb., das Perseus an einem Brunnen sich für das Medusenabenteuer vorbereitend zeigt): es könnte dies z. B. aus einer Sagenform herausgesponnen sein, in der das Ungeheuer durch seinen eigenen Anblick umkam, wie dies öfters in Märchen erzählt wird. — Myth. Vat. I 130; II 112; III 14_1; *lib. monstr.* 1_{38} (Haupt, *Ind. lect.*, Berl. 1863 13) machen aus dem ehernen Schild einen von Glas.

[5]) Vgl. Kallim. *h* 5_{35} (Diomedes' Schild).

[6]) *Υ* 145 ff.

[7]) S. o. *[567_1]*. Ebenso hilft sie Danaos beim Schiffsbau, Hyg. *f.* 177; vgl. Apd. 2_{12}. Göttin der Schiffskunst ist Athena vielleicht auch *η* 108.

[8]) Die koische Machanis (Dittenberger, *Syll.*² 617_{21}) macht sehr wahrscheinlich, dass dieser Kultkomplex sich von Argos aus verbreitet hat. Vgl. o. *[73_9]* u. unt. *[1217_5]*.

[9]) Z. B. *πολύεργος* oder *πολύμητις [o. 1211_8]*, Orph. *fr.* 279; *μήτηρ τεχνῶν*, Orph. *h* 32_8; *εὑρεσίτεχνος*, ebd. $_{14}$; *ἐργοπόνος* (att. Inschr., Kaibel *ep.* 97_2; Nonn. 24_{329}); *Καλλίεργος* (Epidauros, Inschr. s. Kabbadias, *Fouill.* I 45; *ἐφ. ἀρχ.* 1894 19; *CIGP* I 1072). Häufig heisst die Göttin Ergane (Soph. *fr.* 760_2; attische Inschr., Kaibel *ep.* 776_3; Aristid. I S. 9 Ddf.), z. B. auf der Burg in Athen (Paus. I 24_3; Inschr.; arch. Rlf., Perdrizet, *Mél.* Perrot 259 ff. — Vgl. Robert, Herm. XXII 1887 135; Dörpfeld, Ath. Mitt. XIV 1889 304—313 und die übrige von Hitzig-Bluemner z. d. St. angeführte Litteratur), in Thespiai (Paus. IX 26_8), Delphoi (*Ἀθάνα ϝαργάνα*, Perdrizet a. a. O.), Olympia (Paus. V 14_5 [vgl. VI 26_3]), Sparta (Paus. III 17_4), Megalopolis (Paus. VIII 32_4), Samos (Suid.; Hsch. *Ἐργ.*); und die delische *Ὀργάνη* (*bull. corr. hell.* VI 1882 351_{80}) ist von der Ergane wohl nicht verschieden. Nach J. Harrison, *Cl. rev.* VIII 1894 270 ist Erg., welche Suid. auf die *ἐργασία* der Weiber bezieht und Ail. *n a* 1_{21} Erfinderin der *ὑφαντικὴ καὶ ταλασία [A. $_{18}$; vgl. 1185_5]* nennt, eigentlich Göttin des Ackerbaues und der Kindererzeugung; s. aber Farnell, *Cults of Gr. stat.* I 315. — Ueber die philosophischen Anschauungen über Athena als Begründerin der materiellen Kultur s. Billeter, Griech. Ansch. über den Urspr. der Kult., Zür. Progr. d. Kantonssch. 1901 S. 7.

[10]) In der Akademie, Lysim. *FHG* III 341_{24}.

[11]) Ueb. Prom.' Liebe zu Ath. s. o. *[1206_1]*. Mit Athenas Hilfe ersteigt Prom. den Himmel (Myth. Vat. I 1; II 64) oder er wird von ihr *inter oras septemplicis clypei* emporgetragen (ebd. II 63; vgl. III 10_9). Prometheus Zeus' Haupt spaltend, u. *[§ 298]*.

[12]) S. o. *[1205_8]*.

[13]) *E* 735; *Θ* 386 hat Athena ein buntes Gewand gewebt, bei Ap. Rh. 1_{721} ist Iasons

sammenziehen der Dünste leicht mit dem Weben verglichen werden kann, weswegen auch die Spinne *ἀράχνη* im Regenzauber wichtig gewesen zu sein scheint[1]), so hat man wahrscheinlich in der Not der Dürre den Regenstein, in dem die Göttin wohnen sollte, mit einem Gewebe überzogen. Doch gewann diese Vorstellung, die auch der Darbringung des Peplos[2]) zu Grunde liegt, wahrscheinlich erst nachträglich Bedeutung durch die Ausgleichung Athenas mit der webenden Göttin Nit (Neit) von Sais[3]). In diesem Punkt ist Athena, abweichend von den sonst über sie herrschenden Vorstellungen Göttin des weiblichen Kunstfleisses geworden. Denn im übrigen ist sie, wie schon bemerkt, die verklärte Verkörperung des nach der im Altertum vorherrschenden Vorstellung superioren männlichen Geistes. In Krieg und Frieden geleitet sie den griechischen Mann durch alle Fährnisse und Anfechtungen und belohnt schliesslich die ausdauernde erprobte *ἀρετή* mit dem Ruhm[4]) und der Unsterblichkeit[5]), als deren Verkörperung

---

Gewand ihr Werk. Als webend erscheint sie bei Hermipp. *FCG* II¹ 380 *fr.* 3—5; vgl. auch Ail. *n a* 1_{21} *[1215_{9}]*; Tib. II 1_{65}. Eine Spindel hatte ihre dem Endoios zugeschriebene erythraiische Statue in jeder Hand, Paus. VII 5_{9}; und mit *ἠλακάτη* und *ἄτρακτος* in der Linken beschreibt Apd. 3_{143} das troische Palladion, vgl. die Mz. Head *h n* 473. Geschickte Weberinnen gelten als von ihr gelehrt, wie die Töchter des Orion, Anton. Lib. 25, Pandora, Hsd. *ἔ κ ἡ* 63 f. (danach sind wohl auch die den Töchtern des Pandareos beigebrachten *ἔργα*, *υ* 72, zu verstehen), die Weiber der Phaiaken, *η* 110. *ἐπιστάτις τῆς ταλασιουργίας* heisst sie bei Korn. 20 S. 112 Os. (vgl. Ail. *n a* 1_{11}; Orph. *fr.* 135), *lanificii dea* bei Serv. V *A* 7_{805}; Myth. Vat. II 39; vgl. Isid. *et.* 19_{1}; *ἱστοπόνος* bei Philipp. *AP* VI 247_{2}, *ἱστοτέλεια*, Nonn. *D* 6_{154}; 37_{312}; 45_{49}. Auf die *πήνη* wird die Ath. *Πηνῖτις* (Ail. *n a* 6_{57}) oder *Πανᾶτις* (Leonid. *AP* VI 289_{7}) bezogen; ob die argivische *Πανία* (Paus. II 22_{9}; *v. l. Καπανία*) hierher gehört, ist ganz zw.

[1]) Daher Regenopfer auf dem Arachnaionberg, Paus. II 25_{10}. *Multa aranea imbrium signa sunt*, sagt Plin. *n h* 11_{84}. — Unmöglich ist es nicht, dass die Geschichte von Arachne, der kunstfertigen T. des kolophonischen Purpurfärbers Idmon, die mit ihrem S. Kloster als Erfinderin von Textileinrichtungen galt (Plin. *n h* 7_{196}) und die von Athena in eine Spinne verwandelt wurde, weil sie sich in einen Wettkampf mit der Göttin eingelassen hatte (Ov. *M* 6_{1-145}; myth. Vat. I 91, wo sie fälschlich T. der Hippope, und II 70, wo sie fälschlich Libya heisst; vgl. auch V *G* 4_{246} mit Serv.), an eine Kultlegende frei anknüpft. Hypaipa in Lydien, wo Arachne gewohnt haben soll, ist allerdings Kultstätte der Artemis (Anaitis?), *Rev. arch.* III vi 1885 114_{14}; Ath. Mitt. XVI 1889 99_{35}; vgl. Paus. V 27_{5}. — In Griechenland finden wir die Spinne noch im Kult des Zeus und der Hera (Arachnaion, s. o.) und vielleicht der thebanischen Demeter (vgl. die von Paus. IX 6_{6}; Ail. *v h* 12_{57} berichtete Geschichte, die aber auf einem wahren Ereignis beruhen kann).

[2]) S. o. *[675_{3}]*. Durch die tegeatische Nachbildung *[204_{8}]* wird erwiesen, dass dieser Kultgebrauch in Argos bestand. Ueber Athen s. o. *[26]*.

[3]) Die Gleichsetzung findet sich seit Hdt. 2_{175}; Platon *Tim.* 3 S. 21 e oft ausgesprochen; aber auch schon Amasis, der nach Lindos und Kyrene Athenastatuen weihte, hat beide Göttinnen identifiziert; vgl. über die Gleichsetzung bes. Mallet, *Le culte de Neit a Sais* Paris 1888 S. 237—244. Ueber Nit als Webegöttin s. Mallet 8 ff.; sie heisst auch 'Eröffnerin der Wege' (Mallet 106); dies scheint (durch Vermittlung Kyrenes?) ebenfalls auf Athena übertragen zu sein; vgl. die spartanische Athena Keleutheia, deren Heiligtum Odysseus errichtet haben sollte, als er die Freier Penelopes im Wettlauf bezwungen, Paus. III 12_{4} (O. Müller, Kl. Schr. II 180; Kuhnert, Phil. Jbb. Suppl. XIV 1885 288; Wide, Lak. Kulte 61).

[4]) Sie selbst heisst ebenfalls *ἐρικυδής*, Hom. *h* 2_{130}.

[5]) Z. B. dem Herakles *[461_{2}; 473_{5}]* u. wahrscheinlich Diomedes *[535_{2}]*. Den Tydeus *[ebd.]* und Erichthonios will sie unsterblich machen, Apd. 3_{189}; dem Achilleus träufelt sie wenigstens Nektar und Ambrosia in die Brust, *T* 353; Plut. *fac. in orbe lunae c.* 24; über Odysseus vgl. o. *[717_{4}]*. S. auch Bergk, Kl. Schr. II 668. — Vielleicht stammt diese Funktion der Göttin aus der ältesten Zeit. Der N. Itonia (Bakch. *fr.* 15_{2} Bl.; Paus. I 13_{2}; III 9_{13}; IX 34_{1}; X 1_{10}; Niket. *ἐπ. θεῶν* bei Westerm., *Myth. Gr.* 355; Studem., *An. var.* 269; 282), Itonias (Kallim. *h* 6_{76}; *AP* IX 743_{2}), Itonis (Leonid. *AP* VI 130_{1}; *var. lect.* bei Ap. Rh. 1_{551}; vgl. Sch.) oder Itone (Rhian., Mein., *An. Alex.* 190), den die Göttin in Athen, Koroneia und Amorgos

sie nach einer spät bezeugten[1]), aber vielleicht an ältere Vorstellungen anknüpfenden[2]) Etymologie gilt.

Der Entwickelung der Athena in der Heldensage entspricht die Umgestaltung ihres Kultus. Auch auf diesem Gebiet tritt Argos so sehr hervor, dass die früheren Versuche lokrischer und thessalischer Staaten ganz verdunkelt, dagegen die zahlreichen in Argos neu geschaffenen Kultformen im ganzen noch wohl zu überblicken sind. Wie zu erwarten ist, steht Athena durchaus neben Zeus; beide Gottheiten erhalten innerhalb der argivischen Kultur — und nach ihrem Vorgang auch später[3]) — zahlreiche gemeinsame Beinamen, und zwar empfängt in Argos auffallenderweise, wie es scheint, gewöhnlich der Göttervater den Namen von der Tochter. Hinsichtlich des Zeus Sthenios[4]) haben wir dies bereits gesehen, und von Machaneus[5]) ist es nicht unwahrscheinlich; aber auch der scharfäugige Zeus von Argos[6]), nach dem Oxylos genannt ist, ist, wenngleich die Vorstellung zugleich auch an ältere von Zeus anzuknüpfen scheint, von der scharfäugigen Athena (S. 1199) nicht zu trennen. Und endlich ist wahrscheinlich so auch über das Paar Zeus Polieus und Athena Polias[7])

(Ziebarth, Rh. M. LV 1900 505; vgl. o. *[76 f.; 235_{8}]* führte, bedeutet wahrscheinlich die 'Unvergängliche' *[76; 1216_{7}]*.

[1]) Myth. Vat. II 39; 119; III 5_{4}; 10_{1}.

[2]) Als 'unsterblich', *ἀθανάτη* (α 420; Qu. Sm. 12_{416}; 14_{438} f.), *ἄμβροτος* (Aisch. *Eum.* 259; Soph. *OT* 159) u. s. w. wird Athena oft bezeichnet; ähnliche Beinamen finden sich zwar natürlich auch bei anderen Gottheiten, doch scheint bei Athena früh diese Seite mit besonderem Nachdruck hervorgehoben zu werden. Vgl. Cramer, *Anecd. Par.* I 322_{11}; 327_{5}. — Ueber *ἀτρυτώνη* s. o. *[1207_{6}]*.

[3]) Z. B. im Peiraieus Soter, Soteira *[29_{4}]* und vielleicht Pandrosos *[29_{6}]*, in Sparta Xenios (Paus. III 11_{11}), *Syllanios (Plut. *Lyk.* 6) und Ambulios (Paus. III 13_{6}), in Erythrai Phemios *[583_{2}]*, in Lesbos Hyperdexios (StB. 650_{15}). Zu Zeus Homoloios *[1117_{1}]* lässt sich Ath. Homolois (Lykophr. 520; nach dem hier verstümmelten Sch. in Athen), zum Hellanios *[1118_{8}]* die Hellania (Metapont, [Arsttl.] *θαυμ. ἀκ.* 108 S. 840a$_{28}$; vgl. Eur. *Hipp.* 1115) vergleichen. Anderes wird im folgenden zur Sprache kommen, vgl. auch Bruchmann, *De Ap. et Min. deis medicis* 33—35.

[4]) S. o. *[1155_{2}]*.

[5]) Da Argos seine Kulte z. T. aus Boiotien entlehnt hat, so liegt nahe, dass dieser mutmasslich *[1215_{8}]* argivische Kultkomplex dem entsprechenden tanagraiischen nachgebildet ist, und dies ist o. *[73_{9}]* als wahrscheinlich bezeichnet. Ist dies der Fall, so hat vermutlich der Kultnamen in Boiotien einen anderen, uns unbekannten Sinn gehabt, den er erst in Argos verlor; es ist jedoch auch möglich, dass hier ausnahmsweise ein argivischer Kult nach Ostboiotien gewandert ist.

[6]) S. o. *[1101_{1}]*. Vgl. auch Usener, Rh. M. LVIII 1903 183 f. Oxylos ist Kurzform zu *Ὀξυδερκής* (die zuletzt von Usener, Altgr. Versbau 32; Schulze, *Qu. ep.* 495_{3}; 500 vorgeschlagene Ableitung von *ἄγω* *[400_{2}]* scheitert an dem O-laut; wenn aber Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVI 1902 268, der dies richtig bemerkt, *Ὀ-ξυλος* [vgl. Hsch. *ὄξυλον· ὅμοιον ... ἰσόξυλον*] zu Hamadryas stellt, weil nach Pherenikos von Herakleia bei Athen. III 14 78b Oreios' S. Oxylos mit seiner Schw. Hamadryas die Hamadryaden Karya, Balanos, Kraneia, Morea, Aigeiros, Ptelea, Ampelos, Syke zeugt, so hat er sich durch eine Sage leiten lassen, die entweder ganz frei erfunden ist oder doch mit der von dem aitolischen Ox. nicht zusammenhängt); er gehört also zu Athena Oxyderkes *[157_{17}]*; andererseits ist er in der ursprünglichen Sage dreiäugig gewesen, und als solcher entspricht er dem dreiäugigen Zeus von der Burg. Nun steht zwar auch dieser neben einer Athena, allein nicht neben der Oxyderkes; aber letztere sollte doch die mit Zeus gepaarte von der troischen Akropolis sein, und eben diese hat der argivische Machthaber auf seiner Burg nachgeahmt oder es haben argivische Dichter nach dem Muster ihrer Burg das Bild von der troischen entworfen. Offenbar haben die verschiedenen argivischen Heiligtümer einander Konkurrenz gemacht; wir haben Bruchstücke von zwei Ueberlieferungen, die beide vielleicht ziemlich gleich alt sind und von denen wir jedenfalls die ältere nicht festzustellen vermögen. Vgl. u. *[1220_{1}]*.

[7]) Ausser in Athen (Paus. I 26_{6}—27_{3}; vgl. Soph. *Phil.* 134; Arstph. *ὄρν.* 828; oft inschr., z. B. Dittenberger, *Syll.*² 51_{4-6}; 105_{7}; 129_{34}; 214_{44}; 593_{1}; 634_{22}) finden wir die Polias in Daulis (*CIGS* II 66_{3}), in Troizen (Paus. II

zu urteilen. Denn entspricht auch die Vorstellung des Burgherrn den übrigen von Zeus, wie sie sich unter dem Einfluss des Heldengesanges ausgebildet hatten, vollkommen, so befremdet doch, dass sie keine Anknüpfung in den Legenden hat; dagegen musste die Anrufung der Göttin bei der Zerstörung feindlicher Burgmauern dazu führen, sie als Burgschützerin[1]) zu betrachten. Schon in der altboiotischen Zeit ist diese Vorstellungserweiterung vollzogen gewesen, wie die Sage vom Palladion und der zu erschliessende Kultnamen Astyoche[2]) beweisen; als vollends die dämonische, feindliche Seite der Göttin allmählich zurücktrat, musste sie immer mehr als Schützerin der Burgen gelten: als solche ist sie denn, wahrscheinlich in Argos, mit Zeus gepaart worden. Dieses Götterpaar tritt dann, vielleicht ebenfalls schon in Argos, jedenfalls in mehreren der von ihm beeinflussten Gemeinden auch an die Spitze der einzelnen Glieder des Staates; als Phratrios, Phratria werden sie am Apaturienfest bei den Zusammenkünften der Geschlechterverbindungen angerufen[3]); als Bulaios, Bulaia[4]),

30_{6}), Epidauros (Cavvadias, *Fouill.* I no. 76; *CIGP* I 1013), Megalopolis (Paus. VIII 31_{9}), im kretischen Itanos (Dittenberger, *Syll.*² 462_{4}), auf Amorgos (mit Zeus, Dittenberger, 472_{24}; vgl. 255_{42} *[o. 235_{5}]*), Kos (mit Zeus, Dittenberger 619_{3}; vgl. 616_{56}), auf Rhodos (mit Zeus Polieus *[1115_{8}]*), in Erythrai (Paus. I 26_{4}), Priene (*CIG* 2904 [Dittenberger $158]_{3}$); als Poliuchos ist Athena in Sparta (= Chalkioikos, Stiftung des Tyndareos, Paus. III 17_{2}; *Ἀθαναία Πολιᾶχος* auf der lakon. Inschrift *IGA* 79_{2} f. [über das *α* in diesem N. und in *Πολιάτας* s. Johannson, GGA 1890 745]), auf Thera (Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 215; vgl. O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 214; 219_{1}), in Dreros auf Kreta (Dittenberger, *Syll.*² 463_{22}), in Chios (Hdt. 1_{160}), in Magnesia (Inschr. aus Magnesia 216_{2}) u. s. w., als Poliatis in Tegea *[204_{7}]* und Hierapytna (Ath. Mitt. XI 1886 181) bezeugt; oft erscheint sie unter diesem N. (oder als *πολισσοῦχος*, Triphiod. 444, oder *πτολιοῦχος*, Inschr. aus Erythrai, Kaibel *ep.* 769_{1}, oder *πολιοῦχος*, Kallim. *h* 5_{53}) in der Litteratur, z. B. Arstph. *ἱππ.* 581/5; *νεφ.* 601; *Λυσιστρ.* 344; *AP* IX 154_{1}; Korn. 20 S. 110 Os.; Triph. 432; Nonn. *D* 37_{318}; 47_{96}; Kaibel *ep.* 756_{1}. Arstph. *Θεσμ.* 1143 sagt von der Göttin ... *πόλιν ἡμετέραν ἔχει καὶ κράτος φανερὸν μόνη κληδοῦχός τε καλεῖται.* Anders scheint den letzteren N. Aisch. *Eum.* 827 zu deuten. — Der Polias nahe steht die im Kult nur spärlich auftretende Athana Archagetis (Epidauros, Cavvadias, *Fouill.* I no. 62; GDI III 3330; vgl. die *Προκαθηγέτις* von Phaselis, *CIG* 4332), mit der sich Zeus Archegetes *[1116_{11}]* vergleichen lässt: bildeten sie einst ein Paar, so könnte dieses ebenfalls aus der altargivischen Kultur stammen.

[1]) Ath. *ἐρυσίπ(τ)ολις*, *Z* 305; Hom. *h* 11_{1}; 28_{3}; Aisch. *ἑπτά* 127 f.; Kallim. *fr.* 462; vgl. Schneider II S. 625; Korn. 20 S. 110 Os.; Triphiod. 302; Niket. *ἐπ. θ.* bei Westermann, *Myth. Gr.* 355; Studemund, *Anal. var.* 269; 282.

[2]) S. o. *[305_{5}; 1204_{1}]*.

[3]) S. o. *[1115_{3}]*. Der N. des Apaturienfestes wurde im späteren Altertum (Sch. Arstph. *Ἀχ.* 146; Suid. *s v*) sehr wahrscheinlich m. R. als *ὁμο-πατόρια* gedeutet. Aber das Verständnis des N.s ist zeitweilig verloren gegangen. Athena Apaturia, deren Tempel Aithra erbaut haben sollte, wird von der Täuschung dieser abgeleitet (Paus. II 33_{1}), und eben diese Ableitung setzt auch die frei erfundene attische Sage, welche Lokallegenden der Dionysosheiligtümer von Oinoe nud Melainai einmengt, voraus. Diese Sage, die vielleicht mit dem Geschlechterfest der Theoinien (gen. nach Dionysos Theoinos; vgl. Phot. *θεοίνιον*; Bekk., *An.* I 264; Hsch. *θεοίνια*) zusammenhängt, stammt wahrscheinlich aus peisistrateischer Zeit *[47_{11}]*, aber der Dichter, der sie geschaffen hat, benutzte eine Legende, die um 600 auch in Ionien — ebenso wie das Apaturienfest, Hdt. 1_{147} — verbreitet gewesen sein muss; denn die Täuschung Hektors (*X* 298 *ἐμὲ δ' ἐξεπάτησεν Ἀθήνη*) ist offenbar frei nach derselben Legende erfunden, die der athenische Dichter mit denen von Oinoe verquickte. Aelter als der zentralisierte Geschlechterstaat kann natürlich das Apaturienfest nicht sein; aber um 600 hat es nicht nur in Ionien und wahrscheinlich in Athen bestanden, sondern schon damals ist der N. Apaturia in Troizen, Ionien und Athen von *ἀπατᾶν* abgeleitet worden. — Durch diese Kombination erweitert sich, was v. Wilamowitz-Möllendorff, Ar. u. Ath. II 140_{30} über das Apaturienfest bemerkt hat.

[4]) Athen, s. o. *[1117_{3}]*. Zu der ebd. erwähnten Ath. *Ἀμβουλία* stellt v. Holzinger die nur von Lykophr. 1163 genannte *Ἀμφείρα*, deren N. Ciaceri auf das Palladion *rappresentante la dea fascinata dai piedi sino al busto* (*ἀμφί—εἴρω*) bezieht.

als Agoraios, Agoraia [1]) walten sie über die Sitzungen des Rates und der Volksversammlung. Neben Zeus Amarios [2]) endlich stand eine Amaria. — Mit diesen argivischen oder doch an das argivische Vorbild sich unmittelbar anlehnenden Kultformen ist aber das Neue, was unter dem Einfluss der Kunst für den Dienst Athenas eingeführt wurde, fast schon erschöpft. Wohl mag die Deutung Späterer, die Athena als Mondgöttin fassen [3]), auf die alte Überlieferung eines Heiligtums zurückgehen, das die Göttin der aus dem Orient eindringenden Himmelskönigin gleichgesetzt hatte; aber wenn dies der Fall war, so hat diese Ausgleichung den eigentlichen Kult der Göttin so wenig verändert wie die früher erwähnte (S. 1216) mit der Nit von Sais. Fast alle nacheinander aufblühenden Gemeinden haben die Göttin Pheidons übernommen; aber auch die Städte, in denen ihr Kult am meisten blühte, wie Tegea, Sparta und seine Enkelstadt Kyrene, Rhodos, ja selbst Athen haben keine neue Kultform mehr geschaffen, die das Gesamtbild Athenas umzugestalten vermocht hätte.

Dagegen hat Athen seiner Göttin etwas anderes gegeben: die künstlerische Leiblichkeit. Zwar waren natürlich auch in anderen Gemeinden während des VII. und VI. Jahrhunderts Kultstatuen Athenas entstanden, und es hatten sich bereits mehrere Typen herausgebildet, unter denen zwei Klassen besonders hervortreten [4]). Die eine zeigt die Göttin, mit Lanze

---

[1]) In Sparta, mit Poseidon Asphaleios, Paus. III 11_{9}.

[2]) O. *[1116_{3}]*.

[3]) Athena bezeichnet ausdrücklich als Mondgöttin von Dichtern nur Nonn. *D* 5_{71} ff., der den N. Tritonis auf die drei Gestalten des Mondes bezieht; aber schon Emped. *fr.* 250 Mu., 42_{2} D.; Eur. *fr.* 1009 N.[2] nennen *Μήνη γλαυκῶπις* (Roscher, Sel. 21_{70}), und häufig ist die Gleichsetzung bei Philosophen, Antiquaren und Grammatikern (z. B. Plut. *fac. in orbe lunae* 24 S. 938d; Euseb. *pr. ev.* III 11_{22} Hein.; Aug. *c d* 7_{16}; Harpokr., Suid., Phot. *τριτομηνίς*; *EM Τριτογένεια* 767_{45}; Tz. *all. Hom. Δ* 84 u. aa.; vgl. Welcker, Götterl. I 305). Aeltester ausdrücklicher Zeuge ist, da der 'Arsttl.' bei Arnob. 3_{31} zw. ist, Istros (*FHG* I 422_{26}), der *Τριτο(γενής)* auf den dritten Monatstag (vgl. *tertia Luna*, Mart. Cap. VI S. 567) bezog, an dem die Mondsichel zuerst wieder sichtbar wird; vgl. Sch. Lykophr. 519. Daneben findet sich aber eine Ueberlieferung, die Athena an der *τρίτη φθίνοντος* geboren sein lässt (Sch. *Θ* 39 BLV), was Mommsen, Feste d. St. Ath. 52 (vgl. 106; 533) mit der Feier der Panathenäen am 27. Hekatombaion zusammenbringt. Ist dies, wofür manches spricht, richtig, so müssen Istros oder seine Ausschreiber das Datum geändert haben, weil es widersinnig erschien, die Mondgöttin an einem Tage geboren werden zu lassen, an dem die Mondsichel in der Morgendämmerung verschwindet. Trotzdem ist den Ordnern des athenischen Festkalenders die Kenntnis einer Beziehung zwischen Athena und dem Mond nicht schlechthin abzusprechen: war Athena als Mondgöttin überliefert, so konnten sie das Fest mit Rücksicht auf den überlieferten N. *Τριτογενής* auf den dritten Tag vor dem Schluss des Monats ansetzen, da die an einem solchen Tage kurz vor der Sonne aufgehende Mondsichel das Fest einzuleiten schien. Sicher ist dies jedoch ebensowenig wie die zahlreichen archäologischen Beweise, die für die alte Gleichsetzung Athenas mit dem Mond angeführt werden (wie m. R. Farnell, *Cults of Gr. st.* I 329 f. hervorhebt), und auch dass das Gorgoneion auf den Mond bezogen wird (Klem. *Alex.* V 8_{49} S. 676 Po.; vgl. Gaedechens bei Ersch u. Gruber I LXXIV 400b ff.; Heydemann, Arch. Ztg. XXVI 1868 5), bringt keinerlei Entscheidung. Die Frage, seit wann Athena als Mondgöttin gefasst ist, bleibt also offen; aber gewiss ist dies nicht geschehen infolge ihrer Gleichsetzung mit Isis, wie Farnell a. a. O. I 279 meint.

[4]) Doch lassen sich keineswegs alle archaischen Athenadarstellungen in diese Klassen einordnen; in Ionien z. B. gab es auch einen alten Typus, der die Göttin geflügelt darstellte, Savignoni, Röm. Mitt. XII 1897 307—317; Furtwängler, Gemmen VI 56; XVI 12. — Vgl. über die archaischen Athenadarstellungen im allgemeinen Gerhard über die Minervenidole Athens (ges. Abh. I 229—258) und bes. Jahn, *De antiquissimis Minervae simulacris*, Bonn, Universitätsschr. 1866.

und Schild bewehrt, stehend oder schreitend: das ist der Typus, der für die Palladien und die Polias[1]) wahrscheinlich nach argivischem Vorbild üblich geworden ist. Neben diesen wahrscheinlich ältesten Typen der Göttin kam gegen Ende des VII. Jahrhunderts vermutlich in Ionien, wo wenigstens zahlreiche zu ihr gehörige Bildwerke teils litterarisch überliefert sind, teils gefunden werden[2]), eine zweite Klasse von Typen auf, die, einander sehr ähnlich, die Göttin unbewehrt sitzend zeigen. Typen dieser zweiten Klasse haben sich während des VI. Jahrhunderts auch nach dem Mutterland verbreitet[3]); doch sollten hier die noch fortlebenden älteren Typen endlich das Übergewicht erhalten. Aus ihnen haben sich nun ganz allmählich die neuen Idealtypen der Göttin entwickelt: es lässt sich dies zwar nicht mehr im einzelnen verfolgen, aber die nicht sehr zahlreichen Werke der Übergangszeit[4]), die erhalten sind, zeigen wenigstens das, dass das Athenabild nicht, wie es im Mythos von der Göttin heisst, vollendet aus dem Haupte eines einzelnen hervorgegangen ist. Doch sind freilich die Züge, die dem Bilde von Pheidias und seinem Kreis hinzugefügt sind, die letzten, entscheidenden gewesen, durch die erst das, was die Dichter im Geist erschaut, Wirklichkeit wurde. Die weitaus meisten Athenabilder dieser Zeit lehnen sich an die erste der beiden soeben unterschiedenen Typenklassen an: Athena wird, wo es darauf ankommt, in einem Bilde ihr ganzes Wesen auszudrücken, gewöhnlich stehend und bewaffnet dargestellt, jedoch meist nicht kämpfend, sondern für das Wohl der Bürger wachend:

[1]) Obwohl später meist unterschieden (O. Müller, Kl. Schr. II 147; s. o. *[774$_2$]*), gehen Polias und Palladion (vgl. darüber Gerhard, Ges. Abh. I 237 ff.) ursprünglich auf denselben Typus zurück. Wann, wo und warum beide gesondert und dann auch noch mehrere Palladien unterschieden wurden *[774$_2$]*, lässt sich aus den überlieferten Lokallegenden nicht sicher abnehmen, da diese nach dem Epos nachträglich umgemodelt sein können, sich auch nicht reinlich sondern lassen. Selbst in Argos, wo doch am ersten die alte Ueberlieferung fortleben könnte, scheinen später drei Kultbilder unterschieden zu sein: 1) die Burggöttin, die aber hier, soweit wir wissen, nicht Polias, sondern Akria hiess; 2) das Palladion, Paus. III 23$_5$, das nach Imhoof und Hitzig-Bluemner zu Paus. II 24$_3$ im Tempel der Akria stand; 3) die von Diomedes gestiftete Oxyderkes. Vgl. o. *[157$_{17}$ f.; 1217$_6$]*. S. über die Vervielfältigung der Palladien Usener, Rh. M. LVIII 1903 194.

[2]) Z. B. in Erythrai (Athena Polias, Statue angeblich des Endoios, Paus. VII 5$_9$ f.), Chios, Phokaia und seiner Kolonie Massalia (Str. XIII 1$_{41}$ 601). Dementsprechend denkt sich auch der Dichter der *Ilias* die troische Stadtgöttin — denn auch Z 92; 302 ff. bezieht sich gewiss auf die Polias — als Sitzbild. Aber in dem Palladion haben wohl auch die ionischen Sänger eine stehende Figur sich vorgestellt; eine widersprechende Ueberlieferung würde in der litterarischen oder archäologischen Ueberlieferung deutlicher durchleuchten.

[3]) Besonders nach Athen, wo z. B. Paus. I 26$_4$ eine solche Statue 'des Endoios' erwähnt; vgl. Athenag. *leg.* 17 S. 78 Otto; Robert, Arch. Märch. 14 ff. Auf der Akropolis sind Marmorstatuen (z. B. Jahn, *Antiqu. Min. sim.* I$_2$; $_3$, von Jahn für das Werk des Endoios gehalten) und Tetstatuetten der sitzenden Athena gefunden, und ein sf. Vb. (Jahn I$_1$) zeigt sie sitzend sich den Helm absetzend, während die Lanze angelehnt ist. — Winter, Berl. arch. Ges., Juli 1893 (Berl. ph. Wschr. XIII 1893 1407) denkt sich die Kultstatue des Erechtheions, Dörpfeld, Ath. Mitt. XXII 1897 165 die des alten peisistrateischen Athenatempels als sitzend. Im Gegensatz namentlich zu Furtwängler bei Roscher, ML I 688 glaube ich (mit Farnell, *Cults of Gr. st.* I 332 u. aa.), dass das Kultbild der athenischen Polias jederzeit die Göttin stehend gezeigt habe. Vgl. o. *[23$_2$ ff.; 654$_8$]*.

[4]) So namentlich die Athena vom aiginetischen Giebelfries. Sie hat die Lanze halb erhoben und nimmt so eine Zwischenstellung ein zwischen den alten Palladien mit der geschwungenen Lanze und den ruhig bewaffnet dastehenden Athenen aus der Zeit des Pheidias. — Von sonstigen Werken der strengschönen Kunst sei nur noch die von Petersen, Röm. Mitt. XII 1897 318—322 besprochene Stat. von der Akropolis erwähnt.

aber auch wenn die friedliche Seite der Göttin mehr betont werden soll, z. B. wenn sie als *Κουροτρόφος* mit Erichthonios vorgeführt wird[1]), erscheint sie fast stets stehend. Es sind eine Reihe von Athenabildern erhalten, welche offenbar auf berühmte Werke des Pheidiaskreises zurückgehen[2]), auch werden mehrere im perikleiischen Athen entstandene Statuen

---

[1]) S. o. *[1205₉]*.

[2]) Soweit sie nicht bereits genannt oder im folgenden zu nennen sind, zähle ich hier die wichtigsten Typen, nach den berühmtesten Exemplaren benannt, auf: a) Athena Velletri (Collignon, *Hist. de sc.* II 138) im Louvre 'voll herben Ernstes, die denkende Göttin bezeichnend', fasste nach Furtwängler, Mw. 307, der sie für ein Werk des Kresilas hält (s. o. *[29₄]* und u. *[1223 zu 1222₁]*; ebenso urteilt u. a. Eugenie Sellers, *Cl. rev.* VIII 1894 219; s. dagegen Kekulé, GGA 1895 638), mit der R. die schräg nach unten aufgestützte Lanze hoch am Schaft, die vorgestreckte Linke trug eine Nike. Unter den zahlreichen verwandten Statuen sei die von Mariani, *Bull. comm. arch. comm. Rom.* Vxxv 1897 281—290 besprochene erwähnt. — b) Torso Medici (*Mon. d. i.* IIIxiii) trug nach Furtwängler, Mw. 50 in der etwas vom Körper entfernten, gesenkten L. den Schild, während die R. die Lanze hielt, bereit, sie zum sofortigen Gebrauch zu erheben. Der behelmte Kopf wandte sich nach r. Von Lange, Arch. Ztg. XXXIX 1881 202 für eine Nachbildung der 'Promachos' *[1222₁]*, von Furtwängler, Sitz.ber. BaAW 1898 367₁ und Interm. 17—32 (anders Mw. 49), dem aber fast allgemein widersprochen und auch von Hauser, Berl. phil. Wschr. XVII 1897 49 nur bedingt beigepflichtet wird, für ein Originalwerk (Mittelfigur am Ostgiebel des Parthenon *[1213₁₀]*, von P. Herrmann, Oesterr. Jh. II 1899 155—173, der zwei Repliken aus Sevilla nachweist, für ein Werk des Agorakritos (jedoch nicht für Athena Itonia in Koroneia *[1223 zu 1222₁]* gehalten. — c) Athena Giustiniani im Braccio nuovo des Vatican (Friederichs-Wolters 1436), oft abgeb., z. B. Clarac III 465₈₇₅; vgl. 462 f₈₇₅ᵃ. Die R., deren Unterarm leicht erhoben ist, stützt sich auf die Lanze, während die L. an dem Saum des Mantels spielt. Die berühmteste Statue (Feuerbach, Min. Giustin., nachgel. Schr. IV 33 ff.) dieses Typus, den Furtwängler, Mw. 594 auf Euphranor zurückführt, hat einige Einzelheiten, die den übrigen Exemplaren fehlen und nach Furtwängler, Mw. 593₂ auch dem Original fehlten, insbes. die Schlange, die sich unten zu Füssen der Göttin um dieselbe ringelt, die Aigis und die Sphinx auf dem Helm. — d) Athena Farnese in Neapel (Clarac III 459₈₅₀; Collignon, *Hist. sc.* II 137; Furtwängler, Mw. 105 F. 15; 16). Der linke seitwärts erhobene Arm stützt sich auf die Lanze, die R., nach vorn gesenkt, trug vielleicht eine Schale; der Helm ist mit einer Sphinx und zwei Pegasoi geschmückt. Zu demselben Typus, den Furtwängler, Mw. 108 auf Pheidias zurückführt, gehören u. aa. ein halb lebensgrosser Bronzekopf aus Villa Albani, Furtwängler, Mw. 111, und besonders die Athena Hope von Deepdene (Michaelis, *Anc. marbl. in Great Brit.* S. 290 f. no. 39*; Furtwängler, Mw. S. 109 Fig. 18; am besten bei Joubin *mon.* Piot III 1896 *pl.* II, gegen dessen kunsthistorische Betrachtung S. 27—30 Lechat, *Rev. ét. gr.* X 1897 353 Einwände erhebt), der jedoch der Kopist in die r. Hand eine Kugel mit einer fliegenden Nike darauf gegeben hat. Diese Statue wurde angeblich in Ostia gef., sie ist jedoch, wie Furtwängler, *Strena Helbigiana* 86—92 mit überzeugenden Gründen darthut, identisch mit der von Winckelmann in Villa Albani gesehenen, von der 'Athena Albani' *[s. u.]* unterschiedenen und als die schönste aller erhaltenen Athenastatuen erklärten Statue. — Nächst verwandt ist e) 'Athena Albani' (Friederichs-Wolters 524; Farnell, *Cults* Ixxvii), bei der jedoch die Haltung der Arme vertauscht ist. Furtwängler, der bei Roscher, ML I 695 f. diesen Typus für vorpheidiasisch (s. dagegen Farnell I 371) gehalten hat, schiebt ihn Mw. 115 einem Meister zu, der, einer älteren Schule als Pheidias angehörig, durch dessen Werk (das Original der Ath. Farnese) beeinflusst wurde; wegen der 'Hundefellkappe' *[1203₂]* hält er die Statue für Athena Itonia und identifiziert (Denkschr. BaAW LXVII [Abh. XX] 1897 578) das Original geradezu mit dem Werk des Agorakritos in Koroneia *[1223 zu 1222₁]*. — f) Athena von Brescia (Furtwängler, Mw. 123 Fig. 23; vgl. Dütschke, Oberital. IV no. 335 S. 133), nach Furtwängler ein Werk des Pheidias. Vgl. Mahler, Oesterr. Jh. III 1900 144. — g) 'Minerva Agoraea' in Florenz, Clarac, *Mus. de sc.* III 466₈₇₂; Overbeck, Plast. I⁴ 376. — Nicht dem Kreise des Pheidias, aber auch nicht (Conze, Festschr. f. Benndorf 176 f.) der vorpheidiasischen Zeit, sondern dem Ende des V. Jh.'s (Denkschr. BaAW LXVII 1897 555 ff. T. IV) gehört die Ath. mit der Eule (beste Kopie in Ince Blundell) an, die durch die Parthenos und noch mehr durch den Typus der Ath. Velletri beeinflusst, aber anmutiger und weicher als beide ist. Von sonstigen Ath.stat. des V. Jh.'s sei noch auf den Typus der Ath. des Thermenmuseums (Mariani, *Bull. comm. arch. comm. Rom.* Vxxv 1897

der Göttin von antiken Schriftstellern erwähnt[1]). Die Glieder dieser beiden

191—195), von Werken des IV. Jh. auf zwei Werke in Ince Blundell (Furtwängler, Denkschr. BaAW LXVII 1897 557 T. V) u. in Woburn Abbey (praxitelisch? Furtwängler a. a. O. 570) hingewiesen.

[1]) Auf der Akropolis unterscheidet Sch. Dem. 22_{13} (ähnlich Sch. Arstd. 13 (III 320 Ddf.) drei Statuen, nämlich ausser dem Poliasbild aus Olivenholz, das hier nicht in Betracht kommt: Ia) *τὸ ἀπὸ χαλκοῦ μόνου ὅπερ ἐποίησαν νικήσαντες οἱ ἐν Μαραθῶνι. ἐκαλεῖτο δὲ τοῦτο Προμάχου Ἀθηνᾶς.* So Sch. Dem., offenbar nicht an ein Werk des Pheidias denkend; Sch. Arstd., der den N. Promachos *[vgl. über ihn o. 1207_1]* nicht bietet, nennt als Künstler Praxiteles, womit nach Furtwängler, Mw. 52 (s. dagegen Farnell, *Cults* I 377) der von ihm u. aa. angenommene ältere Meister dieses N.s, ein Zeitgenosse des Pheidias gemeint ist. Trotz der Verschiedenheit der Künstlerangabe wird allgemein und wahrscheinlich m. R. angenommen, dass mit dieser nur von Sch. Dem. und in dem Epigramm des Apronianos genannten Promachos der grosse Erzkoloss (*χαλκῆ καὶ μεγάλη*, Demosth. 19_{272}) auf der Burg gemeint sei, den nach Paus. I 28_2 (IX 4_1; vielleicht auch VII 27_2; vgl. Ov. *P* IV 1_{31}; Plin. 34_{54}; Overbeck, Schriftqu. 637—644) Pheidias fertigte, und es wird daher die kolossale eherne Athena jetzt gewöhnlich Promachos genannt. Da aber die Künstlern. nicht übereinstimmen und überdies der N. *Πρόμαχος* für die wahrscheinlich ruhig dastehende, nicht, wie zuletzt Murray (s. dagegen Gurlitt, *Anal. Graec.* 76) annahm, die Lanze schwingende Kolossalstatue nicht recht passe, nimmt Furtwängler, Interm. 32 ff. jetzt an, dass in der gemeinschaftlichen Quelle des Sch. Dem. und des Sch. Arstd. zwei verschiedene Statuen konfundiert seien: a) der Erzkoloss, der in Wahrheit von Pheidias sei, und b) die Promachos des älteren Praxiteles, von der er Nachahmungen auf athenischen Mzz., in einer Statuette aus Epidauros und in einem Kopf in Kopenhagen erkennt. Weil der Erzkoloss von den Marathonsiegern errichtet sein soll (s. ausser Sch. Dem. a. a. O. auch Paus. I 28_2; IX 4_1), setzte man ihn früher in Pheidias' erste Zeit (z. B. Overbeck, Gr. Pl. I^3 251 = I^4 348; Gurlitt, *Anal. Graec.* 119); wenn aber Lange, Arch. Ztg. XXXIX 1881 197—206 und Furtwängler, Mw. 51 m. R. auf die 'Promachos' die auf athenischen Erzmünzen der Kaiserzeit (abgebildet bei Hitzig-Bluemner, Paus. I T. XI_{20}) dargestellte Gestalt beziehen, die mit dem Kopf nach l. gewendet, den Schild in der L. vom Körper entfernt, die nach vorn gesenkte Lanze in der R. hält, so muss die Statue einer späteren Zeit angehören. Vgl. auch Farnell, *Cults* I 358 u. o. *[1221_2]*. Dass dieser auf ca. 7½ M. geschätzte Erzkoloss später nach Konstantinopel kam, scheint Gurlitt nicht richtig vermutet zu haben; s. Petersen, Röm. Mitt. VIII 1893 351. — b) Pheidias' Goldelfenbeinbild der Parthenos im Parthenon, Paus. I 24_5 ff.; Plin. 36_{18}; Plut. *Per.* 31 u. aa. (Overbeck, Schriftquellen 645—690). Ernsthafte Versuche, eine Vorstellung von der Parth. zu gewinnen, machten zuerst K. O. Müller, *Quaest. Antioch.* I 24_7 S. 68 (mit Hilfe von Seleukidenmzz., Head *h n* 648 *fig.* 345) und arch. Mitt. a. Griechenl. herausg. von Schoell 66 ff.; Bötticher, Arch. Ztg. IX 1857 65 ff. (T. cv [Rlf. in Berlin]); Pervanoglu ebd. XVIII 1860 24 (T. $CXXXV_3$, Rlf.). Ein neuer Ausgangspunkt wurde gewonnen durch Lenormants Auffindung der Athenastatuette 1859, durch welche zahlreiche Untersuchungen teils veranlasst, teils wenigstens beeinflusst worden sind, z. B. Overbeck, Marmorst. der Ath. Parth. in der Villa Borgh. in Rom und die Parth. des Pheidias, Sitz.ber. SGW 1861 1—7 und (gegen Conze, Philol. XVII 1861 367) Rh. Mus. XVI 1861 639 f.; Conze, Athenastat. des Pheid. im Parth., Berl. 1865; Petersen, Kunst d. Pheid. 339; Michaelis, Parth. 266 ff. Eine noch grössere Bedeutung schien die Entdeckung der Varvakionstatuette haben zu sollen; von den durch sie unmittelbar angeregten Untersuchungen ist bereits o. *[262_2]* eine Uebersicht gegeben, der Rayet, *Gaz. des beaux arts* XXIII 1881 258—263; Lange, Ath. Mitt. VI 1881 56—94; Kieseritzky (Athena Parthenos in der Eremitage) ebd. VIII 1883 291—315 T. xv (zwei Goldmedaillons) hinzugefügt werden können. Seitdem hat sich jedoch die Basis der Untersuchung wiederum nicht unerheblich verschoben; deutlicher, als es schon damals von einzelnen Forschern erkannt wurde, hat sich herausgestellt, dass der hauptsächliche und beinahe einzige Wert der nur in Aeusserlichkeiten zuverlässigen Varvakionstatuette darin besteht, die genauere Bestimmung des Verhältnisses der sehr zahlreichen Exemplare des Parthenostypus zum Original und indirekt damit die Erreichung einer deutlicheren Vorstellung auch von diesem zu ermöglichen. In dieser Richtung bewegen sich die Untersuchungen von Graef (a. d. Anomia 61—70, Kopf im *Museo nazion.* in Neapel), Ét. Michon (*Mon. Piot* VII 154—173 T. xv), Farnell (*Cults of Gr. st.* I 360 ff.); L. Pollak (Oesterr. Jh. IV 1901 144—150, bes. über einen Kopf in Ny Carlsberg, Pl. IV), Lechat (*Rev. ét. gr.* XIV 1901 434) und namentlich von Furtwängler (Samml. Somzée 12 T. IX_{12}; $_{14}$; Denkschr. BaAW LXVII [= Abh. XX] 1897 538 [üb. pergam. Kop.]; 1898 277 ff.; 1901 278 ff.; Gemmen $XXXVIII_{39}$; $_{46}$). Auf der durch eine Säule gestützten r. Hand trug die Göttin die

Reihen zu verknüpfen ist die Forschung seit langer Zeit unablässig bemüht: nicht ohne Erfolg, obwohl wir eingestehen müssen, dass wir uns bisher von keinem der berühmten Athenabildnisse jener Periode eine sichere, auch in den Einzelheiten deutliche Vorstellung machen können.

6. Apollon.

Hymnen: Hom. 1 u. 2 (SCHNEIDEWIN, Hom. Hymn. auf Ap., Gött. Stud. 1847; VENIERO, *De hymnis in Apollinem Homericis*, Agrig. 1897); 21; 25 (Musen und Ap.); Alk. *fr.* 1—4; Alkm. *fr.* 17; Pind. *fr.* 51[abd] SCHR. = 102 f. B. (an Ap. Ptoios); 52—56 (an den delphischen Ap.); Terp. *fr.* 2; 3 (Mus. u. Ap.); Kallim. *h* 2 (ausser den bei SUSEMIHL, Alex. Litt. I 361 f. angegebenen Untersuchungen vgl. EHRLICH, *De Callim. hymn.*, Bresl. phil. Abh. VII 3 S. 58—69; anders STUDNICZKA, Herm. XXVIII 1893 6 ff.); delphische Hymnen, inschriftlich erhalten

Nike; abgesehen von dieser wesentlichen Neuerung hatte sich Pheidias aber wahrscheinlich an die alte Kultstatue der *Πολιάς* angeschlossen, welche die Parthenos, wie es scheint (FURTWÄNGLER, Mw. 184 f.), ursprünglich ersetzen sollte. — II. Von sonstigen berühmten Athenastatuen erwähne ich: c) Ath. Lemnia, Brzstat. auf der Akropolis in oder nahe den Propylaien, von Paus. I 28_2; Luk. *im.* 4 erwähnt, wahrscheinlich auch von Plin. 34_{54}; *APlan.* IV 169 f.; Himer. *or.* 21_4 gemeint. Vgl. PRELLER, Arch. Ztg. 1846 264 (ausgew. Aufs. 291 f.); OVERBECK, Schriftqu. 758—764. Nachdem HÜBNER, *Mem. d. i.* II 1865 34—49 an eine unbehelmte Statue in Madrid gedacht hatte, erkannte FURTWÄNGLER zunächst (Mw. 1 ff.) als Nachbildungen der Lemnia zwei Dresdener Statuen und einen Bologneser Kopf und wies deren Typus dann später auch auf mehreren Gemmen (*Rev. arch.* III XXVII 1896[1] 1—5 T. I; vgl. 1896[2] 71 f.; FURTWÄNGLER, Gemmen XXXVIII 34—38; vgl. IXL 29 f.), sowie auf troizenischen Mzz. (*rev. arch.* 1896[2] 343 f.) und auf einem epidaurischen Rlf. (Sitz.b. BaAW 1897[1] 289—292) nach. Auf letzterem trägt die Göttin den Helm in der Hand, und neben ihr steht Hephaistos, der Hauptgott von Lemnos, der überdies zur attischen Athena die engsten Beziehungen hat. Eine pergamenische Statue, an die namentlich CONZE, Sitz.ber. BAW 1893 217 gedacht hatte, ist nach FURTWÄNGLER, Mw. 45; Denkschr. BaAW LXVII (= Abh. XX) 1897 541 nicht eine Nachbildung, sondern eine freie Umgestaltung des Körpers vom Lemniatypus. Gegen FURTWÄNGLERS Hypothesen haben namentlich JAMOT, *Mon. Gr.* II 1893/4 23—35 (dagegen FURTWÄNGLER, *Cl. rev.* 1895 269—272; Berl. ph. Wschr. XV 1895 1242—1246) und *rev. arch.* III XXVII 1895[2] 7—39, ferner S. REINACH ebd. 216; LECHAT, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 412—415 und FARNELL, *Cults* I 379—382 Einwände erhoben, die sich besonders dagegen richten, dass der Bologneser Kopf auf ein Originalwerk des Pheidias zurückgehe; für FURTWÄNGLER sind dagegen nachdrücklich DÜMMLER (bei PAULY-WISSOWA II 2014), STUDNICZKA (Berl. arch. Ges., Juli 1899, Berl. ph. Wschr. XIX 1899 1149; Verm. zur Kunstgesch. 1—17) und PETERSEN (Röm. Mitt. XV 1900 142 ff.; vgl. dazu LECHAT, *Rev. ét. gr.* XIV 1901 430) eingetreten. — Eine argivische Vorstufe der Lemnia erkennt FURTWÄNGLER, Sitz.ber. BaAW 1899[2] 585 ff. in einer Brz.-statuette zu Neapel. — d) Athena Areia in Plataiai, Paus. IX 4_1; vgl. Plut. *Aristid.* 20. — e) Athena Itonia *[77_4]*, nach FURTWÄNGLER, Denkschr. BaAW LXVII (= Abh. XX) 1897 578, der sie für eine der früheren Arbeiten des Agorakritos hält, Vorbild der Ath. Albani *[1221_1]*. — f) Athena Hephaistia *[36_4]*, vielleicht von Alkamenes, ist, nachdem frühere Versuche, z. B. von PERVANOGLU, Arch. Ztg. XXVIII 1870 41 f., aufgegeben sind, von REISCH, Oesterr. Jh. I 1898 55—93; SAUER, Sogen. Thes. 231 ff.; AMELUNG, Neue Jbb. III 1900 13 ff. in einer Reihe von Kww. erkannt worden, von denen Statuen in Cherchel, im Museo CHIARAMONTI (REISCH S. 69), PALLAVICINI ROSPIGLIOSI (ebd. 70), in Villa Borgh. (ebd. 71) die bekanntesten sind. Dem Original kommt nach KJELLBERG, Röm. Mitt. XIV 1899 114—118 ein Stockholmer Kopf, nach GARDNER, *Journ. Hell. stud.* XIX 1899 1—12 eine kretische Statue im Louvre und ein Kopf im Mus. Disneianum am nächsten. Die Göttin dieses zierlichen Typus scheint behelmt gewesen zu sein, der l. Arm hing herab, der r. stützte sich auf die Lanze; der Typus ist variiert zu einer Darstellung der Göttin mit Erichthonios oder der Cista *[o. 1205_9]*. Ueber den dazu gehörigen Hephaistos s. u. *[§ 298]*. — g) Athena Soteira *[29_4]*. FURTWÄNGLER (Denkschr. BaAW LXVII [Abh. XX] 1897 553) modifiziert seine frühere Ansicht, indem er annimmt, Plin. *n h* 34_{74} habe das Zeusbild des Kephisodot *[1121_5]* und das dazu gehörige Athenabild des Kresilas verwechselt. Von letzterem sieht er noch jetzt eine Kopie in der Athena Velletri *[1221_2]*, ferner (ebd. 543) in dem zur Gruppe des Eubulides (*[1075_1]*; ca. 200 v. Chr.) gehörigen, im westlichen Athen gefundenen Kopf (nach FRIEDERICHS-WOLTERS 552 einem der polykletischen Schule frei nachahmenden Typus angehörig) und (ebd. 557) eine freie Nachbildung (IV. Jh.) in einem Kopf in Ince Blundell.

(O. Crusius, Delph. Hymn., Unters. ü. Text u. Melod., Philol. LIII 1894 Ergänzungsh. 1—167; Weil, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 345—362; Fairbanks, *Paean* S. 111—139); Orph. *h* 34; Kaibel *ep.* 1025; *AP* IX 525 (Abel, *Orph.* 285; alphab. Aufz. der poetischen Beinamen); magische Hymnen herausg. von Parthey, Abh. BAW 1865 127_{268} ff.; 150_{2} ff. (Abel, *Orph.* 286 ff.); Porph. *a n* 8 (*PLG* III[4] 684; Buttmann, Myth. I 277 zu 276****; v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1894 193_{2}); Hor. *c* 4_{6}; Stat. *Th.* $1_{696-720}$. — Prosaschriften: Istros *Ἀπόλλωνος ἐπιφάνειαι*, *FHG* I 422_{33}; Korn. *c* 32 S. 191 ff. Os.; myth. Vat. III 8; Menandr. *περὶ Σμινθιακοῦ*, Spengel, *Rhet. gr.* III 437—446. Aus der neueren Litteratur (Aufzähl. bei Lauer, Syst. 253 u. besonders bei D. Bassi *saggi di bibliografia mitologica. Puntata I Apollo*, Tur. Rom 1896) seien hervorgehoben: Buttmann, Mythogr. I 1 ff.; K. O. Müller, Dor. I 199—366; Haupt, *De Apollinis antiquissimo cultu*, Progr., Schwedt 1830; Schwenck, Myth. Skizz., Frankf. 1836 98—168; Gottschick, *Apollinis cultus unde ducendus sit et quale eius numen apud priscos, quale apud posteros Graecos fuerit*, Progr., Berl. 1839; De Maury, *Hist. rel. Gr.* I 125—148; 288 ff.; 443—448; Haym, *De Apollinis origine et cultus vi*, Lauban, Progr. I 1841; II 1853; Schönborn, Ueb. d. Wesen Ap.'s und die Verbreitung seines Dienstes, Berl. 1854; Roscher, Stud. zur vergleich. Myth. der Griech. u. Röm. I, Ap. und Mars, Leipz. 1873; R. Hecker, *De Apollinis apud Romanos cultu*, Leipz. Diss. 1879. — Die in den Sitz.-ber. BAW 1903 631 angekündigte Abhandlung von v. Wilamowitz-Möllendorff 'über die Herkunft des Apollon' ist mir noch nicht zugänglich.

Die Werke der bildenden Kunst sind am vollständigsten bei Overbeck, Km. II III gesammelt. Was die einzelnen Klassen der Kunstwerke betrifft, so sind hier zu nennen: a) Vbb.: *Él. cér.* II I—VI a; X—CVI 3—366 (mit wenigen Ausnahmen); Gerhard, Auserl. Vbb. I 76—105 XX—XXX; b) Statuen: Clarac III 346; 475—496; vgl. Fröhner, *Not. sculpt. ant.*[2] 1875 93 ff.; Conze, Gött. u. Heroengest. 30 ff.; Overbeck, Ueb. einige Apollonstatuen berühmter griech. Künstler, Ber. SGW 1886 1—27 T. I—III; c) Wbb.: Helbig, Wgm. S. 51—61; d) Gemmen: Tassie-Raspe I 195—209.

296. Der Namen Apollons ist in dieser Form, wie es scheint, ionisch; in den meisten andern Dialekten stand, bevor die epische Form bei ihnen eindrang, an der Stelle des *ο* ein *ε*[1]), daneben findet sich thessalisch *Ἄπλουν*[2]) und kyprisch *Ἀπείλων*[3]). Dass Benennungen verschiedenen Ursprungs und verschiedener Bedeutung nachträglich zu dem einen Namen Apollons vermischt wurden[4]), wäre zwar an sich möglich, ist aber nicht wahrscheinlich, so lange sich alle Namensformen auseinander erklären lassen[5]). — Ist die Lautabwandelung verständlich, so bleibt dagegen

[1]) *τὠπέλλωνι* (Syrakus, Zeit Hierons, *IGA* 509; *IGSI* 1); *Ἀπέλλων* ist ferner aus Dreros (Dittenberger, *Syll.*[2] 463_{20}; $_{24}$), Knossos (ebd. 722_{45}; $_{48}$ u. s. w.) überliefert; vgl. auch *Ἀπέλλων Βιλκώνιος* auf dem fingierten kretischen *ψήφισμα* aus Magnesia, Inschr. a. Magn. 20_{4}; $_{27}$. Der Mnt. Apellaios (der allerdings nach Prellwitz in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 327 vielmehr nach den *ἀπέλλαι*, den Versammlungen der *φρατρίαι* genannt ist) erscheint u. a. in Delphoi, Oiantheia, Lamia, Chalaion, Makedonien, Herakleia, Tauromenion. Vgl. Hdn. bei Eust. *B* 104 S. 183_{11}; Fest. *ep.* 22_{14} und die PN. *Ἀπελλίων*, *Ἀπέλλικος*, *Ἀπέλλιχος*, *Ἀπελλαῖος*, *Ἀπελλέας*, *Ἀπελλᾶς*, *Ἀπέλλιος*, nach Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVI 1900 272 auch *Πελλῆς*.

[2]) Meister, Gr. Dial. I 297. Platon *Krat.* 22 S. 405c leitet den N. von *ἁπλοῦν*, dem 'Schlichten', 'Untrügerischen' der Weissagung ab.

[3]) Meister, Gr. Dial. II 230; Hoffmann, Griech. Dial. I 177; 219, die beide, wie Deecke, Berl. phil. Wschr. 1886 1324 die Form aus Epenthese (*Ἀπέλjων*) erklären. — Andere als die bisher genannten Formen (z. B. *Ἀππόλλων*, Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 173, *Ἀπολλώς*? Klem. *ep. ad Corinth.* I 47_{3}) kommen für die Etymologie nicht in Betracht. Die erste Silbe wird im Genet. (und Dat.) bei Hom. und Hsd. nicht selten am Ende, *ι* 198 und Hsd. *fr.* 154_{5} Rz. auch in der Mitte des Verses gedehnt (Schulze, *Quaest. ep.* 269); auch dies lässt sich nicht für die Ableitung verwerten.

[4]) So vermutet z. B. Meister (zuletzt gr. Dial. II 91), dass *Ἀπόλλων* 'Löser' (*ἀπολύων*) und *Ἀπέλλων* 'Schützer' zusammengeschmolzen seien.

[5]) Der Uebergang des ursprünglichen *ε* in *ο* ist auf dreierlei Art erklärt worden: 1) durch den Einfluss des folgenden *λ* (Usener, Göttern. 306); 2) durch Vokalabstufung (Prellwitz in Bezzenbergers Beitr. IX 1885 330 konstruiert folgende Deklination *Ἀπέλλων*, **Ἀπλένος*, **Ἀπλένι*, *Ἀπέλλωνα*, *Ἄπολλον*; vgl. Fick, PN.[2] 438); 3) durch Vokalassimilation (nach Jo. Schmidt, Zs. f. vgl.

die ursprüngliche Bedeutung des Namens und damit das eigentliche Wesen unseres Gottes völlig zweifelhaft.[1]) Es ist zwar bei der Unbestimmtheit und Beweglichkeit mythologischer Vorstellungen nicht schwer, eine einzelne seiner Funktionen, z. B. die solare, herauszugreifen und aus ihr alle übrigen zu erklären; aber die Leichtigkeit, mit der solche Untersuchungen zum Ziel zu führen scheinen, ist trügerisch. Denn so wichtig es ist, die verlorenen Gedankengänge der vorgeschichtlichen Zeit wiederherzustellen, so kommt es doch, um die Entwickelung der Gottesgestalten zu verstehen, weniger auf die Ideenzusammenhänge an, die oft von jenen unabhängig sind und sie durchkreuzen. Auch bei Apollon ist dies ohne Frage der Fall gewesen: vermögen wir auch nicht die ganze Entwickelung zu überschauen, so wissen wir doch, dass sie mehrfach durch äussere Umstände gestört worden sein muss.

Vielleicht nicht die ursprüngliche, aber jedenfalls eine der wichtigsten unter den erkennbar ältesten Funktionen des Gottes ist seine Herrschaft über das Meer und die Schiffahrt[2]) sowie über die Winde, von denen der

Sprf. XXXII 1893 327 wird aus *Ἄπελλον Ἄπολλον*; s. dagegen PRELLWITZ, Festschr. f. FRIEDL. 396 A.).

[1]) Die antiken Etymologien (GOTTSCHICK a. a. O. 5 f.), die alle nur historischen Wert haben, zählt grossenteils Macr. *S* I 17_7 (vgl. Korn. 193; *EM* 130_{18}) auf, nämlich: 1) Platon: *ἀπὸ τοῦ ἀποπάλλειν τὰς ἀκτῖνας* (vgl. Porph. bei Euseb. *pr. ev.* III 11_{17} H.); 2) Chrysippos: *ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα, ἢ ὅτι μόνος ἐστὶ καὶ οὐχὶ πολλοί* (die Etymologie *ἀ-πολύς* findet sich als 'mystisch' auch bei Klem. *str.* I 25_{164} S. 419 Po.; Laur. Lyd. *mens.* 2_{11}; als pythagoreisch bei Plot. 5_6 [29_6 S. 24 KIRCHH.]; vgl. Plut. *Is.* 10; CRAMER, *Anecd. Paris.* I 315_{24}); 3) Speusippos: *ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος*; 4) Kleanthes: *ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου*; 5) Cornificius: *ἀπὸ τοῦ ἀναπολεῖν* (ähnlich deutet DÖHRING, Arch. f. Rlw. V 1902 56 Ap. als *Ἄ-πολος* 'sich herumdrehend'); 6) *ὡς ἀπολλύντα τὰ ζῷα* (ähnlich z. B. myth. Vat. II 18; III 8_1; $_{16}$; Fulgent. *m.* 1_{12}; GOTTSCHICK 19; vgl. Archil. *fr.* 27; Eur. *fr.* 781_{12}); 7) *ὡς ἀπελαύνοντα τὰς νόσους*. Der letzteren Ableitung stehen begrifflich nahe 8) die von *ἀπολύω* (Platon *Krat.* 22 S. 405 b; Korn. a. a. O.; Plut. *Daid.* bei Euseb. *praep. ev.* III 1_7 H.; *EM* 130_{18}; MEISTER, Gr. Dial. II 91), 9) die von *ἀπολούω* (Plat. und Korn. a. a. O.). Ueber 10) die Etymologie von *ἁπλόω* s. o. *[1224_2]* und Korn. a. a. O. In neuerer Zeit hat man Ap. 11) dem *Agni saparyenya* (L. v. SCHRÖDER, Zs. f. vgl. Sprf. XXIX 1888 193—229) gleichgestellt oder ihn 12) von *sa-qᵘel* (SAYCE, *Mém. soc. ling.* IV 1881 370) abgeleitet oder ihn 13) zum nhd. *Spielen* gestellt (LEO MEYER, Bem. 25 vergleicht *splendere*) oder 14) ihn als 'Verkünder' gedeutet (FROEHDE in BEZZENBERGERS Beitr. XIX 1893 230—244; vgl. FICK, PN.[2] 438; PRELLWITZ, Festschr. für FRIEDLÄNDER 396 A.). Viele Neuere denken 15) an *ἀπ(ε)ίλλω *ἀπέλλω*, nämlich a) im Sinne von 'Herdengott' (Hsch. *ἀπέλλαι· σηκοί*), ROBERT bei MEYER, Gesch. d. Altert. II 98; LAISTNER, Räts. d. Sph. II 439 fasst Ap. als Kurzform zu **ἀπελλομέδων*; b) im Sinne von *ἀποτρόπαιος*, K. O. MÜLLER, Dor. I[1] 301; SCHOEMANN, *Op.* I 339; c) im Sinne von 'Abschliesser' (der Finsternis), M. MÜLLER, *Contrib.* 692. Zusammenhang mit *ἀπέλλα*, das aber ein junges Wort zu sein scheint (KRAL, *Listy fil.* XXVI 1899 5—16 nach Wschr. f. cl. Phil. XVIII 1901 882), vermutet 16) auch FICK, BEZZENBERGERS Beitr. XVIII 1892 138 (vgl. 135), der den N. als 'Versammler' deutet. USENER, Göttern. 310 denkt 17) an *pellere*, PRELLWITZ in BEZZENBERGERS Beitr. XXIV 1899 215 18) an ahd. *abalōn* 'Kraft haben'. Die Schwierigkeit einer griechischen Ableitung hat endlich viele Neuere wie HAUPT, *Apoll. antiqu. cult.* 6 f. auf 19) semitische Etymologien verfallen lassen, von denen jedoch ebenfalls keine irgendwelche Wahrscheinlichkeit hat. Auch kleinasiatische Sprachen kommen in Frage *[1249]*.

[2]) In Leukas (*AP* 6_{251}) opfert man ihm zu guter Fahrt; er heisst (wie Artemis, Ap. Rh. 1_{310}) *νηοσσόος* (ebd. 2_{927}; vgl. o. *[321_5]*); über Ap. Embasios, Ekbasios, Epibaterios (wozu auch *Καῖσαρ Ἐπιβατήριος*, die Bezeichnung des vergötterten Augustus in Alexandreia *[§ 307]* zu vergleichen ist), Limenoskopos s. o. *[834_{13} ff.]*. Die steilen Berghöhen, insbesondere die Vorgebirge, die Flussmündungen, die Küsten, die Häfen sind ihm heilig (Hom. *h* 1_{22} ff.; $_{144}$ f.); danach heisst er 1) *Ἄκτιος* a) (Embasios) in Pagasai (Ap. Rh. 1_{403}); b) in Akarnanien (Herakleides, *FHG* II 197; Str. X 2_1; $_7$; $_9$ S. 450 ff.; Paus. VIII 8_{12}; *VA* 3_{274}), wo er seit dem letzten

Schiffer abhängt[1]). Er war identisch oder doch wenigstens ausgeglichen mit dem fischgestalteten Dämon, den wir bereits unter dem Namen Triton als ursprünglichen Paredros der Amphitrite und Athene kennen gelernt haben. Der dem Apollon heilige Fisch ist der Delphin, in dessen Gestalt man den dem Schiffe voranschwimmenden, den Weg weisenden Gott zu erkennen glaubte[2]). Apollon Delphinios ist wahrscheinlich von der kreti-

Drittel des III. Jh.'s Bundesgott war (Head *h n* 278; 283; Dittenberger, *Syll.* II² A. $_3$ zu no. 482), dann aber unter Augustus durch einen berühmten Tempel und durch Spiele gefeiert wurde (vgl. Serv. *VA* 3_{274}; StB. *Ἄκτιον* 65_4); 2) *Ἀκταῖος* (StB. a. a. O. $_8$) in Adrasteia (Str. XIII 1_{18} S. 588); 3) *Ἐπάκτιος* auf Korkyra (? vgl. Orph. *A* 1299); vielleicht gehört hierher auch 4) der spartanische Ap. *Ἀκρ(ε)ίτας* (Paus. III 12_8), dessen N. nach S. Wide, LK 91 allerdings auch von *κέρας*, *κρίος*(?) oder von der Stadt *Ἀκριαί* hergeleitet werden könnte. — Ap. Euryalos (Hsch. *s v*) fasst Hildebrand, *Comm. phil.* Ribb. 241 als den Gott des weiten Meeres; er vergleicht die Phaiaken Euryalos (*ϑ* 115 ff.), Okyalos (*ϑ* 111) u. s. w. Schon im Altertum scheinen mehrere dieser N. in der That von *ἅλς* abgeleitet zu sein, aber ursprünglich ist die Ableitung von *ἅλλεσϑαι*.

[1]) Apollon führt Gewölk am Himmel herauf, *Ψ* 188. Ueber Asgelatas, Aigletes (nicht Astealtes) vgl. o. *[246_7]*, über den *Ἀναφαῖος* Korn. 32 S. 196. Irgend welche Nachricht von einem Wettergott Apollon scheint der Mythendeuter gehabt zu haben, der unsinnig den Thymbraios (Eur. *Rh.* 224; Str. XIII 1_{35} 598; Hsch. *Θύμβρα*; Sch. *K* 430 AD; myth. Vat. I 140; II 37; vgl. o. *[672_1; 694_2]*) als *ὁ τοὺς ὄμβρους ϑείς* (Macr. *S* I 17_{49}) fasst. Bisweilen wurde Apollon als Blitzschleuderer gedacht, vgl. Apd. 1_{139} (vom Anaphaios) *Ἀπόλλων δὲ στὰς ἐπὶ τὰς Μελαντίου δειρὰς τοξεύσας τῷ βέλει εἰς τὴν ϑάλασσαν κατήστραψεν.* Wieseler, der mehrfach, z. B. *bull. d. i.* 1852 184 f., zuletzt 'Ap. Strogan. u. Ap. v. Belvedere' S. 24 Anm., diese Seite Apollons behandelt hat, erinnert auch daran, dass nach Apd. 2_{173} Aristodemos durch Blitz, nach Paus. III 1_6 durch Ap.'s Pfeile fällt. Eine dunkele Erinnerung an den Wetterdämon liegt ferner vielleicht darin, dass Ap. die Sturmgöttin Marpessa *[340_{11}]* raubt und *O* 307; 318 ff.; 360 *[o. 677]* die Aigis, mit der er *Ω* 18 Hektor deckt, schüttelt. Letztere Vorstellung ist jedoch früh verschollen, trotz ihres Auftretens in der *Ilias*; sie findet sich nur noch einmal sicher, nämlich bei der Beschreibung des dem Apollon gleichgesetzten Idols von Hierapolis, Macr. *S* I 17_{67}. Stephani Ap. Boedromios hat zwar aus dem Ap. Stroganoff gefolgert, dass einst der Apollon vom Belvedere die Aigis getragen, und es haben ihm viele darin beigepflichtet, z. B. Overbeck, Km. II III 248 ff., auch Welcker (Kl. Schr. V 213 ff.), der mit Preller und Mercklin in der Statue den Gott erkannte, wie er mit der Aigis die Gallier verscheuchte, u. Friederichs-Wolters S. 600 zu no. 1523; aber nachdem schon Wieseler das Singuläre dieser Darstellung hervorgehoben, sind in neuerer Zeit bes. Gercke, Ap. der Galliersieger, Arch. Jb. II 1887 260—264; O. A. Hoffmann, Aegis oder Bogen? Metz 1887, Hermes-Ap. Strog., Marb. 1889, Repliken des Ap. v. Belv. a. d. Kaiserzeit, *Comment. in hon.* Studemund 129 ff.; Furtwängler, Berl. arch. Ges., Apr. 1889; Berl. ph. Wschr. IX 1889 550; Mw. 659 ff.; Winter, Arch. Jb. VII 1892 164—177; Amelung, Röm. Mitt. XV 1900 286—291 wahrscheinlich m. R. zu der alten Ansicht zurückgekehrt, dass der Apollon von Belvedere in der L. den Bogen trug, mit dem er soeben geschossen. Aber wenn auch die Aigis Apollons später ganz vergessen zu sein scheint, ist sie doch wahrscheinlich ein alter, zufällig im Epos erhaltener Zug. Ein anderer Rest dieses verschollenen Zuges scheint es, dass Ap., wenn er zürnt, versteinert, wie z. B. das Schiff des Pompilos, der die von Apollon beim Artemisfest aus Samos nach Milet geraubte Okyroe zurückführte (Ap. Rhod. *κτίσ.* *FHG* IV 313a), und den Kragaleus von Ambrakia (Anton. Lib. 4 angeblich nach Athenad. *FHG* IV 344b). Erstere Sage hat an der Versteinerung des Phaiakenschiffs durch Poseidon (*ν* 163 f.) eine Parallele: sehr wahrscheinlich lebt in ihr eine letzte Erinnerung an den aigishaltenden Sturmschütteler Apollon fort. Auch das Ritual mit der Ziege, aus dem die Vorstellung von der *αἰγίς* stammt *[823_3]*, hat im Apollonkult vielleicht eine Spur hinterlassen. Von Delphoi sagt Diod. 16_{26} *λέγεται γὰρ τὸ παλαιὸν αἶγας εὑρεῖν τὸ μαντεῖον. οὗ χάριν αἰξὶ μάλιστα χρηστηριάζονται μέχρι τοῦ νῦν οἱ Δελφοί.* Damit hängt auch Typhons S. Aix in der rationalistischen Fassung der Tempelsage bei Plut. *qu. Gr.* 12 zusammen.

[2]) So heisst es in der von Plut. *soll. an.* 36 verworfenen, volkstümlichen und wohl ursprünglichen (Usener, Sintfl. 146) Form der delphischen Gründungssage; dass der Delphin auf dem Schiffe liegt (Hom. *h* 2_{222}), wie auch in der nachgebildeten Serapissage (Plut. *soll. an.* 36) ein Delphin *πρώραϑεν* her die Gesandten des Ptolemaios Soter lockt, scheint eine Neuerung. — Ueber den Delphinios als Kolonienstifter vgl. Dümmler, Kl. Schr. II

schen Kultur her einer der am meisten verehrten Götter der Griechen während der Blütezeit ihrer Kolonisation gewesen [1]). Insbesondere scheint die Rettung der Schiffbrüchigen ihm zugeschrieben worden zu sein; die zahlreichen Geschichten von Menschen, die durch Delphine ans Land getragen werden, sind Umgestaltungen oder volksmässige Erneuerungen eines alten Legendentypus, in welchem Apollon selbst durch den Delphin gerettet wurde [2]): man erzählte von dem Gotte selbst das Wunder, durch das er die, welche ihn zu besänftigen wussten, retten sollte [3]). — Wie die meisten Götter der alten kretischen Kultur entstammt auch Apollon Delphinios dem Philistaierland: er entspricht dem Bundesgott der Städte jenes

---

226 ff. Dass der Delphinios ursprünglich Schweinegott war, ist eine unwahrscheinliche Vermutung von Meister, Gr. Dial. II[1] 322 zu 172 f. — Für die Entstehung des Vorstellungskreises vom Delphin ist wichtig, dass nach antikem Aberglauben dieser Fisch dahin schwimmt, wohin der Wind wehen wird, daher es Glück bedeutet, von ihm zu träumen, Artemid. 1_{16} S. 110_{12}; Riess, Rh. M. XLIX 1894 187. Vgl. u. *[A. 3]*.

¹) Später findet sich Ap. Delphinios 1) in Athen *[37_{10} ff.]*; 2) im Delphinion gegenüber Eretria, Str. IX 2_{8} S. 403; 3) in Chalkis (Plut. *Flam.* 16; vgl. o. *[58_{9}]*); 4) Krisa und wahrscheinlich Delphoi *[89_{16}]*; 5) Aigina (*Δελφίνιος Δελφινίου Ἀπόλλωνος ἱερός*, Pythainet. *FHG* IV 487_{8}; vgl. Pind. *N* 5_{44} mit Sch.); 6) Megara (? Mz., Dreifuss, Revers Delphin, Head *h n* 329); 7) Sparta (*Δελφίδιος*, Lebas-Foucart 162h); 8) Amphipolis (? Mz., Apollonkopf, Revers Delphin, *Greek coins Brit. Mus. Mac.* 45_{10}); 9) Olbia (Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* I 106; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 258); 10) Thera (*IGI* III 537; Mnt. *Δελφίνιος*, ebd. 330_{63}; $_{138}$); 11) Kreta a) Dreros (Dittenberger, *Syll.*[3] 363_{20}); b) Knossos (ebd. 514_{12}; 722_{45} *[o. 89_{16}]*); c) Olus (Monat Delphinios, *bull. corr. hell.* III 1879 293_{22}); 12) Milet *[287_{13}]*; 13) Chios (Thuk. VIII 38_{1}: *bull. corr. hell.* III 1879 244_{8}); 14) Massalia *[o. 21_{1}; 376_{2}]*.

²) Alte Bezeichnungen des Apollon waren die N. der Sänger Areion (vgl. Klement, Arion, Wien 1898, der zugleich eine reichhaltige, aber nicht durchweg zu richtigen Ergebnissen gelangende Uebersicht über den ganzen Sagenkreis gibt; vgl. auch o. *[167_{14} ff.]*) und Hesiodos (s. o. *[90_{2}]*; die alte, noch von Schulze, *Quaest. ep.* 17_{8} gebilligte Ableitung *qui ἵησιν ϝοδάν i. e. ἀοιδήν* ist falsch) und *[940_{2}]* des Apollonsohnes Eikadios (Intp. Serv. *VA* 3_{332}), die alle drei von Delphinen ans Land getragen werden. Eine Gottesbenennung liegt auch dem N. Phalanthos (Klement 23 ff.; 56 ff.; s. o. *[374_{3}]*) zu Grunde wie dem des Berges Phalanthon *[745_{15}]*; doch lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob diese dem Apollon eignete, da der zweite Teil des N.'s, der auch Phalăs lautete *[643_{7}]*, noch nicht gedeutet ist. Der chiische Philosoph Ariston (Diog. Laert. 8_{160}) scheint wegen seiner Kahlköpfigkeit (ebd. $_{164}$) den Spitznamen Phalanthos geführt zu haben; ein Dichter hatte Nestors Haupt *φάλανθον* (nach Hsch. = *πολιόν*) genannt, was vielleicht 'weiss-blütig' (*ἄνθος*) heissen sollte; einige Grammatiker scheinen aber an *ἀντίον* gedacht zu haben (wie bei StB. *Ἀθῆναι* 34_{14} *Φαλαντιάδαι* überliefert ist), wenn dies aus der verworrenen Glosse bei Bekker, *An.* I 71_{17} (*φάλανθος· ὁ ἀναφαλανθίας, ὁ οὐδέπω μὲν φαλακρός, ὑπὸ δὲ τῆς οὐλότητος τῶν τριχῶν τὸ μέτωπον μεῖζον ἀναφαίνων*) gefolgert werden darf. — Mit der hier hervorgehobenen dichten Behaarung hängt vielleicht der parodistische Zug zusammen, dass Aithra ihrem Gatten Phalanthos die Läuse absucht (Paus. X 10_{7}). Aithra ist eine Göttin freundlicher Witterung, wie es sich für die Gattin des Schiffsgottes ziemt; sie weist aber in den Kreis des Poseidon, der als Fischgott dem Apollon zwar nahe steht, aber doch von ihm früh getrennt ist; es stimmt dazu, dass der Eponym der von Phalanthos gegründeten Stadt Tarent S. Poseidons heisst (Paus. X 10_{8}). — Dem Poseidonkreis gehören auch die ebenfalls von Delphinen getragenen Heroen Theseus (Klement 29—33; s. o. *[603_{1}]*) und Enalos *[298_{7} ff.]* an. — Ein dritter Gott, auf den dieser Legendentypus übertragen ward, ist Dionysos, wenn Usener, Sintfl. 168—179 aus der Geschichte des heiligen Lukianos m. R. eine Epiphanie dieses Gottes auf dem Delphin folgert; eine weitere Spur wäre dann die Melikertessage (Klement S. 28; vgl. o. *[135]*). Ueber Koiranos und den Knaben von Iasos vgl. Klement a. a. O. 33 f.

³) Denn nur diese Erklärung des Zuges, nicht die Beziehung auf das Gestirn des Delphins (Svoronos, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 121 vom Mz.bild von Itanos), auch nicht die Deutung auf den Kampf zwischen Sommer und Winter (Usener, Sintfl. 179) kommt m. E. bei dem vorauszusetzenden Urtypus der verschiedenen späteren Delphingeschichten in Betracht. Eine letzte Spur der alten Vorstellung von dem rettenden Delphingott hat sich darin erhalten, dass der Delphin ein Wetterprophet für die Schiffer sein sollte, Plin. *n h* 18_{361}. Vgl. o. *[zu 1226_{2}]*.

Landes, Dagon[1]). Die Fischgestalt dieses Gottes steht freilich nicht fest; der Namen kann zwar auf einen Fischgott, aber auch auf einen Getreidegott zielen, und er ist bisweilen schon im Altertum im letzteren Sinn gedeutet worden. Aber solche Homonymien pflegte sich die religiöse Spekulation namentlich im ägyptischen und semitischen Kulturgebiet nicht entgehen zu lassen; bloss des Namens wegen konnte, man kann fast sagen, musste hier ein Getreidegott zugleich ein Fisch- und Meergott und umgekehrt ein Gott Fisch ein Getreidespender werden, wenn derselbe Namen beide Bedeutungen hatte. Wie wir es demnach von Dagon vermuten, ist auch Apollon Schützer zugleich der Schiffer und des Getreides[2]) gewesen. Dies Zusammentreffen beweist an sich nicht viel, denn bei der Wandelbarkeit der ältesten griechischen Gottheiten könnte Apollon auch nachträglich wie mehrere andere Götter Schützer des Ackerbaues geworden sein; insbesondere die eine Zeit lang stark hervortretende Eigenschaft eines Sonnengottes konnte ihn für dieses Amt empfehlen, das daher auch von Neueren[3]) von der solaren Seite des Gottes hergeleitet zu werden pflegt. Indessen ist Apollon erst spät Gott des Erntesegens in dem Sinne geworden, in dem man den Sonnengott so nennen könnte; um Bezeichnungen wie *καρπογένεθλος*[4]) zu finden, müssen wir in die letzte Zeit des

---

[1]) Ueber seinen Kult in Asdod, wo er nach Clermont Ganneau, *Rev. arch. n s* XXXI 1876² 203 dem Set gleichgestellt wurde, und Gaza s. o. *[250₇]*. Ein Beth Dagon liegt bei Iope, ein anderes östlich von Sichem. Hieron. *comm. Es.* XIII 46₁ nennt D. ein *idolum Ascolonis Gazae et reliquarum urbium Philistim*. Auch in Philos phoinikischer Theogonie erscheint Dagon (neben Ilos-Kronos, Betylos und Atlas als S. des Uranos und der Ge, Eus. *pr. ev.* I 10₁₈ H.), vielleicht auch auf Mzz. von Arados (Rouvier, *Journ. intern. d'arch. num.* III 1900 135₃₂; 136₃₅ ff.; 137₄₁ ff.), endlich wahrscheinlich auch in Assyrien. Als Getreidegott deutet Philon (a. a. O.) den N., und dafür haben sich viele Neuere (z. B. Jensen, Kosmol. 452; Pietschmann, Gesch. d. Phön. 145 f.) entschieden. Die Fischgestalt ist von Aelteren, z. B. von Stark, Gaza 249 zwar mit Unrecht aus 1 Sam. 5₄ gefolgert worden, doch bleibt die hier gegebene Beschreibung mit der Fischgestalt mindestens wohl vereinbar. Gerade philistäische Gottheiten werden mehrfach in dieser Gestalt vorgestellt. So trug namentlich Derketo auf einem Fischleib entweder einen halben Frauenleib ([Luk.] *dea Syr.* 14) oder wenigstens einen Frauenkopf (Ktes. bei Diod. 2₄). Atargatis (d. i. Derketo) hat einen S. Ichthys, der nach Xanthos, dem Lydier (Athen. VIII 37 S. 346e; *FHG* I 38₁₁), samt seiner M. von Moxos gefangen und ertränkt und dann von Fischen gefressen wird und der nach Mnaseas (Athen. VII 62 S. 301d; *FHG* III 155₃₂) mit seiner Schwester Hesychia die Galene, Myraina und die Elakatenes zeugt. Alle diese Angaben sind natürlich in dieser Form unbrauchbar; aber sie scheinen doch auf ein philistäisches Götterpaar hinzuführen, dem Fischgestalt beigelegt wurde und von dem man Ruhe des Meeres (*ἡσυχία, γαλήνη*) erwartete.

[2]) Plut. *Pyth. or.* 16 *ἐγὼ δὲ καὶ Μυριναίους ἐπαινῶ καὶ Ἀπολλωνιάτας* (Metapont ist hinzuzufügen; vgl. o. *[369₈]*) *θέρη χρυσᾶ δεῦρο πέμψαντας, ἔτι δὲ μᾶλλον Ἐρετριεῖς καὶ Μάγνητας ἀνθρώπων ἀπαρχαῖς δωρησαμένους τὸν θεὸν ὡς καρπῶν δοτῆρα καὶ πατρῷον καὶ γενέσιον καὶ φιλάνθρωπον.* Eine nicht in allen Teilen einwandfreie Stiftungslegende der *εἰρεσιώνη* bei Sch. Arstph. *ἱππ.* 729 erzählt, dass der Pythios bei einer Hungersnot Linderung prophezeit habe, *εἰ προηρόσια ὑπὲρ ἁπάντων Ἀθηναῖοι θύσειαν. θυσάντων οὖν τῶν Ἀθηναίων τὸ δεινὸν ἐπαύσατο. καὶ οὕτως ὥσπερ χαριστήριον οἱ πανταχόθεν τοῖς Ἀθηναίοις ἐξέπεμπον τῶν καρπῶν ἁπάντων τὰς ἀπαρχάς.* Nach Dittenberger zu *Syll.*² 628₆ A. ₆ war das Fest mit den Pyanopsien so verbunden *ut Pyanopsiis Proerosiorum ab Apolline institutorum grati memoriam recolerent.* — Vgl. vorläufig noch Ap. *φυτάλμιος* (Studemund, *Anecd. var.* 267), *σπερμεῖος* und *ἀρότριος* (Orph. *h* 34₃). — Neben Apollon stand (in Kromnos?) das Bild der Hungersnot (Limos, nach Hsd. *Θ* 227 S. der Eris), offenbar als von ihm bezwungen, Kallisth. bei Athen. X 75 452b.

[3]) Z. B. von Roscher, Ares und Ap. 55 ff.

[4]) *Anon. h in Apoll.* (Abel, *Orph.* 285)₁₁. Den paphischen Ap. *Ὀπάων Μελάνθιος* (Hogarth, *Journ. Hell. stud.* IX 1888 171 f.; Reinach, *Rev. ét. gr.* II 225—233, der den

Altertums hinabsteigen. Apollon ist nicht sowohl der Reifer als vielmehr der Schützer des Getreides[1]): er verteidigt z. B. die Halme gegen den Mäusefrass[2]), die Heuschrecken[3]) und den Rost[4]). Diese Kultvorstellungen, die sehr wahrscheinlich in die älteste Zeit hinaufreichen, führen von dem vorausgesetzten solaren Wachstumspender weit ab und lassen eine andere

Gott von Melainai in Arkadien herleitet) fasst Usener, Göttern. 145 als 'Reifer'. Aber das ist unwahrscheinlich; der N. ist nicht mit Sicherheit zu deuten. Vielleicht darf *ὀπάων μήλων*, wie Pind. *P* 9_{64} den Ap. oder Zeus Aristaios nennt, verglichen werden.

[1]) Darauf ist wahrscheinlich der N. Sitalkas zu beziehen; vgl. Welcker, Götterl. I 484; Roscher, Ares und Mars 62. Der N. ist spät aus Delphoi überliefert (Paus. X 15_2), aber er gehört wahrscheinlich zur alten Kultur der mittelgriechischen Kolonialstaaten: von dort ist er früh nach Thrakien gekommen, von dessen Königen ihn im V. u. IV. Jh. mehrere führten. — Auf den Getreideschützer bezieht Wernicke bei Pauly-Wissowa II 63 auch Hsch. *Πασπάριος·* (er vergleicht *πασπάλη* 'Mehl', wozu *παιπάλη*, *πάλη* zu gehören scheinen) *παρὰ Παρίοις* (W. denkt an Parion) *καὶ Περγαμηνοῖς*. Usener, Rh. M. IL 461; Göttern. 66 übersetzt dagegen *Πασπάριος* als den 'alles flimmernd Beleuchtenden'. Beides ist unwahrscheinlich.

[2]) Die N. Smintheus, Zmintheus (*IGSI* 1284 [*Tab. Iliac.*]; 1286 u. ö.), Sminthios, Sminthaios kommen zwar (Aristarch, Lehrs[2] 179) zunächst von einem ON. *Σμίνθη* (StB. *s v* 580_{11}) oder *Σμίνθος* (Sch. *A* 39 AD u. ö.) her, aber ohne Frage hiess der Ort nach den dämonischen Mäusen; Mäuse wurden daher dem Sm. von Hamaxitos gehalten (Ail. *n a* 12_5), und Skopas gab der Statue des Sm. in Chryse eine Maus unter den Fuss (Str. XIII 1_{48} S. 604); auch die Stiftungslegende von Hamaxitos (Str. a. a. O.) knüpft wahrscheinlich an eine alte Ueberlieferung an, die aus dem Philisterland nach Kreta gelangt sein wird: *σμίνθοι γὰρ παρὰ Κρησὶν οἱ μύες*, Sch. Lykophr. 1303. Von dem alten kretischen Gott hatte sich zufällig zur Zeit des Epos noch eine Spur in Kleinasien erhalten. Altertümelei hat dem durch *A* 39 berühmt gewordenen Kultn. später eine neue Verbreitung verschafft: wir finden ihn in mehreren Gemeinden von Troas *[o. 301_9]*, nämlich ausser in Hamaxitos in Chryse (Geschichte von Krinis *[297_1]*, Polem. S. 63 [*FHG* III 124]$_{31}$), Tenedos (Str. XIII 1_{46} 604), Larisaia, Parion und besonders in Alexandreia (*Ἀπόλλωνος* ΣΜΙΘΕΩΣ, Head *h n* 469 f.; Wroth, *Num. chron.* III xviii 1898 109), wo Herophile, die Sibylle, als *νεωκόρος* des Gottes bezeichnet wird (Paus. X 12_5). Ferner wird der Sminthios in solchen Gemeinden verehrt, die in der Troas Kolonien hatten, z. B. in mehreren lesbischen (für Arisba von Tümpel, Phil. IL [n. F. III] 1890 103 erschlossen aus Plut. *conv. VII sap.* 20; vgl. Philol. XLVIII [n. F. II] 1889 114 f.; Methymna [*προφήτης τοῦ Σμ.*], *CIGI* II 519) und rhodischen *[265_1 f.]*; einen Kult des Sm. in Magnesia a./L. folgert Kern, Arch. Anz. 1894 79 aus dem Monatsn. *Σμισιών* (Inschr. von Magn. 8_6; 11_1; [81_7]; 98_2; [105_2]) oder *Ζμισιών* (ebd. 220_2). Sonst ist der Sm. nicht so häufig bezeugt, wie man nach Str. XIII 1_{48} S. 605 *καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ* erwarten sollte; nach dem Westen, wo in Eryx, Katana, Messana, Phintias und Rhegion ein Monat nach dem Sm. heisst, haben vielleicht Rhodier den Gott gebracht; über Koresia auf Keos s. Str. X 5_6 S. 487, über Athen *CIA* II 1597. — Ueber die Maus als dämonisches Tier s. o. *[803]*; über die Maus als Pestträger unt. *[1238 zu 1237_7]*.

[3]) Ap. Parnopios, Statue des Pheidias auf der Akropolis, Paus. I 24_8. In Aitolien hiess Ap. Pornopion, Str. XIII 1_{64} S. 613. Auf Apollon bezieht sich vielleicht die Heuschrecke auf den Mzz. von Sinope, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 7. Lang, *Myth., rit., rel.* II 20 deutete den Heuschrecken- und Mäusegott totemistisch; s. dagegen Fowler, *Class. rev.* VI 1892 413. — Da man im Orient (*Exod.* 10_{19}) wie in Griechenland (Paus. a. a. O.) wusste oder glaubte, dass die Heuschrecken durch Winde vertrieben würden, so liegt hier vielleicht eine der Funktionen vor, durch die im Morgenland die beiden Seiten Dagons verbunden waren. Der die Heuschreckenplage abwehrende Gott gilt dann begreiflicherweise als Helfer auch gegen anderes Ungeziefer, z. B. in Akarnanien der Aktios, wie es scheint, gegen Fliegen; vgl. Herakleid. *FHG* II 197[b] und die Fliege auf den Mzz. von Apollonia-Tripolis (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 188); über den vielleicht verwandten בַּעַל זְבוּב vgl. zuletzt Legge, *Proceed. of the soc. bibl. archaeol.* XXIII 1901 48 ff. — Ein Teil der hier zusammengestellten Funktionen findet sich auch bei Herakles *[1107_1]*; Str. XIII 1_{64} 613 vergleicht den Herakles Ipoktonos in Erythrai (vgl. über ihn v. Schlosser, Num. Zs. XXIII 1891 12 ff.).

[4]) So erklärt Str. XIII 1_{64} S. 613 den rhodischen Apollon *Ἐρυθίβιος* (nach Maass, *Len. et Delph.* XIV = *Ἐρυθίβωλος*). Inschriftlich heisst er *Ἐρεθίμιος*, Hiller v. Gärtringen, Herm. XXIX 1894 16—24 (s. Dittenberger, *Syll.*[2] no. 609; *IGI* I 730_1; 732_9; 733; 735 [Fest *Ἐρεθίμια* auch von Hsch. erwähnt]; vgl. 786_7). S. auch o. *[331_{20}]*.

Erklärung dieser Seite unseres Gottes als erforderlich erscheinen: und die Forderung wird befriedigt, wenn der Gott einem philistäischen nachgebildet ist, der infolge des Namensgleichklangs zugleich die Schiffer und das Getreide zu schützen schien.

Die beiden bisher besprochenen Funktionen des Gottes treten jedoch in der Überlieferung nicht gleichmässig hervor und sind wahrscheinlich überhaupt nicht in gleicher Weise ausgebildet gewesen. Da die Gemeinden, die die älteste griechische Kultur bestimmt haben, ihre Macht alle vorzugsweise aus Kolonien erhielten, so musste natürlich der Getreideschützer hinter dem Gotte der Seefahrer zurücktreten. Insbesondere ist Apollon wie später[1]) so auch schon in der kretischen und boiotischen Kultur Gott der Kolonien gewesen. Er ist der Dämon, der in der Gestalt eines 'weisenden Tieres' (S. 792) den Auswanderern den Weg zeigt. Als Wegweiser hat er den Namen Aisiodos (Hesiodos), Aisakos erhalten[2]). Auch in dieser Funktion glaubte man ihn öfters im Delphin verkörpert; das scheint sich wenigstens aus der delphischen[3]) und tarentinischen[4]) Gründungssage sowie aus der Legende vom Tode des Hesiodos zu ergeben. Aber auch mancherlei Vogelgestalt konnte der Gott nach dem Glauben der Alten annehmen, insbesondere natürlich die Gestalt von Seevögeln. Wenn der Seher Aisakos in einen Taucher verwandelt wird, so weist dies auf einen alten Brauch der auswandernden Seefahrer, diesem prophetischen Wettervogel zu folgen. Der Taucher war auch der Wettergöttin Athena heilig[5]); als Paredros Apollons war diese Göttin wahrscheinlich bereits aus dem Orient mitentlehnt worden[6]). In den mittelgriechischen Kolonialstaaten trug sie auch den Namen ihres Kultgenossen: sie hiess *Αἰσιόνη* (Hesione) oder Asia[7]). Ferner ist die Möve (*κορώνη*) aus diesem Grund Apollon geweiht gewesen; auch in der Gestalt dieses Vogels, für den später infolge eines Namensüberganges die Krähe eintrat, hat man wahrscheinlich Apollon zu erblicken geglaubt. So ist der Gott auch Geliebter der Koronis, Vater des andern, ihm von Haus aus nahestehenden Wetterdämons Asklepios geworden. — In mittelalterlichen Sagen erscheint als weisendes Tier der Schwan[8]); auch in verschollenen Legenden des Altertums scheint dieser ebenfalls für die antike Wetterprophezeiung wichtige (o. S. 843) Vogel als Führer der Kolonien vorgekommen zu sein. Denn die Sage, dass Apollon Kyrene auf dem Schwanenwagen nach Afrika brachte[9]),

¹) Kolonien wurden als Zehnten an Apollon betrachtet; Chalkidier *δεκατευθέντες τῷ Ἀπόλλωνι* ziehen von Delphoi nach Rhegion, Str. VI 1_5 257. Nach Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 442 hat Ap. die Erde durch Kolonien bevölkert.

²) *EG* 249_{49} *Ἡσίοδος ὁ τὴν αἰσίαν ὁδὸν πορευόμενος*; vgl. o. *[75_{19}; 90 f.]* und Hoffmann, Gr. Dial. II 420.

³) S. o. *[102]*.

⁴) S. o. *[374_3]*.

⁵) S. o. *[844_6 ff.]*.

⁶) S. o. *[1202]*.

⁷) S. o. *[90_{15}; 1202_4]*. Zahlreiche N. sind Ap. und Athena gemeinsam; Bruchmann, *De Apoll. et Minerva*, Diss. Bresl. 1885 S. 36 führt folgende an: *Ἀποτρόπαιος, Ἐκβάσιος, Ἀρχηγέτης, Ζωστήριος, Ἰλιεύς, Κουρίδιος, Ὀγκαῖος, Παιάν (Παιώνιος, Παιωνία), Τελχίνιος*; freilich sind viele dieser Kultn. einer der Gottheiten oder auch beiden erst nachträglich ohne Zusammenhang mit ihrer ursprünglichen Bedeutung beigelegt.

⁸) Grimm, Deutsche Sag. II S. 288; vgl. Wackernagel, *Ἔπεα πτερόεντα* 21_2.

⁹) S. o. *[256_4]* u. Nonn. *D* 24_{84}. Visconti (*Mus. Pio Clem.* V 9a der grossen Originalausg.) bezog auf diesen Mythos m. R. einen Smaragd der Eremitage; dagegen sind der Deckelgriff einer Cista (Mann u. nackte

ist wahrscheinlich die poetische Ausschmückung einer älteren richtigen oder falschen Überlieferung, nach der die Auswanderer einem Schwan, der vermeintlichen Inkarnation des Dämons folgten; und auch die Vorstellung, dass Apollon auf dem Schwanenwagen aus dem Hyperboreierland nach Delphoi kommt[1]), knüpft vermutlich an eine ältere an, nach welcher der Gott selbst als Schwan genaht war. Ferner erscheint er bisweilen als Geier[2]) und Habicht[3]) und nimmt in mehreren Gründungssagen, auch in einer Form der kyrenaiischen, die Gestalt des Raben an, weil man diesen Vogel für fähig hielt, das Land zu wittern[4]) und Sturm vorherzusagen[5]). Nach dem Muster dieser Sagen hat man endlich Apollon auch zum Führer von Kolonien gemacht, die zu Lande auszogen. Es geschah dies besonders bei den Neugründungen Pheidons, der vielleicht die Stätte der neuen Ansiedlung durch einen prophetischen Widder bestimmen liess, weil dieses Tier schon früher als dem Gotte heilig und wahrscheinlich auch als dessen Verkörperung betrachtet war: der nach argivischem Vorbild in der dorischen Welt weit verbreitete Apollon Karneios[6]) und die Sage von dem

Frau auf je einem Schwan, Gerhard, Etr. Sp. I S. 35 T. IX), mehrere Tct. u. Vbb. mit Unrecht hierher gezogen.

[1]) S. o. *[107$_{6}$]*. Apollon, auf dem Schwanenwagen fahrend (den er nach Philostr. *iun. im.* 14 dem Hyakinthos zur Benutzung verspricht), ist eine höchst seltene Art der Darstellung; selbst die wenigen von Stephani, *Compte rendu* 1863 80 ff. angeführten Beispiele sind z. T. zw.; so bezieht sich z. B. das Wb. bei Helbig, Camp. Wgm. 155$_{783}$ vielmehr auf Eros. Weit häufiger (jedoch nicht so häufig, wie Overbeck, Km. II III 350 ff. glaubte; vgl. Hauser, Arch. Jb. XI 1896 192$_{41}$) stellt die bildende Kunst dar, wie Ap. auf dem Schwan reitet (ursprünglich fliegt), was in der Litteratur nur von Nonn. 38$_{206}$ und vielleicht von Sappho und Pind. bei Himer. *or.* 13$_{7}$ erwähnt wird. — Der Schwan ist später häufiges Attribut Apollons (vielleicht schon auf einer archaischen Schale aus Kurion, Ceccaldi, *Rev. arch. n s* XXXIII 1877[1] 9 f.), nach Korn. 32 S. 198 f., Eust. *Α* 207 S. 87$_{14}$ entweder seiner musikalischen (Voss, Myth. Br. II 94 ff.; Kastner, *Sirènes* 130—157 u. o. *[619$_{3}$]*) und mantischen Gaben wegen oder weil er weiss ist; er heisst *κύκνος Πύθιος* (Arstph. *ὄρν.* 870), Schwäne singen Apollons Preis (Hom. *h* 21$_{2}$ f.), nach Hekat. von Abdera (Ail. *n a* 11$_{1}$) bei den Hyperboreiern; Kyknos heisst S. Apollons (Anton. Lib. 12), dem er nach der Ueberlieferung bei Schol. Pind. *O* 11(10)$_{19}$ (wo aber Heyne u. Boeckh wohl m. R. *Ἄρει* einsetzen) einen Tempel von Schädeln bauen wollte. — Die Verbindung des Schwans mit Apollon ist demnach jedenfalls alt, aber doch vielleicht sekundär *[619$_{3}$]*.

[2]) Ap. und Athena nehmen *αἰγυπιοῖσιν* gleichend *φηγῷ ἐφ' ὑψηλῷ* Platz, *Η* 59. Ap. *Γυπαιεύς* auf dem Berge Lyssos bei Ephesos, Kon. *fr.* 35. Gottschick 28 erinnert an die beiden Geier des Frevlers gegen Apollon, Tityos, *λ* 578.

[3]) *ἴρηκι ἐοικώς* eilt Ap. zu Hektor, *Ο* 237; der *κίρκος* heisst Apollons Bote, *ο* 525. Letzterer N. bedeutet bei Opp. *Kyn.* 3$_{304}$ eine Art der ebenfalls dem Apollon geweihten Wölfe.

[4]) S. o. *[792$_{8}$]*. Vielleicht gehörten in diesen Kreis ursprünglich auch die weissen Raben der Gründungssage von Magnesia a/L., die allerdings in der späten überlieferten Fassung einfach als Vorzeichen gelten wie in der ebenfalls jungen rhodischen Sage (Athen. VIII 61 S. 360e); die von v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXX 1895 189 verglichene weisse Nachtigall von Samos ([Herakld.] *FHG* II 215 10$_{2}$; vgl. Arsttl. bei Ail. *n a* 17$_{20}$; *FHG* II 159$_{176}$) gehört wahrscheinlich nicht hierher. — Vor Typhon flieht Apollon als Rabe, Myth. Vat. I 86; schon auf sf. Vbb. (z. B. Overbeck, Km. II III 58) ist dieser Vogel ein Attribut unseres Gottes, dem er in der Litteratur oft heilig heisst: man erzählte, wie Apollon ihn mit ewigem Durst bestraft, und, weil er ihm Koronis' vermeintliche Untreue mitgeteilt *[121$_{1}$; 796$_{3}$]*, schwarz gefärbt (Pherek. *FHG* I 71$_{8}$; Istr. *FHG* I 423$_{33}$ zu vervollständigen aus Hyg. *p a* 2$_{40}$; Apd. 3$_{119}$; Ov. *M* 2$_{631}$; Myth. Vat. I 115; II 22; III 8$_{14}$ u. s. w.). Auf zahlreichen Mzz., namentlich kleinasiatischer Städte, z. B. von Apollonia Salbake, Dokimeion, Aspendos, Apollonia in Pisidien, Selge, vielleicht auch von Sardeis, Lampsakos und Selinus in Kilik., (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 119 ff.; 223; II 321; 364; 408; I 183; 27; II 486) ist Apollons Rabe dargestellt. Vgl. über Apollons Verhältnis zum Raben o. *[299$_{1}$; 357$_{13}$; 366$_{10}$]*.

[5]) S. o. *[820$_{1}$]*, wo in dem bei Antig. Kar. 15 erhaltenen Fragm. des Theopompos *FHG* I 292$_{83}$ für *κορώνη* zu lesen ist *κόραξ*.

[6]) S. u. *[1243$_{2}$]*.

die Dorier führenden Propheten Karnos haben wahrscheinlich diesen Ursprung[1]). — Schliesslich ist zwar Apollon Schützer auf allen Reisen und bei jedem Ausgang geworden; der Namen Agyieus[2]) (Agyiates[3])) ist, wenn er nicht von jeher diese Bedeutung hatte[4]), wenigstens später als Wegegott aufgefasst worden; man pflegte deshalb das Bild des Gottes an oder vor die Hausthür zu setzen[5]): es ist dies jedoch wahrscheinlich eine nachträgliche Verallgemeinerung der Vorstellung, dass die Seereisenden unter Apollons Schutz stehen. — — Haben die Auswanderer eine neue Heimat gefunden, so bewahren sie dem Gotte, der sie sicher geleitet, ein dankbares Andenken; wahrscheinlich als Schützer der Ktisten wird Apollon in Kalymna als *Προκαθηγεμών*[6]), in Aigina als Oikistes[7]), in Kyrene[8]) und vielleicht im illyrischen Apollonia[9]) als Ktistes, in vielen Gemeinden als Archegetes[10]) verehrt. Später ward auch diese Vorstellung verallgemeinert: Apollon wurde überhaupt als Gründer der Städte gefasst. Man erzählte von Stadtmauern, die er gebaut (1254), in Aigina hatte Apollon ausser der Epiklesis Oikistes auch den Kultnamen Domatites, wie in Sparta der neben dem Karneios Oiketes und dem Karneios Dromaieus stehende Poseidon als Domatites verehrt ward[11]). Der Gott, der die Kolonie leitete, wurde aber

---

1) Diese neuere Vermutung Useners *[792$_8$]* ist wahrscheinlicher als die von mir früher *[162$_2$]* vorgeschlagene Beziehung des N.'s auf den Sühnewidder und als die Vermutung von Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 235 f., der *Κάρνειος* zu *κήρ, κάρ* 'Strafgeist' (vgl. *Ἀκαρνᾶνες* 'die Leidlosen'; ähnlich fasst Pascal, *Riv. fil.* XX 1892 280 den Gott als den 'Verderblichen') stellt, oder als die thörichten Ableitungen der Alten (z. B. *ἐπεὶ καιόμενος ὁρᾶται νέος*, Macr. *S* I 17$_{48}$). Andere Erklär. s. u. *[1244 zu 1243$_2$]*.

2) Arstph. *Thesm.* 489; *σφ.* 875; Pherekr. bei Mein. II 291 x = *fr.* 87 Ko.; Kaibel *ep.* 786$_3$; vgl. *IGI* III 450 d (Thera) u. o. *[774$_4$]*.

3) Aisch. *Ag.* 1080; 1086.

4) S. o. *[775 zu 774$_4$]*. Korn. 32 S. 200 f. bezieht diesen N. auf den Sonnengott, den Erheller der Strassen.

5) Macr. *S* I 9$_6$ bezieht hierauf die N. *Θυραῖος* und (vgl. Hsch. *s v*) *Προστατήριος*. Unter letzterem N. wurde Apollon in Megara am Markt (Paus. I 44$_2$; *CIGS* I 39$_1$; 40$_1$; vgl. Ath. Mitt. VIII 1883 189 f.) verehrt und in Athen (*CIA* II 390$_{10}$; 392$_{16}$; 408$_{10}$; 417$_7$; 431$_7$; [432$_6$]: [459$_7$]; III 175; 178; vgl. auch Soph. *El.* 637; Orakel bei Demosth. 21$_{52}$) vor der Volksversammlung mit Artemis Bulaia *[§ 297]* angerufen. Jedoch ist wenigstens die Deutung des N. Prostaterios keineswegs sicher; vgl. den Ap. *Προστάτας* von Olbia, *CIG* 2067—2075; Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* I 50—74; *add.* no. 681 S. 221; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 252 ff. (s. auch Soph. *Tr.* 207). — Apollon Propylaios erscheint in Kremna in Pisidien, *CIG* 2012$_{29}$; vgl. Kaibel *ep.* 1094; Herm. XIX 1884 261 A.; v. Sallet, Zs. f. Num. XII 1885 363; Head *h n* 590; Buresch, Klar. 82 (86) liest so in der Orakelinschrift Kaibel *ep.* 1034$_{29}$ (*βροτολοιγός* Kaib.). — Vgl. über die Heiligkeit der Thür u. *[§ 297]*.

6) *Bull. corr. hell.* VIII 1884 28.

7) Pythainetos *FHG* IV 487$_5$. Vgl. Roscher, Ap. u. Mars 83.

8) *CIG* III 5141.

9) Nero heisst auf Mzz. der St. Apollon Ktistes, Head *h n* 266.

10) In Megara, Paus. I 42$_5$; Dittenberger, *Syll.* I^2 no. 291$_{22}$; Delos, *bull. corr. hell.* II 1878$_{10}$; XIII 1889 251; Kyrene, Pind. *P* 5$_{60}$; Hierapolis i. Phr., *CIG* III 3905; 3906 b; Head *h n* 565 (das von Aberkios infolge eines göttlichen Traumgesichtes seiner Bildsäule beraubte hierapolitanische Apollonheiligtum, *ἔνθα αἱ πλεῖσται σπονδαὶ καὶ θυσίαι διετελοῦντο* [*acta Sanctorum* LVII 495 zum 22. Okt.] ist, wie die Herausgeber m. R. annehmen, das des Archegetes); Myndos in Karien, *bull. corr. hell.* XII 1888 281 no. 6; Halikarnass s. o. *[261$_{19}$]*; vgl. *CIG* 2655; Erythrai, *bull. corr. hell.* VIII 1884 349 B$_6$; Kyzikos, Arstd. 16 (414 = I 383 Ddf.); Attaleia in Pamphylien, *bull. corr. hell.* VII 1883 263 no. 5$_7$; 265 no. 6$_5$; Enna, Mzz.; Halaisa, Mzz., Head *h n* 110; Naxos-Tauromenion, Mzz., Head *h n* 165; vgl. o. *[366$_{10}$]*.

11) Paus. III 14$_7$. Vgl. *CIG* 1446; *ἐφ. ἀρχ.* 1892 25 no. 8$_4$. Apollon *Βοικέτας*, *ἐφ. ἀρχ.* 1892 20 no. 2$_{13}$; 25 no. 8$_2$. *Δωματίτης* heisst der Gott nicht als Geschlechtsgott, sondern als Festiger der Häuser, und so ist auch Ap. *Δωματ.* der, 'der feste Wohnsitze gibt'. Vielleicht hängt mit dieser Funktion Apollons die thurische Bestimmung (Theophr. bei Stob. *flor.* μ δ 22 (II 167 Mein.) zusammen, *ἐὰν μέν τις οἰκίαν πρίηται, θύειν ἐπὶ τοῦ*

auch wegen ihrer künftigen Verfassung befragt: darauf geht es vielleicht zurück, dass später der Gott überhaupt bei dem Erlass neuer Verfassungen konsultiert wurde[1]). Als Begründer einer Niederlassung konnte Apollon ferner auch nach einer im ganzen Altertum häufigen Vorstellungsübertragung in ein genealogisches Verhältnis zu den daselbst sesshaften Geschlechtern treten, er konnte Vater des fiktiven gemeinsamen Ahnherrn dieser Geschlechter werden. Wahrscheinlich als solcher wurde er, wie auch das Altertum annahm, in den ionischen Städten Kleinasiens als *Πατρῷος*[2]), als Vater des Ion[3]) gefeiert. Er führt zwar diesen Namen vorzugsweise in Athen[4]); doch scheint dies den Patroos erst gegen Ende des VII. Jahrhunderts von Ionien her empfangen zu haben, als es in nahe politische Beziehungen zu den dortigen Gemeinden getreten war[5]). Der eben umschriebene Wirkungskreis des Führers und Stifters von neuen Niederlassungen begriff in sich mehrere Funktionen, die, generalisiert, Ausgangspunkt für merkwürdige neue Begriffsentwickelungen wurden. Der Gott der Seefahrer wurde der Schützer alles Handelsgewinnes, *Κερδῷος*[6]),

---

Ἀπόλλωνος τοῦ Ἐπικωμαίου (vgl. den *Κωμαῖος* von Naukratis, Hermias *FHG* II 80_2; Athen. IV 32 149d).

[1]) Stützle, Griech. Orakelw. II, Progr. Ellwangen 1891 S. 33.

[2]) Ap. Patroos deutet zwar Macr. *S* I 17_{42} als *auctorem progenerandarum omnium rerum*, aber in Wahrheit ist er Kolonialgott; als solchem opfert ihm Iason bei der Abfahrt (Ap. Rh. 1_{410}), und mit Rücksicht auf den ionischen (panionischen, *CIA* III 175) Patroos wird der Gott bei Himer. *or.* 10_5 geschildert *καθάπερ τις μαντεύων τὴν ἀποικίαν τοῖς Ἴωσι*. Ausser in Athen *[u. A. 4]* und Ionien (vgl. noch Artemid. 2_{70}) wird Ap. *Πατρ.* im südlichen Kleinasien, z. B. an der Stelle des heutigen Balbura (Lebas, *Asie min.* 1221), in Oinoanda (*bull. corr. hell.* X 1886 225), in Tarsos (Denkschr. WAW XLIV 1896 4 no. 7), in Rhodiapolis (Reisen im südw. Kleinas. II S. 111 xiii C_{11}; 113 xvii E_{12}; 114 xviii F_{10}) verehrt (vgl. ebd. II S. 54 no. 99_6). Der *Ἀπ. Πατρ.* eines thrakischen Geschlechtes wird auf der von Th. Reinach, *Rev. ét. gr.* XV 1902 35 f. besprochenen Inschrift erwähnt. Zw. ist es, ob der delische *Γενέτωρ* (Tim. *FHG* I 211_{79} bei Censor. *d n* 2_3; Arsttl. *FHG* II 155_{166}; Diog. Laert. 8_{13}) und der *Γενέσιος* (Plut. *Pyth. or.* 16) in diesen Kreis gehören. Später ist Apollon, was man mit seiner Sonnennatur in Verbindung brachte (Myth. Vat. III 8_4) Allschöpfer, Lebengeber (*βιοδώτης*, *An. hymn. in Apoll.* bei Abel, *Orph.* 285_2; *ψυχοδοτήρ*, ebd. $_{24}$), was auf eine alte Funktion dieses Gottes zurückzugehen scheint *[853_8]*.

[3]) Nach Plat. *Euthyd.* 28 302c heisst Apollon bei den Ioniern *Πατρ. διὰ τὴν τοῦ Ἴωνος γένεσιν*.

[4]) *CIA* II 1518; 1652 (Dittenberger, *Syll.* II 442); 1657; vgl. Arstph. *ὀρν.* 1527; Plut. *Alk.* 2; Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 445_{30}; Himer. *or.* 23 $_{18}$; o. *[27_{13}; 37_{11}]* und u. *[1264_4 f.]*. Milchhöfer (z. B. Berl. phil. Wschr. XI 1891 753 f.; XX 1900 284 ff.), Robert (der müde S. 33), Furtwängler (Sitz.b. BaAW 1899^2 293) u. viele aa. finden den Tempel des Ap. Patroos in dem sogen. Theseion; in dessen Ostfries soll nach Milchhöfer dargestellt sein, wie Ap. Boedromios mit dem Blitze den S. des Kyklopen (oder Kyklopssohnes?) Agriopes, Klytios, der den Eleusiniern zu Hilfe gezogen war (Sch. Townl. Σ 483 ff. II S. 271 M.), bekämpft. Robert a.a.O. S. 26 ff. meint dagegen, dass der Gott abgebildet war, wie er den Athenern vorauszieht, um den von Phlegyern besetzten Weg nach Delphoi frei zu machen.

[5]) S. o. *[20 f.]*. Wenn die Einführung des Apollon Patroos mit der Befragung des Apollonorakels bei der Einrichtung der vier Phylen zusammenhängt (v. Wilamowitz-Möllendorff, Aristot. u. Ath. II 140), so kann diese erst nach oder nicht lange vor dem Ende des VII. Jh.'s erfolgt sein.

[6]) Lykophr. 208. Er ist nahe bei Larisa (*CIG* I 1766 (*Ἀπλοῦνι κερδοίο*; vgl. *Ἀπλοῦνος τοῖ Κερδοίοι*, Ath. Mitt. VII 1882 61_{22}; *CIGS* I 4131_{30}) und in Phalanna (GDI I 372 S. 143) bezeugt. Wahrscheinlich heisst nach diesem in Thessalien heimischen Gott des Erwerbs der thessalische Bogenschütz Philoktetes, der bei einem Apollonfest auf der Apolloninsel Tenedos von der Schlange gebissen *[671_1]* wird, und dessen Pfeile in Apollontempeln dediziert sein sollten *[363_{10}]*. Dem Gotte des Gewinnes kommt vorzugsweise ein Anteil an demselben zu: so wird Apollon öfters der Zehnte geweiht (z. B. in Delphoi, Paus. X 10_2, in Anaphe *IGI* III 257); er heisst danach *Δεκατηφόρος* in Megara (Paus. I 42_5), Argos (*CIG* 1142), Apollonia auf Kreta (Lebas,

der Patron des Verkehrs und der Stätten, wo er sich konzentriert [1]). Schon als einfacher Dämon der Seefahrer war Apollon auch ein Prophet gewesen; die Tiere, in deren Gestalt er erscheint, hatten als Wetterverkünder gegolten. Wenn die Wahl des Platzes für neue Ansiedlungen ihm überlassen war, musste er bei der Bedeutung der Kolonialgründung für das alte Griechenland vollends ein wichtiger Orakelgott [2]) werden. Aber die Form

---

Asie min. 69) und in Hierapytna (Ath. Mitt. XI 1886 S. 182; *Mus. Ital.* III 617 ff.). Vgl. o. *[1230_{1}]*.

[1]) Vielleicht deshalb sind dem Ap. *Λεσχηνόριος* (Plut. *Ei ap. Delph.* 2; Monat Leschenorios in Thessalien, Gortyn, *Mon. d. L.* I 46_{17}) die *λέσχαι* heilig (Kleanth. bei Harpokr. *λέσχη*). Korn. 32 S. 201 bezieht den N. *Λεσχ.* freilich auf seinen Apollon Helios (*διὰ τὸ τὰς ἡμέρας ταῖς λέσχαις καὶ τῷ ὁμιλεῖν ἀλλήλοις συνέχεσθαι τοὺς ἀνθρώπους*), und Dümmler, Delph. 24 meint, *λέσχη* sei eigentlich die Grabstätte gewesen, wo das *γένος* zusammenkam.

[2]) Ap. *μάντις*, Aisch. *Ag.* 1202; *Eum.* 17; 169; 615; *fr.* 341; Eur. *IT* 1103; Arstph. *πλ.* 11; Orph. *A* 1; *h* 34_{4}; Nonn. *D* 13_{82}; *EM* 130_{20}; *μαντεῖος*, Arstph. *ὄρν.* 722; Eur. *Or.* 1676; *μαντήιος*, Ap. Rh. 2_{493}; *μαντιπόλος*, Opp. *Kyn.* 2_{618}; *πρόμαντις*, Eur. *Ion* 693; *Πυθόμαντις*, Aisch. *Ch.* 1030. Weitere Belege für die Weissagekunst Apollons, die er von seinen Ammen, den Thriai (Lobeck. *De Thriis Delphicis* I u. II Königsb. 1814, Universitätsschr.; *Agl.* II 814 ff.; vgl. o. *[925_{1}]*), oder *παρὰ Πανὸς τοῦ Διὸς καὶ *ὕβρεως* (Apd. 1_{22}; *Θύμβρεως*? vgl. *Hypoth.* Pind. *P* I S. 297 Boe.) gelernt haben sollte, sind nicht nötig; er wurde während des ganzen Altertums in grossen und kleinen (*μαντίτωρ κλεπτόντων*, *AP* XI 177_{1}) Dingen um Rat gefragt. Die Arten der apollinischen Mantik sind sehr mannichfach, jedoch überwiegt der Enthusiasmos (*ἐνθουσιασμοῦ δὲ τὸ μὲν μαντικὸν ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπιπνοίας καὶ κατοχῆς*, Plut. *Ἐρ.* 15; vgl. o. *[925 ff.]*), der bisweilen durch den Genuss des Wassers einer als mantisch geltenden Quelle hervorgerufen werden sollte *[1235_{3}]*, z. B. in Klaros (Iambl. *myst.* 3_{11}; *Anakreontea* 11_{7}; vgl. Luk. *Iupp. trag.* 30), in Delphoi *[925_{2}]* und danach in Antiocheia (angeblich brodelnde Daphnequelle, Bouché Leclercq, *Hist. de la div.* III 267; über Kastalia vgl. Sozom. *h e* V 19_{10}; Nonn. Abb. *ad Greg. in sancta lum.* 8 [XXXVI 1070 Mi.]). Ueber die mantische Quelle in Milet s. o. *[288_{3} f.]*. — Dem Weissagegott ist die prophetische (daher Iamos mit der Eidechse, Paus. VI 2_{4}; vgl. das sicilische Weissagergeschlecht Galeotai [Philist. *FHG* I 190_{47}; Cic. *div.* I 20_{39}; Ail. *v h* 12_{46}; Klem. Alex. *str.* I 21_{134} S. 400 Po.; StB. *Ὕβλα* 644_{25}], das seinen Ursprung auf einen Hyperboreier Galeotes, Telmessos' Br. [StB. *Γαλεῶται* 197_{5}], oder auf Galeos, den S. des Apollon von Zabios' T. Themisto [StB. *Γαλ.* 196_{19}], zurückführte) Eidechse heilig (Welcker, AD I 410; Overbeck, Km. II III 238), die freilich auch dem Sonnengott (Porph. *abst.* 4_{16}; vgl. Epiphan. *pan.* II 1 53 c 2 S. 462 Pet.) sowie auch dem Hermes und dem Hypnos (Welcker, Götterl. II 441) geweiht, ausserdem, wie es scheint, auch im Augenzauber (Ail. *h a* 5_{47}; Panofka, Antikenschau zur Anreg. erfolgreichen Museumsbes. 20 F. 11) wichtig war und in ersterer Eigenschaft als apollinisches Symbol geeignet erscheinen konnte. — Ob es mit der schon im Altertum bekannten (z. B. Cic. *Att.* 15_{16}; Ail. *n a* 9_{13}) Eigenschaft der Frösche, Regen vorherzuverkündigen, zusammenhängt, dass auch dies Tier (Fränkel, Arch. Jb. I 1886 51; zu *CIGP* I 357; vgl. Plut. *Pyth. or.* 12. Die Geschichte von Letos Fröschen *[333_{4}]* stammt aus dem assyrischen Vorbild der Letosage [Gunkel, Schöpf. u. Chaos 387_{2}]) dem Apollon heilig war, ist m. E. ungewiss. — Zweifelhaft ist auch, ob sich auf die Weissagung folgende N. des Gottes beziehen: 1) Loxias (unzähligemal, namentlich im attischen Drama und bei Pind.). Vgl. Boreas' T. Loxo, eine Najade, die mit ihren Schw. Hekaerge und Opis oder Upis den Artemisdienst nach Delos brachte, Kallim. *h* 4_{292}; Nonn. *D* 5_{489}; 48_{334}; *EM* 641_{57} *Οὖπις*. Im Altertum (Korn. 32 S. 197 Os.; Suid., *EM* *[569_{46}]* *s v.* u. aa.) wurde der N. teils (vgl. auch Luk. *deor. dial.* 16) auf die *λοξὴ ἴα* oder *φωνή*, teils auf die Schiefe der Ekliptik (Oinop. bei Macr. *S* I 17_{31}; vgl. Kleanth. ebd.) bezogen; an *laksha* 'Zeichen' erinnert Froehde in Bezzenbergers Beitr. III 1879 8, der *Λοξώ* zu *lakshmana* 'Mond' stellt. — 2) *Μοιραγέτης* (in Delphoi, Paus. X 24_{4}); D. Bassi, *Riv. fil. n s* I 1895 145—151 will ihn unter Vergleichung des Soranus u. aa. italischer Kultgestalten als Totengott erweisen. — 3) Den Apollon Delos *[746_{1}]*, d. h. *Δᾶλος*, mit *δῆλος* zu verbinden, wie dies hinsichtlich des (abgeleiteten) *Δήλιος* (namentlich auf den Inseln, z. B. in Syme mit Artemis und Leto *IGI* III 2, in Nisyros ebd. III 92; aber auch sonst häufig) wenigstens ein Teil des Altertums (Macr. *S* I 17_{32}; Eust. *A* 207 S. 87_{16}; *Η* 245 ff. S. 679_{50}; Korn. *c* 32 S. 196, der auch an den *Φαναῖος* *[745_{16}; 749_{3}]*, *Ἀναφαῖος* *[1226_{1}]* = *ἀναφαίνων* [vgl. Orph. *h* 34_{9} *ἀναφαίνων καθαρὰς φήμας χρησμούς τε*] erinnert) im Sinne der solaren Auffassung des Gottes thut, und als den 'Verkünder' von Orakelsprüchen zu deuten, würde zwar eine ge-

der Weissagung änderte sich im Verlauf der Blütezeit Kretas und Boiotiens. Zwar kann nach den zahlreichen Spuren im Mythos nicht bezweifelt werden, dass auch damals noch die Leiter der Kolonien den für Verkörperungen des Gottes geltenden Tieren entweder wirklich folgten oder doch zu folgen vorgaben; daneben aber wurden auch für dies Gebiet der Zukunftsbefragung die sonstigen[1]), insbesondere auch, der Sitte der Zeit entsprechend, die chthonischen Orakel mehr und mehr konsultiert. Da lag es denn nahe, die beiden Orakelformen zu kombinieren, an den Hadeseingängen die Wahl der neuen Ansiedlung zu erforschen. Jahrhunderte lang ist das damals chthonische Orakel von Delphoi die Stätte gewesen, wo über neue Ansiedelungen entschieden wurde[2]). So ist Apollon in manchen Beziehungen ein Gebieter der unterweltlichen Mächte geworden. Einen in der Erdtiefe hausenden Dämon hat man aber auch während dieser Zeit in ihm wohl nicht erblickt[3]), oder, wenn es geschehen sein sollte[4]), so ist die chthonische Vorstellung hier nachträglich gründlicher ausgemerzt worden, als es sonst der Fall zu sein pflegt; indem man den Typus von der Besiegung des Typhon auf Apollon übertrug, hat man vielleicht schon in der kretischen Periode den Gott zu den unterirdischen Dämonen, welchen die Weissagungen zugeschrieben wurden, in Gegensatz gestellt.

Ferner entwickelte sich der Gott der Kolonisten zum Schützer der Unglücklichen, die, mit wirklicher oder vermeintlicher Schuld beladen, zur Sühne hinauszogen ins Elend und die vermutlich auch bei Kolonialgründungen einen bedeutenden Bruchteil der Auswanderungsschar bildeten.

wisse Stütze erhalten, wenn Delos wirklich einst Orakelstätte war (vgl. z. B. Himer. *or.* 18_1), ist aber sprachlich bedenklich.

[1]) So scheinen z. B. die Eichenorakel, die ursprünglich nur dem Regenzauber galten, auch bei Koloniengründung befragt und deshalb dem Apollon unterstellt worden zu sein; Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 445_{22} nennt einen Apollon Askraios. Nach der Hesiodossage befand sich wahrscheinlich zu Askra ein Orakel des Apollon Aisiodos, des Wegweisers (nicht des Zeus, wie o. *[75_{17}]* vermutet ist). Dryope, die dem Apollon den Amphissos gebiert (Anton. Lib. 32; Ov. *M* 9_{331}), und Dryops, Apollons und Dias S. (Sch. Ap. Rh. 1_{1218}; Sch. u. Tz. *L* 479 f.; *EM* Δρύοψ 288_{15}; vgl. Paus. IV 34_{11}), heissen nach der Eiche. Nach dem Eichwald scheint Ap. Drymas (Lykophr. 522; Δρύμαιος beim Sch.; Tz. nennt den Kult milesisch, schwerlich bloss, weil er ihn mit dem Didymaios verwechselt) zu heissen; doch erklärte der alte Hekataios von Milet (Str. VII 7_1 322) den N. Drymas für barbarisch.

[2]) Zusammenstellung der Fälle bei Stützle, Griech. Orakelw. II, Progr. Ellwangen 1891 S. 31. Wahrscheinlich bezieht sich hierauf die auf einem rf. Vb. aus Vulci erscheinende Darstellung des Apollon, wie er auf geflügeltem Dreifuss über das Meer fährt (*Mus. Greg.* II xv 1a; *Él. cér.* II vi; *mon. d. i.* I xlvi Conze, Heroen und Göttergestalt. LXI): den in die überseeische Niederlassung ziehenden Kolonisten schien im Geiste der Gott in der Gestalt vorauszuziehen, in der er das Orakel gegeben hatte. Neuere (noch Overbeck, Km. II III 360; Usener, Sintfl. 133 f.; 186) denken m. E. minder gut an eine Epiphanie in Delphoi.

[3]) Wenigstens sind die späteren Spuren zw. Durch Verbindung von Prokl. zu Platon *Krat.* S. 102 (Orph. *fr.* 274 Ab.) u. zu *Tim.* IV 282d (Ἀπόλλωνα χθόνιον, ὅς καὶ ὕδατα μαντικὰ πολλαχοῦ τῆς γῆς ἀναδίδωσι καὶ στόμια προφητεύοντα τὸ μέλλον) ist erschlossen worden, dass der chthonische Apollon mit Persephone die Erinyen gezeugt habe. Aber die letztere Stelle ist nicht als orphisch bezeichnet, die orphischen Vv. werden von Proklos selbst auf den gewöhnlichen Helios-Apollon bezogen, endlich ist in ihnen gar nicht von einer vollzogenen Ehe die Rede. Wahrscheinlich stellt Demeter ihrer T. die Ehe mit Apollon und die Geburt von Kindern mit leuchtendem Antlitz, wie der V. es hat, in Aussicht.

[4]) Wenn z. B. die alte Legende erzählte, dass der Besieger des Python zeitweilig dem Hades dienstbar wurde. Davon könnte die Admetossage, deren primäre Gestalt aber zw. ist, ein Rest sein; s. o. *[118_6]*.

Er ist der Schützer der 'Wölfischen'[1]), der Heimatlosen, der Vogelfreien, welche ansteckende Krankheiten in die Wildnis[2]), Blutschuld in die Fremde, in die Dienstbarkeit[3]) treiben; mehrere Sagenversionen, von denen zwar keine in die vorepische Zeit hinaufreicht, in denen aber doch alte Legenden erneuert zu sein scheinen, zeigen den Gott selbst im Elend und in Dienstbarkeit; ein Phyxios[4]), ein Lykurgos[5]), d. h. ein 'Wölfisches Wirkender', 'Wölfischer'[6]) ist er auch noch im späteren Kult. Die wichtigsten Sühne-

---

[1]) Die Ueberlieferung von Lykoreia, wonach Wölfe bei der deukalionischen Flut den Einwohnern den Weg zur Rettung auf den Parnassos gewiesen (Paus. X 6_{2}), scheint wie die Sage, dass die kreissende Leto aus Furcht vor Hera als Wölfin herumirrte (Arsttl. *ζ. ἱστ.* VI 35 580a_{11} ff.; Philosteph. *FHG* III 33_{32}; Antig. Kar. 56 = 62; Ail. *h a* 4_{4}; 10_{26}), und einige u. *[A. 6]* zu erörternde Mythen auf eine ältere Sagenform zu weisen, in der Apollon selbst Wolfsgestalt annahm. Vgl. über Lykoreus o. *[S. 828_{1}; 920_{6}]*.

[2]) Ueber Apollon Maleates, Kynortas u. s. w. s. u. *[§ 305]*.

[3]) Vielleicht beziehen sich darauf die N. Ἐριθάσιος (*CIA* II 841 [Dittenberger, *Syll.* $568]_{2}$; Ἐρισαθεύς ist bei Hsch. *s v* überliefert) in Athen und Ἐρίθιος (? Ptolem. Heph. 7 bei Westermann, *Myth. Gr.* 198_{11}) in Argos auf Kypros. Wernicke bei Pauly-Wissowa II 52 hält ihn für einen Gott der Feldarbeiter.

[4]) S. o. *[921_{3}]*. — Ob der rhodische Apollon Ixios (StB. Ἰξίαι 333_{3}) und der italische Alaios *[363_{10}]* mit Panofka, Abh. BAW 1853 259 ff.; 263 hierher zu stellen sei, ist zw.

[5]) Ueber die Beziehungen des Lykurgos zu Apollon s. bes. Geltzer, Rh. M. XXVIII 1873 37_{2}, der jedoch irrig ersteren als 'Lichtwirker' deutet.

[6]) Vgl. ausser den unten zu besprechenden Stellen Alkm. *fr.* 73; 83; Aisch. *Ag.* 1257; *hik.* 686; Soph. *El.* 655; 1379; *OT* 919; Eur. *fr.* 700; Arstph. *ἱππ.* 1240; Kallim. *fr.* 141; *AP* VII 10_{5}; Kaibel *ep.* 821_{6}; Menandr. bei Spengel III 445_{29}. — Ueber seinen Kult in Athen s. o. *[35_{6}]*, über den argivischen Kult o. *[330_{1}]* und Paus. VIII 40_{5}; vgl. *CIG* I 1119 u. ἐφ. ἀρχ. 1885 57_{13}. Wahrscheinlich besonders unter dem Einfluss von Argos ist er weit verbreitet, z. B. nach Lerna (? Kaibel *ep.* 821), Epidauros (einen γυμνασιαρχήσαντα ἐν Λυκείῳ erwähnt die Inschrift ἐφ. ἀρχ. 1883 89 no. 25 f.), Epidauros Limera (? ebd. 1884 86, lak. Monat; Wide, Lak. Kulte 93), ferner nach Kalymna (*bull. corr. hell.* X 1886 240; Dittenberger, *Syll.* II² 512_{4}), nach Lykien (am Xanthos, Diod. V 56_{1}), Milyas (? B. Keil, Herm. XXV 1890 313 ff.), vielleicht auch nach Megara (*CIGS* I 35), Sikyon (Paus. II 9_{7}) und Tarsos (Mz. Ap. mit 2 Wölfen darstellend, Overbeck, Km. II III S. 29 Mt. I 30 f.). Doch findet sich der Gott vereinzelt auch in Mittelgriechenland (z. B. bei den ozolischen Lokrern in Chaleion, *bull. corr. hell.* V 1881 429) und in seinem Kolonisationsgebiet, z. B. in Paros (V. Jh. ? O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 213) und Erythrai (Dittenberger, *Syll.*² 600_{20}; das Λύκιον ποτόν [Soph. *Phil.* 1461] wird vom Sch., Hsch., Suid. *s. v.* Λυκεῖον ποτόν, Zenob. 4_{99} vielleicht mit Unrecht auf einen lemnischen Apollonkult bezogen). Wir finden den Lyk(e)ios ferner in Metapont (*IGSI* 647) und in Themisonion in Phrygien (*Λύκ. Σώζων*, Head *h n* 569). Andere Kultstätten zählt Wernicke bei Pauly-Wissowa II 59 auf. — Die Erklärung des Namens (der auch Lykaios gelautet zu haben scheint; s. Hsch. Λυκαῖον καὶ Θυμβραῖον τὸν Πύθιον καὶ τὸν ἐν Χρύσῃ Λυκαῖον) war schon im Altertum strittig. Neben der, die Apollon selbst als Wolf fasst (1) *quod transfiguratus in lupum cum Cyrene concubuit*; 2) *quod in lupi habitu Telchinas occiderit*), gibt Intp. Serv. *VA* 4_{377} (vgl. Macr. *S* I 17_{36} f.) folgende Deutungen: 3) *de Lyco, quem vicit*; 4) *quod est λευκός* (diese von Block, *Rev. de l'instr. publ. en Belg.* XX 1877 151 ff. widerlegte Deutung hat bis in die neuere Zeit Verteidiger gefunden, z. B. Meyer, Forsch. zur alten Gesch. I 61); 5) *lupus ei primus post interemptum Pythonem ex eo loco, qui appellatur Tempe, laurum attulit*; 6) *quod pastoralis deus lupos interemerit* (diese sich auch bei Lykurgos *[A. 5]* findende Umdeutung ist alt; vgl. Apollon Lykoktonos, Soph. *El.* 6 m. Sch.; Aristarch bei Hsch. Λυκοκτόνου; Kaibel *ep.* 821_{8}; Korn. 32 S. 200 Os.; Plut. *soll. an.* 9; Philostr. *her.* 10_{4} S. 178 K.; Paus. II 9_{7}; Fest. *Lycii Apollinis* 119_{16} M.). Dazu kommen folgende Ableitungen: 8) von Lykien (Pind. *P* 1_{39}; Eur. *Rh.* 224; vgl. über Λυκηγενής, wie nach Cramer, *Anecd. Paris.* III 112_{30} Apollon διὰ τὸ τοὺς λυκάβαντας ἤτοι τοὺς χρόνους γεννᾶν heissen soll, o. *[332_{14}]*), wo Ap. Nationalgott ist (Treuber, Gesch. d. Lyk. 68 ff.; 80—86), das aber vielmehr selbst nach dem Gotte heisst; 9) der 'Wölfische', als Totem einer wölfischen Tribus (z. B. Farnell, *Cults of Gr. st.* I 41); 10) der 'Wölfische', *quod veluti lupi pecora rapiunt, ita ipse quoque umorem eripit radiis*, Kleanth. bei Macr. *Sat.* I 17_{36}; 11) der 'Wölfische', als Rächer und Strafer (bes. Gottschick, *Ap.* 23, der Aisch. *ἑπτ.* 145 vergleicht); 12) von der dem N. des Wolfes zu Grunde liegenden Wurzel ϝλκ (Pascal, *Rendic. RAL* V IV 1895 216—225, der auch den Lykaon als den durch Menschenopfer verehrten Todesgott fasst).

massregeln, die Austreibung der Pharmakoi, der Sprung vom weissen Felsen wurden während der beiden ersten Perioden der griechischen Religionsgeschichte an Festen oder an Heiligtümern des Gottes vollzogen. Als Schützer der bemitleidenswerten Landflüchtigen ist Apollon früh auch Gott der Gerichte geworden; in dem Urteil der Richter, die den des Mitleids würdig erscheinenden Schuldigen frei sprachen oder nur zu zeitweiliger Verbannung verurteilten, schien der Gott selbst zu sprechen, der sich des Elenden erbarmte und ihn reinigte[1]). So ward am athenischen Delphinion das Blut- und Sühnegericht über gerechten Mord abgehalten; und wenn wirklich an attischen Gerichtshöfen ein wolfsähnliches Bildwerk, der sogenannte Heros Lykos, aufgestellt war[2]), so bezeichnete diese später nicht mehr verstandene Darstellung ursprünglich wohl den Gott, der, selbst einst mit Blutschuld beladen, selbst ein Wolf, mit dem Wölfischen Mitleiden hat, den freiwilligen, ungerechten Mörder aber erbarmungslos dem Tode überantwortet[3]). — Vielleicht wegen der Beziehung des Wolfsgottes zum Gericht lebt eine Hypostase dieses Gottes, Lykurgos in der Sage als Gesetzgeber fort.

Mit den beiden zuletzt besprochenen Funktionen steht dem Begriffe nach — oder wenigstens nach den Begriffen jener Zeit — eine dritte in Zusammenhang: die Verhängung und Heilung von Krankheiten[4]). Denn eben die chthonischen Mächte, welche die Sühnung heischen, stürzen den Unentsühnten in Krankheit: gegen körperliche Leiden und gegen geistige Umnachtung wendete man sich daher an die chthonischen Orakelstätten. So konnte der Gott, der dort waltete, auch der Gott werden, der die Krankheiten[5]), besonders Seuchen als Loimios[6]) sendet[7]), sie aber auch

---

[1]) Später ist Apollon überhaupt Gott der Reinigung, der reine (*Καθαρός*, Orakel *AP* XIV 71_1), heilige (*ἁγνός*, ebd.; Pind. *P* 9_{64}; Aisch. *hik.* 214; Orph. *h* 34_7) Gott, der Apotropaios (Orakel bei Demosth. 21_{53}; Arstph. *σφ.* 161; *ὄρν.* 61; *πλοῦτ.* 359; 854), Apotropos (hymn. mag. II 1_2 bei Abel, *Orph.* 287). Auch der später oft (z. B. Korn. *c* 32 S. 195 Os.) und wahrscheinlich schon von Aischyl. (*Prom.* 22) auf die Sonne gedeutete N. Phoibos, der in der Dichtung seit Homer ausserordentlich häufig, im Kult aber bisher nicht nachgewiesen ist, bezog sich zugleich wahrscheinlich, wie viele alte (z. B. Plut. *Ei ap. Delph.* 20; Sch. Ap. Rh. 2_{302}; Hsch. Suid. *s v*) und neue (z. B. Usener, Götternam. 332) Erklärer annehmen, auf die Reinigung; aber eine wirkliche Ueberlieferung über die Bedeutung gab es wohl nicht. Suid. *s v* erklärt Ph. als *μάντις*, wie auch *φοιβάζειν*, *φοιβαστής*, *φοίβειος*, *φοιβητός*, *φοιβήτρια* vom mantischen Enthusiasmos gebraucht wurden; andere (Sch. *A* 43 B; *EM* 796_{56}) erklären *φοῖβος* thöricht als *φαόβιος*, der einen lichten Bogen hat (vgl. *ἀργυρότοξος*), und Aisch. *Eum.* 8 lässt den Gott den N. annehmen als Nachfolger der Phoibe im Besitz von Delphoi (vgl. Sch. *A* 43 B. *ἀπὸ Φοίβης μαμμωνυμικόν, ὡς καὶ Ἡσίοδος*; *EM* 796_{56}). — Vgl. über den Sühneapollon, den **ϝιλεύς* o. *[90_3; 309]*.

[2]) Vgl. die o. *[805_6]* gesammelten Zeugnisse.

[3]) Als 'Rächer' fasst Fick, PN.[2] 368 den Apollon Poitios (von *τίνω*; vgl. *Προποιτίδες*); aber das ist zw. Jedenfalls darf der N. von *Πύτιος*, *Ποίθιος* nicht getrennt werden, s. Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXX 1889 583 f. und u. *[1255_1]*.

[4]) Vgl. Böttiger, Kl. Schr. I 93 ff.; Himly, *Apollo Medicus*, Gött. 1820; Lersch, Ap. der Heilspender, Bonn. Wpr. 1848; Bruchmann, *De Apolline et Minerva deis med.*, Diss. Bresl. 1885.

[5]) Ap. tötet durch Krankheit den jungen Rhexenor, *η* 64; Melanthios wünscht, dass er den Telemachos (*ρ* 251), Penelope, dass er den Antinoos (*ρ* 494) töte. In allen diesen u. aa. Fällen bedeutet Tod von Apollons Hand, dass der Getroffene einer Krankheit erliegt, und so heissen *insueti morbo* *Ἀπολλωνόβλητοι καὶ ἡλιόβλητοι*, Macr. *S* I 17_{11}; namentlich plötzlicher, rätselhafter Tod (Korn. *c* 32 S. 192) wurde auf Apollon zurückgeführt. Aber auf Syrie, wo es keine Krankheit gibt, werden Greise und Greisinnen durch Apollon und Artemis hingerafft, *ο* 410.

[6]) Lindos, Macr. *S* I 17_{15}.

[7]) *A* 10; Lykophr. 1205 (*λοιμικὰ τοξεύ-*

als Akesios[1]), Alexikakos[2]), Epikurios[3]), Iatros[4]), Ion (?)[5]) heilt[6]); und wahrscheinlich ist es eben dieser Weg gewesen, auf dem diese Seite des

---

ματα); Apd. 2_{103}; Kon. 19 (Linossage); Macr. *S* I 17_9; $_{24}$; myth. Vat. I 136 (wegen Laomedons Tücke; bei Intp. Serv. *VA* 1_{550}; myth. Vat. II 193 steht jedoch nichts von der Pest). Bei Pachynos wurde Apollon Libystinus verehrt, weil er den Libyern eine Seuche gesendet, Macr. *S* I 17_{24}. Ob der in Delos von Theseus neben Artemis angerufene (Pherek. *FHG* I 97_{106}; vgl. Str. XVI 1_6 S. 635), auch in Milet *[287₁₇]* und Lindos (*IGI* I 834_3) verehrte Ap. Ulios ursprünglich als *ἰατρός* oder *ὀλέθριος* (Suid. *Οὔλιος*) gedacht war, ist zw. Vgl. über Ap. als Pestgott im allgemeinen Welcker, Kl. Schr. III 33—45. — Aus Apollons Bedeutung als Pestgott erklärt J. Hope Moulton, *Class. Rev.* XV 1901 284, dass ihm die Maus, das nach altem Glauben die Pest verbreitete, heilig gewesen sei *[1229₂]*.

[1]) In Elis, Paus. VI 24_6; vgl. Ap. *ἀκέστωρ*, Eur. *Andr.* 880.

[2]) *CIA* III 177; Dion Chrys. 32 S. 419 Ddf.; Paus. VI 24_6; Macr. *S* I 17_{15}; Stat. des Kalamis vor dem Tempel des Patroos, Paus. I 3_4, nach Paus. VIII 41_8 *ἐπὶ νόσῳ λοιμώδει* gestiftet.

[3]) Ueber Bassai s. o. *[206₉]*, über das Lykaion Paus. VIII 38_8. Vgl. o. *[740₁]*. Der Epikurios ist allerdings auch als Retter in Kriegsnot gefasst; so kommt er z. B. mit Artemis auf dem Hirschgespann den mit den Kentauren Kämpfenden auf dem Fries von Phigaleia zu Hilfe (Overbeck, Km. II III 87 *[1247₃]*); überhaupt schützt Apollon die Seinigen vor Kriegsgefahr, z. B. Delphoi gegen die Perser (Hdt. 8_{36}) und gegen die Gallier (Iustin. 24_8; vgl. u. *[1263₂]*). Vgl. auch Ap. Prophylax in Aigiale auf Amorgos (*bull. corr. hell.* XV 1891 597) und Phylakides, Apollons S. von Akakallis (Paus. X 16_5 *[102₁₂]*). — Diese Doppelfunktion haben viele griechische Heilgötter; sie findet sich z. B. auch bei dem verwandten Ap. Boedromios in Athen (Philoch. *FHG* I 389_{34}; Kult nach Pherek. *FHG* I 99b wegen der Hilfe im eleusinischen Krieg gestiftet; Monat Boedromion), Theben (Paus. IX 17_2) und vielen (Kallim. *h* 2_{69}; Monat Boedromion noch in Priene und Olbia, Badromion in Lampsakos, Badromios auf Rhodos; vgl. den delphischen Boatho[i]os) anderen Orten (s. Stephani, Ap. Boedromios, St. Petersburg 1860 S. 52. Vgl. auch Ap. Boason in Korinth? *IGPI* I 357) und bei Ap. Soter in Ambrakia, Ant. Lib. 4 angeblich nach Athanad. *FHG* IV 344.

[4]) Arstph. *ὄρν.* 584; *plut.* 11 (*ἰατρὸς καὶ μάντις*; vgl. *ἰατρόμαντις*, Aisch. *Eum.* 62); Hippokr. *ὅρκ.* Anf. (XXI 1 Kü.); Lykophr. 1207; 1377; Fluchtafel herausgegeben von Wuensch, Rh. M. LV 1900 76; *EM* *Απ.* 130_{20}. Ap. Iatros erscheint (mit Zweig und Bogen) auf kleinasiatischen Mzz. (Lambros, *Bull. corr. hell.* II 1878 508 ff.; Löbbecke, Zs. f. Num. XI 1885 319; Overbeck, Km. II III S. 28, Mzt. I 28) und auf Mzz. der milesischen Kolonien, z. B. in Apollonia Pontika und Pantikapaion (Pick, *Rev. num.* IV II 1898 229 f.; Arch. Jbb. XIII 1898 167; vgl. jedoch Svoronos, *Journ. intern. d'arch. num.* II 1899 87, der die von Pick nach dem pontischen Apollonia gesetzten Mzz. Peparethos zuschreibt), wo der Gott auch inschriftlich oft bezeugt ist, z. B. in Pantikapaion (Latyschev, *Inscr. or. sept. p. E.* II 6; 10; 15; vgl. Dittenberger, *Syll.* I no. 128_2), Phanagoreia (ebd. 348), Olbia (ebd. I 93; vgl. Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 256).

[5]) Vgl. o. *[740 zu 739₁; 748₁₄]*; s. auch Usener, Göttern. 169. — Der N. *Ἰήιος* (Soph. *OT* 1097; Ap. Rh. 2_{712}; Qu. Sm. 11_{169}, wo aber der Text unsicher ist) hängt natürlich zunächst mit dem Ruf *Ἰὲ* (*Ἴε*, *Ἰή*) *Παιάν* ebenso zusammen, wie *Εὔιος* mit dem Ruf *εὐοῖ*; vgl. *Ἰηπαιήων*, Hom. *h* 2_{94}. Aber die Bedeutung war schon im Altertum strittig; vgl. Macr. *S* I 17_{16} ff.; *EM* 469_{41} ff. *Ἰήιε* u. aa. Man schwankte zwischen der Ableitung von *ἰᾶσθαι*, *ἱέναι* (Apd. *π. θ.* XIV bei Macr. $_{19}$), *ἵεσθαι* und *ἰέναι*. Gewöhnlich führte man den Ruf auf Leto zurück, die mit ihm Apollon zu Pythons Tötung angespornt haben sollte; vgl. ausser den angeführten Zeugnissen Duris *FHG* II 485_{66} und Klearch. bei Athen. XV 62 S. 701 c d.

[6]) Vgl. z. B. Pind. *P* 5_{63}; Aisch. *Eum.* 62; Arstph. *ὄρν.* 584; Kallim. *h* 2_{45}; Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 443_{13} ff.; Tib. IV 4_1; Caes. *b. G.* VI 17_2; *Anth. Lat. ed* Riese I no. 254_{17}; Myth. Vat. III 8_{15}. Anderes bei Usener, Göttern. 152 und o. *[305₁]*. — Daher heisst Ap. *ἰητὴρ νόσων*, Kaibel *ep.* 798_1; *ἴδμων τέχνης λυσιπόνου*, Nonn. *D* 29_{140}; *νηπενθής*, hymn. anon. bei Abel, *Orph.* 285 II$_{14}$, *παναπήμων* ebd. $_{11}$; *λοιμοῦ ὑποσεναντήρ*, Kaibel *ep.* 1034_{30}; auch *ἤπιος* (hymn. an. bei Abel, *Orph.* 285_6) ist wohl hierher zu ziehen. Die Kalymnier errichten Ap. einen Altar *ὑπὲρ τᾶς ὑγιείας καὶ σωτηρίας* eines Wohlthäters (Herzog, Koische Forsch. u. Funde 198). Als Arztgott heisst Apollon Podaleirios (Studemund, *Anecd. var.* 267) und wird in der Litteratur (z. B. Orph. *fr.* 160_{12}) und vielleicht in der Kunst (v. Sallet, Zs. f. Num. IX 1882 139—141; Apollo Medicus in Rom? Warwick Wroth, *Ap. with the Aesculapian staff. Num. chr.* III II 1882 302—305 T. XIV) bisweilen dem Asklepios angeglichen. Den Ulios *[o. zu 1237₇]* fasst Strab. XIV 1_6 635 als *ὑγιαστικὸν καὶ παιωνικόν*. — Ueber die an Apollon den 'Krankheitsvertreiber' anknüpfenden Volksetymologien s. Schulze, *Quaest. ep.* 269_6. — Auch barbarischen Heil-

Gottes später vornehmlich ausgebildet worden ist. Ein fast allen griechischen Gottheiten gemeinsames Amt wie das des Krankheitssenders und -wenders konnte Apollon freilich auch durch manche andere Ideenverbindungen oder auch unter dem Einfluss von äusserlichen Kultverbindungen übertragen werden; ja es scheint sogar bei demjenigen Namen, unter dem Apollon am häufigsten verehrt wird, bei *Paiaon, Paieon, Paion, Paian[1]), eine andere Entstehung der Vorstellung wahrscheinlicher. Die Bedeutung dieses Namens ist unbekannt[2]), da aber der gleichnamige Gesang[3]) nicht nur bei oder nach Seuchen[4]), sondern auch vor dem Krieg, der Schlacht oder nach dem Siege[5]) angestimmt wird, so scheint der Gott, nach dem er heisst, zu den zahlreichen kriegerischen Heilgöttern des ältesten Griechenlands (S. 452) gehört zu haben[6]); und da Apollon, wenngleich nur ausnahmsweise[7]), auch als Kriegsgott erscheint, so erhebt sich wenigstens

---

gottheiten wurde Ap. gleichgesetzt; vgl. z. B. über den südgermanischen Ap. Grannus Ihm, Bonner Jb. CVIII 1902 42 ff.

[1]) P. wird in der Dichtung sehr häufig genannt, jedoch gewöhnlich ohne N. des Gottes (z. B. Solon *fr.* 13_{57}; Pind. *P* 4_{270}; Aisch. *Ag.* 145), sodass sich, da auch später P. unabhängig neben Ap. vorkommt *[1240_1]*, meist nur aus dem Zusammenhang (z. B. Soph. *OT* 154; Eur. *Alk.* 92; *Ion* 125; Arstph. *σφ.* 874; Hsch. *ὦναξ Παιών* u. s. w.) ergibt, dass Ap. gemeint sei, und Usener, Göttern. 153 die Behauptung aufstellen kann, erst Sophokl. habe die Verbindung beider Gottheiten vollzogen. Die Prosaiker nennen oft Ap. Paian (z. B. Plut. *qu. conv.* IX 14_4; Korn. 32 S. 193), und auch im Kult erscheint er bisweilen, z. B. als *Παιῶν* (oder *Παίων*?) in Oropos (Paus. I 34_3), als *Παιάν* in Selinus (*IGSI* 269). Ueber Zeus Paian s. o. *[1108_1]*.

[2]) Die antiken Etymologien (z. B. Macr. *S* I 17_{16}) von *παύειν τὰς ἀνίας* oder von *παίειν* (Sch. Arstph. *πλ.* 636) kommen natürlich nicht in Betracht. Die meisten Neueren (z. B. Pictet, Zs. f. vgl. Sprf. V 1856 40; andere bei Fairbanks S. 3) deuten den N. als 'Reiniger' (= **Παϝιήων*?), Pascal, *Riv. fil.* XX 1892 278 denkt an *pa 'tueri'*, Fick, Personenn.[2] 460 zweifelnd an *ἔμπαιος*. Alle diese Etymologien gehen von der wahrscheinlichen (Fairbanks S. 12 f.), aber doch nicht sicheren Annahme aus, dass das Lied nach dem Gott heisse, nicht umgekehrt.

[3]) Vgl. Schwalbe, Ueber die Bedeutung des Paean im Apollonkult, Magdeburg, Progr. 1847; Fairbanks, *The Greek Paean.* Cornill *stud. in class. phil.*, Newyork 1900.

[4]) *A* 473; Korn. 32 S. 201 f. Os.; Sch. Arstph. *πλ.* 636; Eust. *E* 401 564_6. Als eine eigentümliche Geisteskrankheit unter den Frauen ausgebrochen war, riet Ap. den Rheginern, *παιᾶνας ᾄδειν ἐαρινοὺς δωδεκάτης ἡμέρας ξ'*. Apoll. *h m* bei Westermann, *Parad.* 113_{14}.

[5]) *X* 391; Aisch. *Pers.* 392; Thuk. 6_{32}; Xenoph. *Kyrup.* III 3_{58}; Sch. Arstph. *πλ.* 636. Nach Macr. *S* I 17_{18} ist der Paian zuerst von den Athenern in der Amazonennot gesungen worden. Anderes bei Fairbanks a. a. O. 22.

[6]) Schwalbe a. a. O. vermutet, dass der Paian ursprünglich ein Dank- und Siegeslied gewesen sei, als welches er in der *Ilias* gesungen werde. Besser begründet ist Fairbanks' (S. 14 ff.) Ansicht, dass es zunächst die Abwehr von Gefahr bezweckte; es muss jedoch, wie mir scheint, bestimmter hervorgehoben werden, dass es sich ursprünglich speziell um Gefahr von Krankheit und Krieg handelte, und dass, wenn der Paian z. B. auch gegen die Sturmesgefahr (Aisch. *Ag.* 146) oder in sonstiger Bedrängnis, vor gefahrvollen Unternehmungen (Xenoph. *anab.* III 2_9) gesungen wird, dies ebenso eine Uebertragung ist, als wenn man später allgemein Prozessions- oder Opferlieder (Fairbanks 45 ff.) oder sogar Gesänge beim Symposion (Xenoph. *hell.* VII 2_{23}; 4_{36} [beim Siegesfest]; *symp.* 2_1; *Kyrup.* IV 1_6; Athen. IV 31 S. 149 c; VI 56 S. 250 b; XIV 29 S. 650 f. Anderes bei Fairbanks 56 ff.) Paiane nennt.

[7]) Ob die Epiklesis *χρυσάορος* (*E* 509; *O* 256; Hom. *h* 2_{314}; 27_3; Hsd. *fr.* 244) oder *χρυσάωρ* (Hom. *h* 1_{123}; Hsd. *ἑ κ ἡ* 771; Pind. *P* 5_{104}; Orph. *A* 140) den Gott 'mit dem goldenen Schwert' bezeichnet, ist freilich zw. *[1253_1]*. Aber mit der Lanze war Ap. in Amyklai (Paus. III 19_2), wahrscheinlich auch in Thornax (ebd. 10_8), ferner in Megara (Plut. *Pyth. or.* 16) dargestellt. Anderes bei Overbeck, Km. II III 362 ff. In Rhodos wird ein Ap. Stratagios (*IGI* I 161_7) verehrt; Ap. Eleleus, nach Macr. *S* I 17_{46} entweder von *ἑλίττεσθαι* oder von *(συν)αλίζειν* abzuleiten, ist vielleicht ursprünglich Gott des Schlachtrufs (Roscher, Ap. u. M. 72). Wichtig ist auch, dass Apollons italische Entsprechung *[1246]*, Mars, sich zum Kriegsgott ausgebildet hat. Oft werden Waffen (z. B. im Gryneion, Paus. I 21_7) oder Kriegsgefangene (z. B. die Dryoper, Paus. IV 34_9; die Phoinikerinnen, Eurip. *Phoin.* 202 f.) und andere Kriegsbeute (in Del-

die Frage, ob er nicht vielmehr von dieser Seite her der göttliche Arzt geworden sei. Indessen weisen ziemlich deutliche Spuren in der Überlieferung darauf hin, dass hier eine nachträgliche Theokrasie stattgefunden habe. Von den ältesten erhaltenen Litteraturwerken [1]) unterscheiden einige noch Apollon und Paieon; und wenn auch bereits der Dichter der Ilias, der ebenfalls beide Götter noch nicht gleichsetzt, dem Apollon — und wahrscheinlich nur ihm — einen Paieon gesungen werden und damit es als möglich erscheinen lässt, dass schon damals auch Apollon als Paieon bezeichnet werden konnte, so hebt doch schon die Thatsache, dass es daneben einen besondern Gott dieses Namens gab, die Berechtigung auf, diese Epiklesis aus dem Wesen Apollons oder letzteres aus ihr zu erklären.

Der Gott, der gutes Wetter gibt, konnte auch als Sonnengott bezeichnet werden [2]): es ist dies der umgekehrte Bedeutungsübergang wie bei Perseus, der, ursprünglich ein Sonnengott, Bezwinger der Sturmwolke geworden ist. Auch diese Seite des Gottes war bereits in der altboiotischen Zeit ausgebildet; es ist zwar nicht richtig, dass von hier aus das ganze Wesen des Gottes verstanden werden müsse, aber noch weit mehr entfernt sich von der Wahrheit die gelegentlich immer wieder auftretende Vermutung, dass Apollon erst von grübelnden Gelehrten dem Sonnengott gleichgestellt sei. Diese Ansicht stützt sich darauf, dass erst bei stoischen und neoplatonischen Philosophen, bei den Grammatikern, Mythographen und den späteren, namentlich den römischen Dichtern [3]), endlich in der

---

phoi, Plut. *qu. conv.* VIII 4_{4}) dem Gott geweiht. Ueber die Zehnten an Ap. s. o. *[1233 $_{6}$]*.

[1]) Das alte Epos (*E* 401; 899 f.; *δ* 232; Hsd. *fr.* 213 Rz.), dem noch Ap. Rh. 4_{1509}; Nonn. *D* 35_{62}; 40_{407} u. aa. folgen, trennt, wie im Gegensatz zu Krates und Zenodot (Eust. *O* 254 S. 1014_{60}; vgl. Sch. *O* 365) Aristarch (Lehrs, Arist.[3] 178) annahm, Paieon von Apollon, obwohl allerdings *A* 473 die Achaier nach der Beseitigung der Pest einen *παιήων* für Ap. singen und bei Hom. *h* 2_{339} *Κρῆτες πρὸς Πυθῶ καὶ Ἰηπαιήον᾽ ἄειδον*. Auch später ist die Verbindung Apollon-Paian nicht so fest, dass nicht, wie später die Lobgesänge auf alle Götter Paiane heissen konnten (Serv. *VA* 6_{657}), auch eine stattliche Reihe anderer Gottheiten im Kult oder in der Dichtung diesen oder einen ähnlichen Namen führen: 1) der mit Apollon so oft identifizierte Helios, Timoth. *PLG* III[4] 624_{13}. — 2) Asklepios *[§ 305]*. — 3) Zeus in Rhodos, Hsch. *Παιάν*. — 4) Athena Paionia in Oropos, Paus. I 34_{3}, und Athen, Plut. *v. X orat. Lyk.* S. 842e. — 5) Dionysos, Eur. *fr.* 477 *δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε Παιὰν εὔλυρε*; vgl. Orph. *h* 52_{11}; Hymn. des Philodam. Weil, *Bull. corr. hell.* XIX 1895 400_{5}; Colum. 10_{224} *Delie te Paean et te, Euie, Euie, Paean.* — Als Leidenstiller heissen 6) Thanatos (Eur. *Hipp.* 1364; vgl. Soph. *Φιλ. ἐν Τρ. fr.* 636 *λῷστος ἰητὴρ νόσων*) und 7) Hypnos (Sophokl. *Φιλ.* 832) Paian. — Mit dem N. spielend redet 8) Orph. *h* 11_{11} Pan *κάρπιμε Παιάν* an. — Ausserdem erscheinen mehrere Heroen *Παίων* (*gen. Παίονος*) in der mythischen Ueberlieferung, nämlich 1) Poseidons u. Helles S. (Hyg. *p a* 2_{20}; Erat. *Kat.* 19); 2) Autarieus' S., Enkel des Illyrios (App. *Ill.* 2); 3) S. des Ares (StB. *Βιστονίη* 171_{10}). Die bisher genannten drei Heroen und vielleicht 4) Paion, V. des Aristaios, des V.s der Hekate (Pherek. *FHG* I 72_{10}), stehen in Beziehung zu dem illyrisch-makedonischen Volke der Paiones; 5) Antilochos' S., Ahnherr der Paionidai (Paus. II 18_{8}; Töpffer, AG 225 ff.); 6) Endymions und Asterodias S. (Paus. V 1_{4}); 7) V. der Phanosyra, die von Minyas den Orchomenos, Diochthondas, Athamas gebar (Sch. Ap. Rh. 1_{230}); ein Paion scheint 8) V. des von Diomedes getöteten *Ἀγάστροφος Παιονίδης* (*Λ* 338 f.). Da keiner dieser Heroen in erkennbarer Beziehung zu dem Götterarzt steht, scheint *Παίων* von *Παιήων* — zu dem es sonst Kurzform sein könnte — ganz getrennt werden zu müssen.

[2]) Vgl über Ap. als Sonnengott Buttmann, Mythol. I 1—21; Chr. Fresenius, *De Apollin. numine solari*, Marb. 1840; Welcker, Gr. Götterl. I 544 f.; Roscher, Ap. u. Mars 16 ff.

[3]) Kallim. *fr.* 48; Krates Sch. *Σ* 239 A; Korn. *c.* 32 S. 191 ff.; Apd. *περὶ θεῶν*, *FHG* I 429_{7}; Philod. *εὐσ.* bei Diels, *Doxogr.* 549 [illegible]; Herakl. 6 S. 21 Schow; Plut. *def. or.* 42 (wo allerdings die Gleichsetzung von Helios und

Kunst der Verfallzeit[1]) Apollon als Sonnengott recht durchdringe. Aber sicher hat diese späte Litteratur ihn nicht erst aufgebracht. Die Stoa schöpft hier, wie so oft, ihre Mythendeutung sehr wahrscheinlich aus altathenischen pseudoorphischen Gedichten[2]). Doch ist Apollon auch nicht erst in diesen Sonnengott geworden. Könnte auch das attische Drama, das ihn vereinzelt dem Helios gleichsetzt[3]), durch Orphiker beeinflusst sein, so ist dies doch von der Lyrik so gut wie ausgeschlossen. Da auch diese bisweilen die Gleichheit beider Götter voraussetzt[4]), so muss es darüber seit alter Zeit innerhalb der Dichtkunst eine Überlieferung gegeben haben, deren Spärlichkeit nicht befremdet, wenn man berücksichtigt, mit wie viel menschlichen Zügen die Heldensage den Gott ausgestattet, wie sie ihn universell und dadurch ungeeignet gemacht hatte, einer einzelnen Naturerscheinung gleichgestellt zu werden. Wenn ferner im späteren Kult[5])

Apollon in dem Sinne einer Art Emanationslehre umgedeutet wird; s. Volkmann, Plut. II 249); *Daid.* bei Porph. bei Euseb. *pr. ev.* III 1_8 Hein.; (Plut.) *vit. poes. Hom.* 202; Paus. VII 23_8; Max. Tyr. 10_6; 28_7; 37_5; Origen. *Kels.* 4_{48}; Porph. bei Myth. Vat. III 18_{16} (wo, wie ebd. II 18, eine dreifache Bedeutung des Apollon [a) *Sol apud superos*, Symbol Lyra, b) *Liber pater in terris*, Symbol *quadriga* oder Greif, c) *Apollo apud inferos*, Symbol Pfeil] unterschieden wird); Himer. *or.* 7_2; 34_6; Iulian. *or.* 4 S. 186_2 Hertl.; Sall. *π. θ.* 6; Sch. Townl. *Α* 399; *EM* Ἀπ. 130_{21}; Bekk., *Anecd.* I 247_2; Macr. *S* I 17_5 ff.; ebd. $_{25}$ (*Ἀειγενέτης τῷ τὸν ἥλιον ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ γεννᾶν*); Cramer, *An. Paris* I 315_{34}; III 112; Aug. *c d* 7_{16}; myth. Vat. I 37; 113; 118 (Ap. V. des Phaethon); 204 (Ap. V. der Kirke und Pasiphae); II 17; Fulgent. *m* 1_{11}. — *PLG* III[4] S. 659_{12}; Orak. des Phlegon bei Westerm. *paradoxogr.* S. 203_{24}; Kaibel *ep.* 1025_1. Statt des gewöhnlichen Schwures bei Zeus, Ge, Helios kommt auch der bei Zeus, Apollon, Ge vor, Usener, Rh. M. LVIII 1903 18 f. — Abgesehen von den römischen Dichtern, für welche Beispiele zu sammeln überflüssig erschien, sind die wichtigsten Klassen der späteren Litteratur, soweit sie in Betracht kommt, in der hier gegebenen Auswahl alle vertreten; die Zahl der Zeugnisse selbst ist aber weit grösser.

[1]) Ueber Mzz. s. u. *[A. 5]*, über den angeblichen Apollon Helios des Pheidias u. *[1262_1]*.

[2]) Innerhalb der orphischen Litteratur hat sich die Vorstellung vom Sonnenapollon immer behauptet: vgl. *fr.* 49 ($_2$ *πανδερκής*); *h* 34_3 (*Τιτάν*); $_5$ (*φωσφορος δαιμων*); $_8$ (*πανδερκὲς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα*). Herakl. 6 S. 21 Schow spricht von *μυστικοὶ λόγοι*, in denen die Gleichheit von Helios und Apollon gelehrt werde. Die spätere Zauberlitteratur folgt hier, wie oft, der älteren Mystik; vgl. z. B. *hymn. mag.* (bei Abel, *Orph.* S. 288) II 2_{15} *αἰγλήεις*; ebd. $_{19}$ *σοὶ φλόγες ὠδίνουσι φεραυγέες ἤματος ὄρθρον*. Ebd. $_{12}$ heisst Apoll. *πυρὸς ταμίας* wie Helios bei Proklos *Tim.* 141 F (Kroll, *Or. Chald.* 33).

[3]) Aisch. *TGF*[2] S. 9; Eur. *fr.* 781_{11}. Vgl. auch Aisch. *Prom.* 22 *Ἡλίου φοίβῃ φλογί*.

[4]) Timoth. *PLG* III[4] S. 624 *fr.* 13: Ein Lyriker scheint Himer. *or.* 21_8 zu Grunde zu liegen; zuletzt handelt darüber Rizzo, *Riv. fil.* XXVI 1898 527.

[5]) Natürlich kommen hier barbarische Theokrasien wie der *προπάτωρ θεός Ἥλιος Πύθιος Ἀπόλλων Τυριμναῖος* von Thyateira (*CIG* 3500; auf Mzz. mit Strahlenkranz auf dem von 4 Rossen gezogenen Wagen, in der L. das Doppelbeil, das Mz.wappen der Stadt, Pick, Num. Zs. XXIII 1891 81 ff. T. IV 1; 2), der Helios Apollon *Λυερμηνός* (d. i. *Λαιρβηνός*, *Journ. Hell. stud.* IV 1883 383_6; vgl. ebd. X 1889 220 f.; Mzz. von Hierapolis, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 236 f.; 239), der smyrnaiische Helios Apollon Kisauloddenos (Dittenberger, *Syll.* II 583_4) und der Apollon mit der Fackel auf kilikischen Mzz. *[333_{14}]* nicht in Betracht, und auch die meisten andern Mzz. sind auszuschliessen, weil sie teils (wie die von Eleutherne, Foville, *Rev. num.* IVvi 1902 454, oder Tralles, *Ἀπόλλων ἥλιος*, Head *h n* 555) einer Zeit angehören, in der litterarischer Einfluss mitsprechen kann, teils (wie die von Leontinoi mit dem Löwenkopf auf dem Revers, Head *h n* 131; Soltmann, *Rev. num.* IVv 1901 421) den Sonnengott durch nicht unzw. Attribute kennzeichnen. Ein anderer Beweis für den Sonnenapollon wird daher genommen, dass Telesilla eine Ode **φιληλιάς* auf Apollon gedichtet habe (Athen. XIV 10 619 b), was man mit dem *ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε [899_8]* verbunden hat. Auch das ist sehr zw., da bei Athenaios als N. des Liedes hslich vielmehr *φηλικίας* überliefert ist (wofür v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXVII 1902 313, ebenfalls unwahrscheinlich *φιλησιάς* [vgl. üb. Ap. *Φιλήσιος* Usener, Göttern. 185_{24} u. o. *[287_{15} u. 298 zu 297_{15}]*] vorschlägt). Auch der Apollon Thermios von Olympia (Paus.

Apollon bisweilen als Sonnengott bezeichnet wird, so fliesst hier wahrscheinlich wiederum ein anderer Strom der Tradition. Völlig sicher lässt sich allerdings keiner dieser Kulte als alt bezeichnen, aber wenn an der Kultstätte des Delphinios zu Tainaron[1]) und in Apollonia[2]) heilige Schafe des Helios gehalten werden, wenn im Mythos die Argonauten dem Heoos[3]) und Aigletes[4]) Kulte stiften, wenn in Thalamai und Oitylos neben Ino Helios steht[5]) wie sonst Apollon neben Leukothea, wenn der ebenfalls mit Leukothea verbundene Apollon des Didymaions in der Legende auch als Sonnengott gekennzeichnet wird[6]), wenn der Kultgenosse Poseidons und der wenigstens bisweilen mit ihm gepaarten Demeter in einem häufigen Kultustypus der altboiotischen Periode bald Helios, bald Apollon heisst[7]), so muss der Heliosapollon mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits den ältesten Perioden der griechischen Religionsgeschichte zugesprochen werden. Vielleicht hängt mit dieser Auffassung von dem Gotte zusammen, dass er als sommerlicher Gott gefeiert[8]), seine *ἐπιδημία*, wie es scheint, in den Frühling gesetzt wurde[9]). Auch dass Apollon Kalendergott[10]) geworden ist,

---

V 15_7; s. u. *[1242_{10}]*; vgl. aber auch Ap. in Thermos, Polyb. XI 7_2 und Ap. Thermios in Thermai bei Mytilene neben Artemis Thermia, *IGI* II 104) ist nicht hierher zu ziehen, da er nicht nach der Sonnenwärme genannt ist. Dass nach Philoch. *FHG* I 414_{181} der Erste jedes Monats Apollon und Helios heilig war, beweist ebenfalls den alten Sonnenapollon nicht, da hier die spätere Theokrasie vorliegen kann. Endlich sind die Thargelien, die Welcker, Götterl. I 462 auf den Helios-Apollon bezieht, fern zu halten. Zwar ist nicht wahrscheinlich, was Eitrem, *Vidensk. skr. hist.-fil.* Kl. 1902 77 vermutet, dass Apollon hier nachträglich an die Stelle des Androgeos getreten sei, der ursprünglich mit Eurygyes ein Brüderpaar gebildet habe; aber der letzte Zweck des ganzen Ritus ist zw. Die Alten haben den N. nicht, wie auch Preller-Robert I 261_2 behaupten, von *θέρειν* und *ἥλιος*, sondern (Suid., Phot., *EM* [443_{22}] *s v*) von *θέρειν τὴν γῆν* abgeleitet, und Theophr. bei Porph. *abst.* 2_7 (Bernays, Theophr. 42) hat schwerlich, wie noch Mommsen, Feste d. St. Ath. 480 folgert (s. dagegen Pfuhl, *Athen. pomp. sacr.* 87), Apollon u. Helios bei den athenischen Thargelien gleichgesetzt. Die Etymologie des Wortes, das J. Schmidt, Vocal. II 337 u. aa. zu *τρύγω* stellen, und das Verhältnis der Formen *Ταργήλ.*, *Θαργήλ.* (Hoffmann, Griech. Dial. III 602; G. Meyer, Gr. Gramm.[3] 283), *Θαργέλ.* (Hoffmann ebd. 264) ist dunkel. — Dagegen kommt ausser dem im folgenden zu Erwähnenden der milesische Kult *[288]* in Betracht

[1]) S. o. *[167]*.

[2]) S. o. *[359_5; vgl. 67_{19}]*.

[3]) S. o. *[571_{10}]*. Vgl. Hsch. *Ἔναυρος ὁ Ἀπόλλων (ἐναύρῳ· πρωί. Κρῆτες)*. Als Kurzform fasst Crusius, Indog. Forsch. IV 1895 171 den *Αὑρεύς* des Herondas. Maass, *De Lenaeo*, Greifsw. *prooem.* 1891 S. XII vergleicht Apollon Hersos (= Hersophoros).

[4]) S. o. *[246_8]*. Vgl. die anaphaiische *πανάγυρις τῶν Ἀσγελείων*, *IGI* III 249_{22}.

[5]) Paus. III 26_1 *[156_6]*.

[6]) S. o. *[288_6]*.

[7]) Vgl. o. *[66; 69; 120; 199_{12}]*. Die an letzterer Stelle geäusserte Vermutung fiele fort, wenn der N. Alasia, wie Ohnefalsch-Richter in einem Vortrag der Berl. anthrop. Ges., März 1899 (Berl. ph. Wschr. XIX 1899 506 behauptet) schon um 1000 v. Chr. Kypros bezeichnete. — Neben Apollon stand Helios wahrscheinlich in Delphoi *[103_{10}]* und vielleicht beim athenischen Thargelienopfer (Theophr. bei Porphyr. *abst.* 2_7 *[o. zu 1241_5]*).

[8]) Wenigstens fallen in Athen und Delphoi seine Feste in den Sommer *[o. 21]*.

[9]) Denn es liegt doch am nächsten, dass die *ἀποδημίαι* (die Pythia weissagt *οὐκ ἀποδάμου Ἀπόλλωνος*, Pind. *P* 4_5), von denen auch die Delier und Milesier erzählt haben sollen (Menandr. *ἐπιδ.* 1_4 bei Spengel, *Rhet. gr.* III 336), in die Zeit fielen, in der keine Apollonfeste gefeiert wurden, die delphischen *Θεοφάνια* (Hdt. 1_{51}) also umgekehrt in den Frühling. Apollon werden im Lenz Hekatomben geschlachtet (Theogn. 777) und Reigen von den Bewohnern der Kykladen (auf Delos?) als *ῥύσια* getanzt, Dion. *Per.* 526; vgl. Roscher, Ap. u. Mars 32.

[10]) Vgl. darüber im allgemeinen Roscher, Philol. LX 1901 368. Im einzelnen sind zu merken: Ap. *Ὡρεσιδώτης*, anon. hymn. (Abel, *Orph.* 285) II_{25}, *ὡρομέδων* (Inschr. aus Tenos, Kaibel *ep.* 1025_3). Ueb. *ὡρείτας* s. u. *[1243_2]*. Apollon mit Horen auf Vbb. und Mzz., Welcker, AD II 52. — In entfernter Beziehung zu der Funktion als Kalendergott steht es möglicherweise, dass Apollon Thermios (= *θέσμιος* *[1241_5]*. O. Müller, Dor. II[1] 514 [I[2] 254]; Meister, Gr. Dial. II 51), den Furtwängler, Arch. Stud. f. Brunn 87 in der

konnte, obgleich auch eine andere Vorstellung mitspielte (S. 1254), an seine Funktion als Sonnengott mitanknüpfen: wenn man, wie dies in der That aus manchen Spuren gefolgert werden darf[1]), am Beginn einer Ennaeteris, wenn Mond und Venus wieder mit der Sonne zusammenstiessen, dem Sonnengott Apollon opferte, so lag es nahe, auch die kleineren Zeitabschnitte mit einer Feier des Apollon Helios zu beginnen. — Mit der Sonnennatur des Apollon scheinen einige andere Funktionen zusammenzuhängen. Für Helios-Apollon wurden in den Heiligtümern des besprochenen Typus heilige Herden gehalten; wahrscheinlich begünstigte dies die Auffassung des Gottes als des Schützers der Herden[2]). Vielleicht

---

Kentauromachie des olympischen Zeustempels dargestellt findet, in Olympia Schützer des Gottesfriedens geworden zu sein scheint.

[1]) Vgl. ausser dem o. *[957 ff.]* Erwähnten auch die Beziehung des Apollon zum Abendstern *[297$_{13}$]* und die Sage, dass sein Geliebter Atymnios *[960$_{12}$]* war (Nonn. *D* 19$_{182}$; 29$_{28}$; vgl. Klem. *hom.* 5$_{15}$), der Lenker von Phoibos' Sonnenwagen (Nonn. *D* 11$_{131}$), nach welchem Phoibos sogar genannt wird (Nonn. 11$_{258}$; 12$_{217}$), d. i. wahrscheinlich der Planet Venus. Da der troische Seher Aisakos eine Hypostase des Apollon ist, lässt sich auch dessen Liebe zu Hesperie *[310$_{5}$]* vergleichen. Auch in Killa stand Apollon neben Aphrodite *[312$_{14}$]*: dass Aisakos und Killas *[657$_{9}$]* ins Meer stürzen, hängt vielleicht mit der Phaethonsage zusammen. Killas (*κίλλος* 'Esel') führt zugleich zu den priapeischen Eigenschaften Apollons *[853$_{8}$; 1233$_{2}$]* hinüber, die in der That in dem Kultkreise Apollon-Aphrodite entstanden zu sein scheinen. — Als die Ennaeteris durch den metonischen Cyklus ersetzt wurde, scheint man auch mit diesem noch Ap. verbunden zu haben: alle 19 Jahre soll der Gott zu den Hyperboreiern gehen, Hek. Abd. *FHG* II 387$_{2}$.

[2]) Ap. Nomios (Kallim. *h* 2$_{47}$ *ἔξοτ' ἐπ' Ἀμφρύσσῳ* [vgl. *CIGS* II 15] *ζευγίτιδας ἔτρεφεν ἵππους*); Theokr. *id.* 25$_{21}$; Ap. Rh. 4$_{1218}$; Nonn. *D* 1$_{330}$; vgl. Hsd. *fr.* 150; Hippokr. *morb. sac.* S. 592 K.; Korn. 32 S. 200 Os.) erscheint im Kult zu Patrai (Paus. VII 20$_{3}$; Kalkmann, Paus. d. Per. 213) und zu Korkyra *[o. 357$_{4}$]*; an der letzteren Stelle wird der N. abgeleitet *διὰ τὸ κατὰ νόμον γενέσθαι τὴν κρίσιν τοῦ Ἀλκίνου* (Sch. Ap. Rh. 4$_{1218}$), und die Etymologie von *νόμος* findet sich auch sonst, z. B. Myth. Vat. III 8$_{17}$ (*a lege chordarum*); indessen ist die Deutung 'Herdengott' (z. B. bei Macr. *S* I 17$_{43}$, der an die Admetossage erinnert) viel wahrscheinlicher. Als Herdengott ist Apollon ferner nach Macr. a. a. O.$_{45}$ in Kamiros Epimelios, auf Delos und in Boiotien *[? 236$_{1}$ f.]* Galaxios (?), auf Naxos Poimn[a]ios *[236$_{3}$]*, womit vielleicht der Tragios, nach dem das naxische Tragia hiess (StB. *s v* 630$_{8}$), zu verbinden ist, auf Lesbos Napaios (vgl. Sch. Arstph. *νεφ.* 144; StB. 469$_{5}$ *Νάπη*). — Auch der *ἀρνοκόμης* (Macr. *S* I 17$_{45}$) und der *Ὠρείνομος*, *Ὠρείτης* (Studemund, *Anecd. var.* 267) gehören vielleicht hierher. Vgl. ferner Soph. *OT* 1103 *τῷ γὰρ πλάκες ἀγρόνομοι πᾶσαι φίλαι.* Als Herdengott erscheint Ap. auch in der Sage von Aristaios, dessen N. *Ἀγρεύς* und *Νόμιος* bei Pind. *P* 9$_{64}$ und Ap. Rh. 2$_{506}$ der Sch. zur letzteren Stelle $_{507}$ so erklärt: *τὸ μὲν ὅτι ἐν ἀγρῷ* (vgl. Ap. *ἄγριος*, Orph. *h* 34$_{6}$) *ἐμίγη τῇ μητρὶ αὐτοῦ ὁ Ἀπόλλων. Νόμιον δὲ ὅτι νεμούσῃ τῇ μητρὶ ἐμίγη· οἱ δὲ, ὅτι τὴν κατὰ τοὺς ἀγροὺς θεραπείαν τοῖς νομεῦσιν εἰσηγήσατο.* — Ap. weidet besonders die Tiere, die zu Helios in Beziehung stehen, also Rosse (*B* 766; Kallim. *h* 2$_{47}$), Rinder (*Φ* 448 beim troischen Mauerbau) und Schafe (s. o.; ob Ap. Maloeis *[298$_{9}$; 374* [*IGI* II 484$_{20}$]; *744$_{7}$]*, den Wroth, *Num. chr.* III xvi 1896 95 auf einer Mz. mit *goats head* erkennt, hierher gehöre, ist mindestens sehr zw., da *μῆλον* ursprüngliches *η* zu haben scheint, Meister, Gr. Dial. I 65). Ferner stellt die Kunst häufig Apollon mit einer Ziege dar (Stephani, *Compte rendu* 1869 S. 100 ff.), doch ist es meist unsicher, ob diese den Gott als Herdengott bezeichnen sollte. — Apollon Killaios hat mit der Eselzucht wahrscheinlich nichts zu thun *[A. 1]*; dass Ap. auch zu den Schweinen in Beziehung steht, ist nicht wahrscheinlich; Alasiotas ist gewiss nicht mit Meister, Gr. Dial. II 172 von *σῦς* herzuleiten, über Hyakinthos s. o. *[833$_{1}$]*. — Ausser der solaren gab es übrigens noch manche andere Seiten des Gottes, die seine Verehrung als Herdengott veranlassen oder doch mit ihr nachträglich in Verbindung gesetzt werden konnten. Als Herr der Pestilenz lässt er das Vieh erkranken und genesen (Korn. *c* 32 S. 200); als 'Wölfischer' wurde er ein 'Wolfstöter' *λυκοκτόνος [1236$_{6}$]*. Auch der allgemein dorische (Paus. III 13$_{3}$), speziell in Sikyon *[128$_{15}$]*, Argos (? Theop. *FHG* I 307$_{171}$), Sparta (Paus. III 14$_{6}$; vgl. o. *[162$_{3}$]*), *πρὸς τῷ Κνακαδίῳ* (ebd. 24$_{8}$), in Oitylos (ebd. 25$_{10}$), Leuktra (ebd. 26$_{5}$), Kardamyle (ebd.$_{7}$), auf dem Wege von Sparta nach Arkadien (Ap. K. *Στεμματίας*, ebd. 20$_{9}$; vgl. o. *[162$_{3}$]*), in Amyklai (Dromaios Karneios, Inschr. *ἐφ. ἀρχ.* 1892 21; 25 *[162$_{3}$; 1232$_{11}$]*), Pherai *[161$_{17}$]*, Thera (*IGI* III 508; 512; 513b; 519c; 868$_{2}$; 869$_{2}$ *[246$_{14}$]*), Kyrene *[161$_{17}$; 256$_{11}$]*, Kni-

beziehen sich auf den Sonnengott auch die goldenen Locken[1]) und die Pfeile[2]). — Bedeutsam würde endlich sein, dass Apollon in den Kyprien Vater der messenischen Leukippides hiess[3]), wenn die Vermutung vieler neuerer Gelehrten[4]) richtig wäre, dass Helios in der westlichen Peloponnes als Leukippos angerufen wurde: es würde dann der Namen des menschlichen Vaters aus einer Kultbezeichnung des göttlichen geschöpft sein können. Aber einerseits ist der peloponnesische Helios Leukippos doch ziemlich unsicher, andrerseits die Entwickelung der Leukippidensage[5]) sehr dunkel, und was wir darüber vermuten können[6]), scheint von dem

---

dos, Kos, Kamiros *[161_{16}]*, Loryma *[268_{19}]*, vielleicht auch in Thurioi *[161_{17}]* und als Karnias in Gythion (Paus. III 21_{8}) verehrte Karneios konnte als Herdengott gefasst werden (wie in neuerer Zeit z. B. von Meister, Gr. Dial. II 322 zu 172 f.), zumal wenn er bisweilen mit Widderhörnern dargestellt war (Wieseler, GGN 1892 225).

[1]) Ap. *χρυσεοκόμης* (*χρυσοκόμης* u. s. w.), Tyrt. *fr.* 3; Simon. *fr.* 26b; Pind. *O* 6_{41}; 7_{32}; Eur. *Tr.* 253 f.; *IT* 1210; *hik.* 979; Arstph. *ὀρν.* 217; Isyll. (GDI III 3342) 4_{43}; *AP* VI 264_{2}; Skolion bei Athen. XV 50 694d; Orph. *h* 34_{9}; Korn. *c* 32 S. 195 Os.; Macr. *S* I 17_{47}; *χρυσοχαίτας*, Pind. *P* 2_{16}; *χρυσοέθειρος*, Kaibel *ep.* 1025_{2}; *χρυσῷ χαίταν μαρμαίρων*, Eur. *Ion* 895; *auricomus*, Mart. Cap. I 13 S. 6_{30} Eyss.; myth. Vat. III 8_{4}; *ἀκερσεκόμης* (*-μας*), *Υ* 39 (Tz. *all.* *Υ* 163); Hom. *h* 1_{134}; Hsd. *fr.* 148_{3}; Kaibel *ep.* 800_{1}; Nonn. *D* 10_{207}; 12_{134}; Christod. *ἐκφρ.* 266; hymn. anon. bei Abel, *Orph.* 285 II_{2}; *ἀκειρεκόμης* (*-μας*), Tyrt. *fr.* 4_{10} (?); Pind. *P* 3_{14}; Soph. *PLG* II[4] 248_{7}; Kaibel *ep.* 805a8 S. 532; Orph. *L* 514; *εὐχαίτης*, Christod. *ἐκφρ.* 283; *κοσμοπλόκος*, hymn. an. bei Abel, *Orph.* 285_{11}. — Die goldenen Haare wurden schon im Altertum sehr häufig auf die Sonnenstrahlen bezogen; vgl. über die Haare als bildlichen Ausdruck für die Strahlen o. *[382_{9}]* und über die Haare im Sonnenzauber o. *[882_{3}]*.

[2]) Ap. *ἀργυρότοξος*, *Α* 37; 451; *Β* 766; *Ε* 449; 760; *Η* 58; *Κ* 515; *Φ* 229 (Tz. *all. Hom.* *Φ* 98); *Ω* 56; 758; *η* 64; *ο* 410; *ρ* 251; Hom. *h* 3_{318}; $_{321}$; 7_{19}; 9_{5}; Tyrt. *fr.* 3; Anakr. *ep.* 4 = *fr.* 110_{1}; *PLG* III[4] S. 284; Panyas. *fr.* 16_{2}; Weihinschr. auf einer Statue des Ap. Ptoios (V. Jh.; Overbeck, Km. II III 33); Orph. *L* 764; Christod. *ἐκφρ.* 383; *AP* VI 137; *κλυτότοξος*, *Δ* 101; 119; *Θ* 55; *ρ* 494; Nonn. *D* 1_{330}; 12_{245}; $_{248}$; 29_{115}; 33_{163}; 36_{110}; Orph. *fr.* 160_{10}; *Τόξιος* *[1256_{2}]*, *τοξοφόρος*, Kaibel *ep.* 1034_{30}; Nonn. *D* 37_{720}; *τοξήρης*, Eur. *Rh.* 226; *ἑκηβόλος* (*ἑκατηβόλος*, *ἑκατηβελέτης* u. s. w.) sehr oft; *ἑκηβόλος τοξοβέλεμνος*, Orph. *h* 34_{6}; *χρυσεοβέλεμνος*, hymn. anon. Abel, *Orph.* 285_{28}; *βελεσσιχαρής*, ebd. $_{8}$; *νευροχαρής*, ebd. $_{14}$; *ἰαφέτης*, ebd. $_{10}$; *εὐφαρέτρης*, Soph. *Trach.* 207. Wahrscheinlich gehen auf den Bogenschützen auch die Beinamen *ἀφήτωρ* (*Il.* 9_{404}; Gottschick a. a. O. S. 27) und *ἕκατος* (Versinschr. des Sibyllengrabes, Paus. X 12_{6}), nach welchem (Str. XIII 2_{5} 618) die Hekatonnesoi bei Lesbos hiessen: *ἑκάεργος* u. s. w.; vgl. über die Etymol. Fröhde in Bezzenb. Beitr. III 1879 8. Bogenschützen flehen zu dem göttlichen Pfeilsender, *Δ* 101; 119; Aisch. *Προμ. λυόμ. fr.* 200, und weihen ihm ihren Bogen (über Philokt. s. o. *[363_{10}]*). — Dass sich die Pfeile Apollons auf die Sonnenstrahlen beziehen, wird nicht allein an sehr zahlreichen Stellen ausgesprochen oder vorausgesetzt (s. z. B. Timotheos, *PLG* III[4] 624 *fr.* 13 [von Paian]; Korn. 32 S. 191 Os.; August. *c d* 7_{16}; Macr. *S* I 17_{12}; $_{47}$; $_{60}$; Myth. Vat. III 8_{16}), sondern es werden die Sonnenstrahlen auch ohne Beziehung auf den Bogenschützen Apollon oft Pfeile genannt; s. z. B. Eur. *Or.* 1259; *Bakch.* 447; *Ἡρ. μαιν.* 1077; *TGF* S. 946 *adesp.* 546_{7}. Jedoch finden sich auch andere Deutungen; insbesondere ist sehr früh (z. B. in dem Niobemythos) der Pfeilschuss des Gottes auf die Verhängung tödlicher Krankheiten bezogen worden (vgl. *Α* 43—52; *Ω* 758; Lykophr. 1205 u. viele aa.). Diese Vorstelluug lässt sich in der antiken Anschauung, die wegen des häufigen Eintritts von Epidemien in der heissesten Zeit den Sonnengott als deren Urheber bezeichnen konnte, mit der andern vereinigen, die in den Pfeilen Sonnenstrahlen sah; ob beide Vorstellungen ursprünglich unabhängig von einander bestanden, oder ob eine Umdeutung stattgefunden hat, ist zw. Natürlich als letztere ist es zu fassen, wenn Himer. *ekl.* 19_{1} den *λόγος* das *βέλος Ἀπόλλωνος* nennt.

[3]) *Kypr. fr.* 7.

[4]) Z. B. Maass, GGA 1890 346_{1}; S. Wide, LK 160; 216; Tümpel bei Roscher, ML II 1992_{60}; 1998_{68}.

[5]) S. o. *[160]*. Auf einer Metope des delphischen Schatzhauses der Siphnier (Homolle, *Bull. corr. hell.* XX 1896 664) erscheinen, vielleicht zum ersten Mal in der bildenden Kunst, die Dioskuren mit den geraubten Rindern aus Arkadien zurückkehrend.

[6]) Die mythologischen Kombinationen Neuerer (z. B. von Eitrem, *Vidensk. skr. hist.-filos. Kl.* 1902 7 ff.) scheinen mir wenig fruchtbar, und die Quellenforschung (z. B. Stählin, Philol. LXII 1903 182—195) ist über die o. *[160]* angegebene Linie nicht hinausgekom-

vorausgesetzten Apollon Leukippos weit abzuführen. Wir verzichten also

men, eher dahinter zurückgewichen. Nachdem schon v. Holzinger zu Lykophr. 546 auf verschiedene zweifelhafte Punkte der von Kuhnert bei Roscher, ML II 1988 gebilligten Beweisführung Wenzels (*θεῶν ἐπικλ.* V 18 ff.) hingewiesen, der aus Lykophr., Pind. und den *Kyprien* die alte Sagengestalt herstellen wollte, hat in neuer Zeit Ciaceri zu Lykophr. 559 und bes. im Mai-Juniheft der *Rivista di storia e di Geografia* I 1901 Lykophr. zu Apd. 3_{137} gestellt und in der sich so ergebenden Geschichte eine jüngere, Messenien freundliche (?) Sagenfassung erkannt. Für die Geschichte der Sage selbst wären diese Rekonstruktionen, selbst wenn sie grössere Sicherheit hätten, wenig zu verwerten: die wirklichen Umgestaltungen liegen hier jenseits aller Ueberlieferung. Die spartanische Fassung ist sehr wahrscheinlich einer argivischen nachgebildet; denn dass schon ein argivischer Dichter die Sage erzählte, machen Inachos, der V. von Leukippos' Gattin Philodike (Tz. *L* 511 S. 659 M.; bei Apd. 3_{117} hat R. Wagner die entsprechende Angabe ohne eine Bemerkung über die hsliche Ueberlieferung und die La. der älteren Ausgaben, die nach *Λευκίππου δὲ* bieten *καὶ Φιλοδίκης τῆς Ἰνάχου*, weggelassen), und Gorgophone, Perseus' T., die M. des Aphareus und Leukippos (Apd. 1_{87}; 2_{49}), sehr wahrscheinlich: Dipoinos und Skyllis, die im argivischen Dioskurentempel Hilaeira und Phoibe mit ihren Söhnen Anaxis und Mnasinus darstellten (Paus. II 22_5; Apd. 3_{134} nennt Anogon und Mnesileos), haben demnach eine altargivische Ueberlieferung wiedergegeben. Vermutlich hat ein Dichter an Pheidons Hof in Nachahmung der Sage von Helenas Rückführung zuerst das Lied von den beiden Dioskuren gesungen, die ihre Bräute nach Argos führten. Aber hat er auch die Sage durch die Einführung der Zeussöhne und dadurch, dass er dem einen der beiden den Dioskuren feindlichen Brüder den altargivischen N. Lynkeus beilegte, stark verändert, so hat er doch ohne Frage altmessenische Ueberlieferungen benutzt. Diese ihrerseits fussten teils auf orchomenischen, teils auf aitolischen Sagen: denn gewiss ist die messenische Leukippide Arsinoe von den orchomenischen Minyaden Leukippe und Arsinoe *[152₇]* ebensowenig zu trennen wie die Leukippide Elera (so heisst Hilaeira auf Vb., Loewy, Eran. Vindob. 274; Schulze, *Qu. ep.* 467; Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 208) von der Minyade (Eust. *η* 324 1581_{55}, wo *Μίνωος* statt *Μινύου* überliefert ist) Elara (*Εἰλαρίδην Τιτυόν*, Hsd. *fr.* 63 Rz.: der N. kommt nach Schulze von *σελα-*; *ἱλάομαι ἱλέομαι* u. s. w. sind reduplizierte Formen = **σισ[ε]λά-ομαι*), und andrerseits ist die messenische Sage von Apollon, der um Leukippos' T. Arsinoe mit Ischys kämpft, trotz der Bedenken von v. Wilamowitz-Möllendorff, Isyll. 82 um so sicherer als eine Nachbildung der aitolischen Sage von dem Streite des Apollon und Idas um Marpessa zu fassen (vgl. ausser den o. *[340₁₁]* genannten Quellen Bakch. 19 Bl. = 20 K. [Jebb. *Mél.* Weil 229—232], der nach Robert, Herm. XXXIII 1898 146 aus Simonides schöpft), als ja Idas auch um eine messenische Leukippide kämpft. Weitere Schlussfolgerungen sind aus dem offenbaren Parallelismus der beiden Idassagen nicht zu ziehen; Döhring (Arch. f. Rlw. V 1902 38—63) kombiniert ganz verschiedene, aber von ihm nicht unterschiedene Stadien der Sage, wenn er nun auch Idas' beide Gegner, Kastor und Apollon, einander gleichsetzt. Sind wir auch weit davon entfernt, die argivische oder gar die messenische Dichtung in allen Einzelheiten wiederherstellen zu können, vermögen wir insbesondere Elera (Hilaeira) und Ischys weder mit Sicherheit als spätere Eindringlinge zu beseitigen noch ihr Nebeneinanderstehen mit Arsinoe und Idas befriedigend zu erklären, so scheint doch so viel gewiss, dass der argivische Dichter den Apollon der messenischen Sage durch die beiden Dioskuren ersetzt, dafür den Apollon zum Vater des geraubten Mädchens *[1244₁]* gemacht und dieser, damit beide Zwillinge eine Braut bekämen, eine Schwester (Phoibe nach dem V. genannt) sowie gleichzeitig dem Idas, um auch hier die Entsprechung vollständig zu machen, einen Bruder (Lynkeus nach dem berühmten argivischen Heros genannt) gegeben hat, der freilich trotz der ihm — wie dem gln. Argiver (Arstph. *Δαναΐδες* [Sch. Arstph. *πλ.* 210] I 458_{260} Ko.) — zugeschriebenen Luchsaugen neben dem gewaltigen Idas, dem Besitzer des unfehlbaren Geschosses (Myth. Vat. I 77), auch in der späteren Sage keine wesentliche Bedeutung erlangen konnte; und es ist ferner sehr wahrscheinlich, dass vorher ein messenisches Gedicht in die aus einzelnen Zügen einer orchomenischen Dionysoslegende zusammengeflickte *[§ 305]* messenische Asklepiossage die aitolische Marpessasage fast unverändert hineingetragen hat. Die Herübernahme war so genau, dass wahrscheinlich selbst die Oertlichkeit und die Gelegenheit des Raubes die gleiche geblieben sind: wie Marpessa in der aitolischen Sage beim Artemisreigen geraubt wird, so ist dies vielleicht noch in der spartanischen Sage der Fall gewesen, da der lakonische Priester der Leukippiden und Tyndariden der Artemis Borthea (Orthia) eine Dedikation macht (*bull. d. i.* 1873 188; vgl. S. Wide, Lakon. Kulte 330). Nach Usener, Rh. M. LVIII 1903 326 hat man Phoibe (die Hygin. *f.* 80 irrtümlich eine Athena- statt Artemispriesterin nennen soll) der Artemis gleichgesetzt.

auf dieses Zeugnis, dessen es übrigens nach dem bereits Bemerkten nicht bedarf.

Die bisher besprochenen Ämter waren Apollon während der kretischen und boiotischen Periode an den verschiedenen Kultstätten in gleicher Weise zugesprochen; sie bildeten zusammen die Gottesvorstellung, soweit von einer solchen bei dem Mangel jeder regulierenden Instanz überhaupt die Rede sein konnte. Mit Ausnahme des Schutzes der Seefahrer, der für wesentlich ackerbauende Völker nicht erforderlich war, finden sie sich alle bei dem italischen Mars wieder, der demnach während der Blütezeit der boiotischen Kultur mit Apollon ausgeglichen und dessen Bild nach dem des griechischen Gottes geformt worden sein muss. — Neben diesen damals bis zu einem gewissen Grade gemeingriechischen Vorstellungen gab es jedoch an einzelnen Heiligtümern andere, die später stärker hervortreten und die Entwickelung der mit dem Apollonkult verbundenen in eine andere Bahn leiten sollten. Während die ursprüngliche Kultgenossin des Delphinios Athene war und später Apollon gewöhnlich mit Poseidon, auch mit Demeter gepaart wird, gab es einzelne Heiligtümer, die ihn mit Dionysos und Artemis, einem der wichtigsten Götterpaare der boiotischen Kultur, verbanden oder ihn auch an die Stelle des Dionysos als Artemis' Paredros setzten. Abgesehen von dem Apollon Dionysodotos von Phlya[1]), dessen Alter und Ursprung unbekannt sind, und abgesehen von den in diesem Fall unkontrollierbaren mythologischen Aufstellungen der Philosophen und Antiquare[2]), welche die Gleichheit beider Götter behaupten, kommen hier besonders einige charakteristische Kultbezeichnungen Apollons wie Agyieus[3]) und Smintheus[4]) in Frage, welche an einzelnen Heiligtümern ausdrücklich dem Dionysos oder aber doch einem Gott beigelegt wurden, den man für Dionysos halten konnte. Auf Münzen von Alabanda in Karien wird Apollon Kissios zwar mit Rabe und Bogen, aber auch mit dem Bocke des Dionysos dargestellt[5]); hier sind also beide Gottheiten verschmolzen. Der Epheu dient zur Bekränzung an dem Apollonfest der Hyakinthien[6]); wir wissen bereits (o. S. 833), dass Hyakinthos[7]) wie die Hyakinthides und die ihnen wesensgleichen Hyades auch zu einem dionysischen Regenzauber gehörte. Das Rasen der Thyiaden konnte mit dem Enthusiasmus der apollinischen Priester leicht zusammengestellt werden[8]). Lykurgos gehört ebenso in

[1]) S. o. *[41]*.

[2]) Z. B. (Arsttl.) *θεολ.* *FHG* II 190_{284}. Die Gleichsetzung geht mindestens in das V. Jh. hinauf; vgl. Eur. *Likymn.* *TGF*[2] 477 *δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε, παιὰν Ἄπολλον εὔλυρε* und Aisch. *fr.* 341 *ὁ κισσεὺς Ἀπόλλων, ὁ Βακχεύς, ὁ μάντις*. Aus diesen und anderen Stellen schloss Maass, Orph. 186 ff., in Delphoi sei Apollon mit dem älteren Dionysos Bakcheus ausgeglichen worden. Vgl. auch Menandr. III 446_5 Speng. *Δελφοί σε διπλῇ προσηγορίᾳ τιμῶσιν Ἀπόλλωνα καὶ Διόνυσον λέγοντες.* — — Polemon (*FHG* III 135_{71}) soll einen Apollon *Κεχηνώς* genannt haben. So heisst der samische Dionysos *[290₁₆]*; vielleicht liegt eine Verwechselung vor.

[3]) Vgl. Osann zu Korn. S. 378.

[4]) *Σμίνθια* in Rhodos, s. o. *[269₂]*.

[5]) Head *h n* 519.

[6]) Aristtl. (der Vf. der *Theologumena*) *FHG* II 190_{284}. — Ap. *Κισσεύς* s. o. *[A. 1]*; Ap. *Κισσεοχαίτης*, *hymn. mag.* II 2_{27} bei Parthey, Abh. BAW 1865 153_{98}a = Abel, *Orph.* 288. — In dem Apollonheiligtum von Voni auf Kypros ist ein *θίασος κισσέων* (Inschr. bei Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 5_9), d. h. der Epheumänner (?), bezeugt.

[7]) Ap. selbst hiess *παρά τισι* Hyakinthos (in Tarent? Polyb. VIII 30_2 Hu.); vgl. Studemund, *Anecd. var.* 267; Overbeck, Km. II III 75.

[8]) Vgl. Apollon *Βακχεύς* *[o. A. 2]*. In Milet hiess Apollon *Θύιος* (Hsch. *s v*).

Apollons wie in Bakchos' Kreis[1]); Apollons Kultgenossin[2]) Leukothea ist Amme des Dionysos. Das Widerspiel hierzu ist es, wenn die in der boiotischen Kultur gewöhnlich mit Dionysos gepaarte Artemis im historischen Griechenland als Schwester Apollons gilt. Dieser hatte von jeher in seinem Wesen manche Berührungspunkte mit der Jagdgöttin[3]) gehabt. Auch Artemis war vorzugsweise Wettergottheit: eine ihr später gleichgesetzte und wahrscheinlich ursprünglich wesensverwandte Gottheit, Diktyn(n)a, ist, wie es scheint[4]), mit Apollon gepaart gewesen. Ferner hatte Artemis auch wie Apollon als Senderin und Heilerin von Krankheiten gegolten (1268 ff.); und wenn sie, wie es nicht unmöglich ist, bereits in der boiotischen Zeit auch als Mondgöttin gefasst wurde, so lag es nahe, ihr den mit Helios ausgeglichenen Apollon zum Zwillingsbruder zu geben. Trotzdem ist dies während der Blütezeit der boiotischen und noch während der der lokrisch-thessalischen Gemeinden und des argivischen Reiches im Mutterlande nur ausnahmsweise geschehen. Die beiden ältesten Spuren sind ausser den Namen Amphigeneia und Amphissa[5]), die nicht mit völliger Sicherheit auf die Zwillingsgeburt bezogen werden dürfen, die nachträgliche Einführung des Apollon in die aus der Legende eines Dionysos und Artemis gemeinsamen Kultus herausgesponnene Marpessasage, die dem VIII. Jahrhundert angehören muss, da ihre Nachbildung, der Leukippidenmythos, schon einem altargivischen Dichter vorlag[6]), und der Namen Didymoi, den eine thessalische und argivische Apollonkultstätte führen (S. 120). Diese Ortsbezeichnung findet sich dann bei dem berühmten Orakel bei Milet (o. S. 287). Wenn nicht eben hier, so doch wenigstens in Kleinasien ist die Vorstellung von den Zwillingsgottheiten Apollon und Artemis sehr wahrscheinlich entstanden, und zwar, wenn nicht alles trügt, durch den Ausgleich der religiösen Ideen, welche die ältesten Ansiedler aus den mittelgriechischen Kolonialstaaten aus ihrer Heimat mitbrachten, mit solchen, die sie bei den Eingeborenen vorfanden. Die Sonderung der

---

[1]) Gottschick, *Apoll. cult.* 6 hält Lykurgos für Ap. Lykeios. Der spätere Mythos hat allerdings den thrakischen Lykurgos in feindliche Beziehungen zu den Dionysosammen und mittelbar zu Dionysos selbst gesetzt, aber nur, weil Dionysos von dem himmlischen Jäger getrennt ist *[955]*.

[2]) S. o. *[288₈]*.

[3]) Ap. selbst erscheint später als Jagdgott, z. B. als Agraios in Megara neben Artemis Agrotera, Paus. I 41₃; vgl. Aisch. *fr.* 200 (*ἀγρεὺς δ' Ἀπόλλων ὀρθὸν εὐθύνοι βέλος*); Soph. *OK* 1091 (*ἀγρευτάς*). Xenoph. *Kyn.* 1₁ sagt *Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος ἄγραι καὶ κύνες*, Ap. *Κυνηγέτης* nennt Menandros bei Spengel, *Rhet.* III 442₅, wozu vielleicht Ap. *Κύννειος* (o. *[41₃]*; vgl. jedoch u. *[§ 305]*; Kirchner, *Att. Pelop.* 51 ff. vergleicht zu *Κύννης* den N. des Demos *Κικυννεῖς*) zu stellen ist. Maass, *Len.* XII scheint hier freilich unter Vergleichung des athenischen Poseidon *Κυνάδης*, Hsch. *s v*, an Seehunde zu denken, und es gibt, wie die Legende des lykischen Skylakeus *[330₁₀; 804₃]* zeigt, noch andere Wege, auf denen Ap. Hundegott werden konnte. — Endlich ist vielleicht an den siphnischen Apollon *Ἔναγρος* (Hsch. *s v*; Head *h n* 419) zu erinnern. Es ist indessen zw., ob diese Funktion Apollons, die durch sein Amt als Bogenschütze sehr nahe gelegt war, erst durch seine Verbindung mit Artemis hervorgekehrt wurde. Viele sf. und auch noch rf. Vbb. stellen Apollon mit Reh oder Hindin vor (Overbeck, Km. II III 56 f.; 65). Ueber die Stat. des Kanachos s. u. *[1261₂]*; auf dem Rlf. von Phigaleia (Overbeck a. a. O. 291 XX₁₅ *[1238₃]*) ist er mit Artemis auf dem von Hirschen gezogenen Wagen herbeigeeilt, um den Lapithen und Athenern gegen die Kentauren zu helfen.

[4]) Wenn dies aus Plut. *soll. an.* 36 gefolgert werden darf *καὶ μὴν Ἀρτέμιδος γε Δικτύν(ν)ης Δελφινίου τ' Ἀπόλλωνος ἱερὰ καὶ βωμοὶ παρὰ πολλοῖς Ἑλλήνων εἰσίν*.

[5]) S. o. *[743₄]*.

[6]) S. o. *[1245 zu 1244₆]*.

griechischen und barbarischen Elemente in der damals entstehenden kleinasiatischen Mischkultur ist wie überhaupt so auch in diesem Falle unmöglich. Wahrscheinlich schon damals waren verschiedene Lokalgöttinnen der in Kleinasien ansässigen Stämme zu dem Bilde der grossen Mutter vereinigt worden. Die griechischen Ansiedler haben diese teils ihrer Artemis, der sie vermutlich von Haus aus nahe stand, gleich, teils aber neben sie gestellt. In letzterem Fall wurde sie gewöhnlich als Mutter der griechischen Göttin bezeichnet: als solche hiess die Göttermutter[1]) mit einem, wie es scheint, barbarischen[2]) Namen Lato, ionisch Leto, der eine vermutlich schon früher mit der Göttermutter verschmolzene und, wie es wenigstens nach den dürftigen Resten ihres Kultus[3]) scheint, der Artemis

---

[1]) Eine Spur der alten Gleichheit oder Gleichsetzung von Lato und Göttermutter hat sich darin erhalten, dass erstere in Kleinasien bisweilen (z. B. in Perge und Dionysopolis *[u. A. 3]*) *Μήτηρ* hiess.

[2]) Platon *Krat.* 22 S. 406 A schlägt zwei Etymologien vor: 1) von *λῶ = ἐθελήμων* (vgl. Aristarch *EM Λητώ* 564$_{17}$); 2) von *λεῖος *ἦθος*, was 'milde' heissen soll. Den letzteren Sinn gewinnt 3) *EM* a. a. O. durch Ableitung von *λανθάνω*. Diese auch von vielen Neueren (z. B. Dümmler, Delph. 13$_1$; v. Wilamowitz, Herakl. II² 96$_1$; M. Müller II 514) gebilligte und — vorausgesetzt, dass eine Dialektform hier in den übrigen Dialekten herrschend geworden ist — grammatisch mögliche Etymologie herrscht im späteren Altertum vor, jedoch wird gewöhnlich (z. B. Korn. *c.* 2) der N. auf die hüllende Nacht (vgl. *Λητὼ κυανόπεπλος*, Hsd. *Θ* 406; Orph. *h* 35$_1$) bezogen. Von Neueren hat L. v. Schröder, Zs. f. vgl. Sprf. XXIX 1888 211 den N. als 'Spenderin' gedeutet, Tiele, *Rev. hist. rel.* II 1880 139 ihn zu Lada gestellt, Claus, *De Dian. antiqu. nat.* 29 ihn als 'Freundin' (des Zeus) übersetzt und Lewy, Sem. Fremdw. 230 ff. ihn als aus לָטָה 'die umhüllende (Nacht)' entstanden betrachtet. Der Al-lat setzt Rob. Smith bei Ramsay, *Cit. and bish.* I 91; *Am. Journ. arch.* III 1887 349 die Leto gleich.

[3]) Letokult ist bezeugt aus 1) Athen (Dittenberger, *Syll.* II² no. 439$_{125}$, Dekret der Phratrie der Demotioniden); 2) Kithairon, L. *Μυχία* oder *Νυχία* mit Hera, Plut. *Daid.* bei Eus. *praep. ev.* III 1$_5$[$_3$]; 3) *Tanagra, Paus. IX 22$_1$; 4) *am Delion, Paus. IX 20$_1$; 5) auf dem Ptoon *[74$_{14}$ f.]*; 6) Abai, Paus. X 35$_4$; 7) *Delphoi, Dittenberger, *Syll.* I² 306$_{55}$; *CIA* 545$_8$ (Amphiktyonenbeschluss); 8) Amphigeneia *[o. 743$_4$]*; 9) *Mantineia, Paus. VIII 9$_1$; 10) auf dem Markt in Argos, Gruppe des Praxiteles, L. und Chloris oder Meliboia, Niobes T., die mit Amyklas übrig geblieben sein soll, Paus. II 21$_9$; 11) *Berg Lykone bei Argos, Paus. II 24$_5$; 12) *Epidauros, Dittenberger, *Syll.* II² 938$_5$; GDI III 3329; 13) *Delos, Arsttl. *Eth. Eud.* I$_1$ 1214 a$_2$; oft auf Inschr. z. B. *bull. corr. hell.* III 1879 470; IV 1880 217 no. 10$_9$; Dittenberger, *Syll.* I² 353$_5$; II² 588$_4$; $_{128}$; $_{139}$; 14) Phaistos, L. *Φυτίη, ἥτις ἔφυσε μήδεα τῇ κόρῃ*, in der Leukipposlegende, Anton. Lib. 17 *[1249$_1$]*; Fest *ἐκδύσια* nach Enmann bei Roscher, ML II 1969$_{26}$ 'Herausziehopfer' (?) nach Dümmler, Kl. Schr. II 232 auf eine Entkleidungszeremonie bezüglich; 15) Kos *[264$_6$]*; neuerdings hat Herzog, Koische Forsch. u. Funde 175$_2$ die Legende von Koios auf Kos als das Ergebnis einer fadenscheinigen Etymologie und den koischen Apollon Pythios (69; 168 f) für von Argos *[173$_6$]* filiiert erklärt (S. 173); 16) Phanai (?StB. 657$_{13}$ *s v Φ. ἀκρωτήριον τῆς Χίου ἀπὸ τοῦ ἐκεῖθεν ἀναφανῆναι τῇ Λητοῖ τὴν Δῆλον*. S. auch o. *[745$_{16}$; 749$_2$]*; 17) Milet, *CIG* 2852$_{35}$; Head *h n* 505; über 18) die M. Leto in Hierapolis s. Ramsay, *Cities of Phrygia* I 90 ff., über 19) Leto neben Ap. La[i]rbenos, L[y][e]rmenos (von *Λύρβη*? Vgl. über ihn unt. *[1249$_2$]*), über 20) Ephesos, 21) Tripolis (Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Mzz. I 188), 22) Kolossai (ebd. I 261), 23) Magnesia a./L. (ebd. 81; der Lethaios heisst schwerlich nach Leto, wie Ramsay meint), 24) Attuda (Head *h n* 559 *[1257$_4$]*); 25) Mastaura, 26) Perge in Pamphylien (Meter Leto nach Ramsay = *ἄνασσα Περγαία*, Artemis von Perge), 27) Dionysopolis (*Εὐχαριστῶ Μητρὶ Λητοῖ*), 28) Oinoanda in Pisidien (*Λητὼ πρὸ πόλεως, bull. corr. hell.* X 1886 234) s. Ramsay, *Amer. Journ. arch.* III 1887 348; über 29) das Letoon am Xanthos o. *[330$_{10}$; 333$_3$]*. Zu diesen bezeugten Kultstätten kommen ferner 30) die St. Latos, Lato (Kamara, StB. *Καμ.* 351$_2$; Head *h n* 399) auf Kreta und 31) der Berg Leto oder Latoreia bei Ephesos (Alkiphr. bei Athen. I 57 S. 31 d), wenn beide nach der Göttin heissen. An den mit * bezeichneten Kultstätten und wahrscheinlich auch an anderen, von denen es zufällig nicht bezeugt ist, stand Lato neben Apollon und Artemis, der Kult einer dieser Gottheiten kann leicht den der andern und den der M. nach sich gezogen haben.

verwandte[1]) Göttin bezeichnete. Ob neben dieser ein männlicher Gott stand, der dem Apollon gleichgesetzt wurde (z. B. der Lairbenos[2])) oder ob ein anderer Grund, z. B. politische Rücksicht, die griechischen Ansiedler veranlasste, den Gott, der sie aus der Heimat geleitet hatte, zum Sohne der Hauptgottheit ihrer neuen Wohnsitze zu machen, wird sich nicht ergründen lassen; aber dass Leto und damit die Verbindung von Apollon und Artemis zu einem Zwillingspaar der kleinasiatischen Kultur des IX. und VIII. Jahrhunderts angehören, ist sehr wahrscheinlich. Die altaitolische Sage von Idas und Marpessa, das eine der beiden ältesten echtgriechischen Zeugnisse für die Nebeneinanderstellung der Letoiden, scheint

---

[1]) Die Sage von ihrem eigenen schweren Kreissen weist darauf hin, dass Leto wie Artemis bei Entbindungen angerufen wurde; darum war ihr auch der für die Opfer bei der Geburt wichtige Hahn heilig (Ail. *n a* 4$_{29}$). Eine letzte Erinnerung an die Geburtsgöttin ist auch vielleicht Letos Beinamen *εὔτεκνος* (Inschr. aus Koptos, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 290 xı; vgl. Orph. *h* 35$_{3}$ [*Λητοῖ*] *εὔτεκνον Ζηνὸς γονίμην ὠδῖνα λαχοῦσα*), der freilich später sehr wahrscheinlich wie *Καλλίτεκνος* (? Arsttl. *PLG* II^{4} 336$_{2}$), *καλλίπαις* (*TGF*^{2} 876$_{178}$), *διδυματόκος* (Orph. *h* 35$_{1}$; *διδυμητόκος*, Nonn. 48$_{425}$) auf Letos eigene Kinder bezogen wurde. Dunkel scheint ferner Letos Urbedeutung durchzuschimmern in einer in zwei Varianten (Anton. Lib. 17; Ov. *M* 9$_{660-797}$) erhaltenen phaistischen Legende *[1248$_{3}$]*, nach der sie (bei Ov. Isis) den Leukippos, den S. des Lampros und der Galateia (bei Ovid Iphis den S. des Ligdos und der Telethusa), aus einem Mädchen in einen Knaben verwandelte; mit Sicherheit zwar lässt sich bis jetzt diese Legende so wenig deuten als die von Anton. Lib. a. a. O. erwähnte ebenfalls kretische Siproiteslegende oder die Sagen von Kaineus *[114]*, Teiresias *[199$_{6}$; 897 zu 896$_{3}$]*, Hypermestra (Anton. Lib. a. a. O.), Sithon (Ov. *M* 4$_{280}$), in denen ebenfalls die Verwandlung aus einem Geschlecht in das andere vorkommt, oder die elische Daphnesage, in der sich Leukippos als Jungfrau verkleidet (Parth. 15). Dieser Leukippos heisst Oinomaos S.; so wenig im allgemeinen solche späten genealogischen Angaben beweisen, so ist diese, die sich auch trefflich zu andern Angaben über Oinomaos fügt *[839$_{1}$; 841 f.]*, doch beachtenswert, weil der dem phaistischen Letonamen *[1248$_{3}$]* entsprechende N. *Φύτιος* in einem gewissen Zusammenhang mit den N. *Οἰνεύς*, *Οἰνόη* zu stehen scheint, die ihrerseits mythologisch zu *Οἰνόμαος* gehören. Phytios (vgl. *Φυτία*, Thuk. 3$_{106}$, *Φύταιον*, StB. *s v* 675$_{15}$ in Aitolien = *Φοιτίαι*, *Φοίτιοι*, Hellan. *FHG* I 62$_{126}$ in Akarnanien?) heisst S. des Orestheus, V. des aitolischen Oineus (Hekat. *FHG* I 26$_{341}$), Phyteion in Elis (StB. *s v*; Eponym nach Istr. *FHG* I 424$_{45}$ Phyteus) scheint = Oinoa oder Ephyra (Luebbert, *Ind. lect. Bonn.* 1882 S. 9, der bei Sch. Pind. *O* 11$_{46}$ für *Φύκτεον* und *Φυκτέως* schreibt *Φύτεον* und *Φυτέως*). Diese N., die zu einem alten, Artemis, Dionysos (und Helios? Hsch. *Φύτιος· ἥλιος ἢ Ζεύς*) umschliessenden Kreis gehören und die wie die Minyade Leukippe *[152$_{7}$]* aus einer alten Thyiadenlegende stammen, sind von der phaistischen *Φυτίη* nicht zu trennen; sie bestätigen den vermuteten Zusammenhang dieser mit Artemis-Dionysos, aber die Legenden sind zu zerstört, als dass ihre gemeinsame Urform oder ihr Sinn glaublich erschlossen werden könnten. Nicht einmal die Bedeutung des N.'s *Φύτιος*, *Φυτίη* steht fest, obwohl die überlieferte Ableitung von *φύω* nicht unwahrscheinlich ist; Luebbert a. a. O. verglich Bakchos *Φοιταλιώτης*, *AP* IX 524$_{21}$. Vgl. auch unt. *[1255$_{1}$]*. Oinomaos *[841 f.]* und wahrscheinlich auch dieser Leukippos und diese Leukippe standen in einer Sturmzauberlegende; aber die Uebertragung der Riten ist in den älteren Kulturschichten so häufig, dass dies die Wahrscheinlichkeit der gleichen Funktion der Leto Phytia so gut wie gar nicht erhöht. Thyiadenriten dienen auch als Zauber zur Abwehr der das weibliche Geschlechtsleben bedrohenden Krankheiten: auf einen Fruchtbarkeitszauber scheint auch die phaistische Legende von Leto Phytie zu weisen. Dass in ihrem Kult auch eine mystische Hochzeit vorkam, ist nicht unwahrscheinlich *[870$_{10}$]*: vielleicht war Leto eine der Eleutho, Eileithyia verwandte Gottheit. Später wird sie auch als *κουροτρόφος* (Theokr. 18$_{50}$), als *μείλιχος αἰεὶ | ἤπιος ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι* (Hsd. *Θ* 406 f.) angerufen.

[2]) Vgl. Hogarth u. Ramsay, *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 376—400; Ramsay, *Amer. Journ. arch.* III 1887 348 f.; *Journ. Hell. stud.* X 1889 216—230; *church in the Rom. emp.* 137; o. *[1248$_{3}$]*. — Auch andere anscheinend barbarische Epikleseis führt Apollon in kleinasiatischen Gemeinden, z. B. *Αὐλαίτης* in Magnesia a. L. (Mz. bei Kern XXV), *Τυρίμνας* (*Τύριμνος*, *Τυριμναῖος*) in Thyateira *[1241$_{5}$]* (mit Doppelbeil auch auf Mzz. von Hypaipa Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 173 f.) u. s. w.

einer Sage von Marpessos am troischen Ida nachgebildet (341 f.): dass hier auch Artemis verehrt wurde, ist zwar nicht bezeugt, da der während der lokrisch-thessalischen Kulturblüte wahrscheinlich blühende Ort in der historischen Zeit verfallen war und deshalb sehr selten erwähnt wird, lässt sich aber daraus erschliessen, dass in einem der marpessischen Sibylle zugeschriebenen, genaue Kenntnis der Lokalität von Marpessos verratenden Gedicht die angebliche Verfasserin sich selbst als Artemis bezeichnete[1]). Wahrscheinlich war in Marpessos ein Heiligtum der grossen Mutter vom Ida gewesen, neben die demnach hier schon im IX. oder VIII. Jahrhundert Artemis und Apollon getreten sein müssen. Ein zweiter Hauptkult der Göttermutter war auf dem Dindymon[2]), dessen Namen später als Entstellung von Didymoi betrachtet wurde[3]). Man pflegt dies als Umdeutung zu fassen[4]), und vielleicht trifft diese Ansicht das Richtige; aber dann ist diese Volksetymologie uralt, wie der Namen des milesischen Didymaions, der ebensowenig von den göttlichen Zwillingen[5]) wie vom Dindymos getrennt werden kann, und vielleicht die Sage von der Geburt der Zwillinge Auras auf dem Dindymos[6]), wenn diesem Mythos, wie es scheint, alte Elemente zu Grunde liegen, beweisen. Weniger wahrscheinlich, aber nicht unmöglich ist, dass der heilige Berg der Göttermutter wirklich von den Griechen, die die letztere zur Mutter ihrer Artemis und ihres Apollon gemacht hatten, den Namen Zwillingsberg erhielt. Eine dritte Kultstätte der grossen Göttermutter war der Sipylos, wo nach einem spätestens im VII. Jahrhundert gedichteten, phrygische und griechische Elemente verbindenden, zwar nicht überlieferten, aber sicher zu erschliessenden Mythos Leto durch Artemis und Apollon gerächt ward[7]):

1) Paus. X 12_{2} ff. Ein Grund, die hier von Pausanias vereinigten und der marpessischen Sibylle zugeschriebenen Angaben als aus verschiedenen Sibyllensammlungen stammend zu bezeichnen, scheint mir, soweit diese Angaben hier benutzt sind, nicht vorzuliegen.

2) Nach dem dortigen Heiligtum hiess die Göttin (*Μήτηρ*) *Δινδυμήνη* oder *Δινδυμηνή* (Hdt. 1_{80}; *Kallim. ep.* 40_{2} v. Wilam.; Str. X 3_{12} 469; $_{15}$ 470; XII 3_{6} 567; XIII 4_{5} 626; XIV 1_{40} 647 [Magnesia a./L.]; Plut. *Them.* 30 [Magnesia a./L.]; Paus. VII 20_{3} [Patrai]; VIII 64_{4}; IX 25_{3} [Theben]; Hor. *c.* I 16_{5}; Hsch. u. viele aa.), *Dindymene domina* (Cat. 63_{13}), *domina Dindymi* (Cat. 35_{14}; 63_{91}), *μήτηρ Δινδυμία* (Ap. Rh. 1_{1125}), *Δινδυμίς* (Nonn. *D* 15_{386}), *Dindyma* (V *A* 9_{615}). Fehler oder nur orthographisch verschiedene Nebenformen sind *Δυνδυμένη* (Inschr. aus Artaki, *bull. corr. hell.* XII 1888 188) und *Ζιζιμ(μ)ήνη* (Inschr. aus Laodikeia in Lykaonien, Ath. Mitt. XIII 1888 237; andere Beispiele bei Cronin, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 341 ff.; nach Kretschmer, Einl. 196 = *Δινδυμήνη*). Kybeles M., Meons Gattin, wird Dindyme genannt (Diod. 3_{58}).

3) Diese in der Aurasage *[A. 6]* vorausgesetzte Annahme liegt z. B. auch Str., der (XIV 1_{40} 647) die Magneten, die Verehrer der Dindymene, vom thessalischen Didyma ableitet, vor.

4) Vgl. z. B. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXX 1895 181 ff. Kretschmer, Einl. 194 bringt *Δίνδυμος* mit altnord. *tindr* 'Felsspitze' zusammen.

5) v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXX 1895 181 nimmt an, dass Branchos zum Thessalier wurde, weil man den N. seines Heiligtums mit dem des thessalischen *Δίδυμοι* zusammenbrachte. — In neuester Zeit hat allerdings Usener, Rh. M. LVIII 1903 344_{2} den Zusammenhang von *Δίνδυμον* und *δίδυμοι* wieder angenommen, aber den N. auf die zwei Gipfel des Berges bezogen.

6) S. u. *[1286_{5} und § 308]*.

7) Wie bei vielen der zahlreichen Gestalten, die der altboiotischen und der altkleinasiatischen Kultur gemeinsam sind, lässt sich bei Niobe nicht mit Sicherheit bestimmen, ob sie griechisch oder barbarisch ist; doch ist ersteres wahrscheinlicher. Dass Niobe phrygisch *'Ελυμην(ή?* Sch. Townl. *Ω* 602) hiess, erklärt sich wie der Doppelnamen Assaon-Tantalos *[277_{12}]* am leichtesten, wenn die griechische Heroine nachträglich mit einer barbarischen Gottheit verschmolzen ist; für die 'kilikische Göttin' Niobe hat sich o.

dies ist dem Alter der Bezeugung nach der zweite Mythos, in dem die beiden Zwillinge auftreten. Denn in das griechische Mutterland hat sich diese Paarung anfangs, wie gesagt, nur vereinzelt [1]) verbreitet; erst durch das ionische Epos [2]), dem Apollon und Artemis als Zwillingskinder des Zeus

[654₂] die Möglichkeit einer Erklärung ergeben, bei der die Gestalt griechisch sein kann. Unbegründet ist, was Winckler, Altorient. Forsch. VIII (II_1) 1898 87 über die Gleichheit von Niobe und Lots Frau vorbringt. Griechisch, nicht semitisch (Lewy, Sem. Fremdw. 198), auch nicht phrygisch, scheint ferner Niobes N. Da auf dem Kithairon ihr Gemahl Amphion und Leto alt sind, so war wahrscheinlich schon in Ostboiotien Leto neben Niobe getreten, jedoch nicht in der späteren Weise als Töterin ihrer Kinder. Denn wenn die Argeier, die die Kithaironsage übernahmen (vgl. die Quelle Niobe, Plin. *n h* 4_{17}, mit welcher Enmann bei Roscher, ML III 377_{52} nicht gut Hsch. νίβα· χιόνα καὶ κρήνην vergleicht), neben Leto die verschonte Niobide Meliboia stellten (Paus. II 21_9; vgl. Apd. 3_{47}), die dann mit Chloris, der T. eines früh differenzierten Amphion, ausgeglichen, auch in Amyklai erscheint *[166_9]*, so ist wahrscheinlich diese Meliboia erst nachträglich in die Sage von der Tötung der Kinder, von der die argivische Niobesage *[441_1 ff.; vgl. 623_1]* sonst nichts weiss, übertragen. Durch die nachträgliche Hinzufügung dieser Chloris-Meliboia (später auch des Amyklas) erklärt sich, dass νεώτεροι aus den 12 Kindern Homers 14 (Sch. *Ω* 604 V; vgl. über das attische Drama *TGF*² S. 50) machten und dass Hsd. *fr.* 61 Rz. bald wie Mimnerm. *fr.* 19 von 20, bald auch von 19 Kindern sprechen konnte. Sappho *fr.* 31 nennt Leto und Niobe liebe Freundinnen: da der Kindermordmythos jetzt als verhältnismässig jung feststeht, ist es nicht notwendig, dass sie ihn hier (vgl. jedoch *fr.* 143) überhaupt nannte. Der Mythos, den die alten Boioter und wahrscheinlich noch die Argeier des VII. Jh. und vielleicht noch Sappho von Leto und Niobe erzählten, ist verloren; das aber scheint mir sicher, dass in dem kithaironischen Kultus des Dionysos und der Artemis Niobe und wahrscheinlich auch Meliboia vorkamen. Als dann im alten Kleinasien Artemis und die Göttermutter ausgeglichen wurden, trat Niobe auch in den Kreis dieser, sodass deren Bild als die versteinerte Niobe gelten konnte. Nach einer nur in alexandrinischer Fassung erhaltenen, aber im Kern gewiss alten Sage (Parthen. 33) tötet Assaon beim Mahle Niobes 20 (diese Zahl geben auch Hsd. *[s. o.]* und Mimn.) Kinder, weil sie seine schnöden Anträge zurückgewiesen hat: dieser als Vorbild oder Nachahmung auch der Thyestessage nahestehende Mythos hat einem ionischen Aoiden wahrscheinlich im Anfang des VI. Jh.'s als Ausgangspunkt für die Form der Niobesage gedient, die, durch die *Ilias* fortgepflanzt, alle andern überdauern sollte. Bei Sophokles (s. o. *[84_{12}]*; vgl. Haupt, *Diss. Hal.* XIII 1896 128—137 und die neuen Fragmente bei Grenfell Hunt, *Gr. papyri* 2. *ser.* S. 14 no. VI; Blass, Litt. Centralbl. 1897 333; Rh. M. LV 1900 96), auf den nach Robert, Herm. XXXVI 1901 368—387 sowohl das pompejanische Marmorbild als die (nach Robert hellenistische) Florentiner Gruppe und das Petersburger Rlf. (nach Robert den Thürschmuck des palatinischen Apollontempels wiedergebend) zurückgehen, und wahrscheinlich schon bei Aelteren fand die Katastrophe auf dem Kithairon statt; aber das ist eine Kontamination der sipylenischen und der mit ihr im Grunde allerdings natürlich identischen kithaironischen Niobe.

[1]) Ueber einige ostboiotische Kultstätten s. o. *[236]*; doch könnte hier Apollon nachträglich Leto oder diese jenen herbeigezogen haben.

[2]) Apollon heisst im Epos und in der von ihm beeinflussten Lyrik allgemein des Zeus (*A* 21; *Π* 720; *Υ* 82; *Φ* 229; *Χ* 320; Hom. *h* 25_6; Alk. *fr.* 1) und seiner Geliebten (*Ξ* 327), der Leto (*Π* 849; vgl. *A* 36; *Τ* 413; Hsd. *ἀσπ.* 478; *ἐ κ ἡ* 771; *fr.* 244_3; Terp. *fr.* 3; Hom. *h* 3 öft.) Sohn (*A* 9; Hsd. *ἐ κ ἡ* 918), und Leto erscheint auch früh in Verbindung mit Apollon; sie pflegt z. B. mit Artemis den von Apollon geretteten Aineias, *E* 447. Leto ist auch in allen erhaltenen Lokalsagen (Semos, *FHG* IV 495_{14}) von der Geburt der göttlichen Zwillinge — also abgesehen von der delischen in der von Zoster (Hsch. u. *EM* [414_{22}] *s v*; vgl. o. *[40_{15}]*), von Amphigeneia *[743_4]*, Lykien *[332_{14}]*, Tegyra *[74_{12}]*, Ortygia bei Ephesos (Str. XIV 1_{20} S. 639 f.) — deren Mutter. Der Verfasser des 'Götterkatalogs' hat freilich noch andere Genealogien vor sich gehabt; er unterscheidet (Arsttl. *θεολ.* *FHG* II 190 283 bei Klem. Alex. *protr.* 2_{28} S. 24 Po.; vgl. Cic. *n d* III III 23_{57} u. s. w.) fünf Apollons: a) S. des Hephaistos und der Athena (bei Plut. *Alk.* 2 wird Ap. Patroos neben Athena Archegetis genannt); b) S. des Korybas in Kreta; c) S. des Zeus und der Leto; d) Ap. Nomios, S. des Silenos, in Arkadien; nach Pythag. bei Porph. *v. Pyth.* 18 soll er von Python getötet und in Delphoi begraben sein; vgl. o. *[928_1]*; e) S. des Ammon. Aber keine dieser Genealogien hat für die gemeingriechische Götterlehre irgend eine Bedeutung gehabt; selbst die Allegorie, die doch sonst frei mit dem Mythos umspringt, hat vor der festen Ueberlieferung, dass Apollon Letos S. sei, halt ge-

und der Leto feststehen, hat sie allgemeine Anerkennung gefunden. Die hesiodeische Theogonie ist ihm gefolgt, doch war damals diese Abstammung Apollons so wenig anerkannt, dass, wie es scheint, noch im VI. Jahrhundert ein athenischer Dichter den aus Ionien entlehnten Apollon Patroos zum Sohne des Hephaistos und der Athena machen konnte [1]).

Überblicken wir die Gestalt des Apollon, wie sie bestand, bevor die langsame, aber durchgreifende Umformung der griechischen Religion durch die Kunst begann, so finden wir nahezu alle späteren Funktionen des Gottes bereits im Keime oder auch entwickelt. Auch hier bestätigt sich, dass die Kunst zwar den religiösen Vorstellungen einen neuen Inhalt gegeben, neue Vorstellungen aber nur in beschränktem Masse geschaffen und auch die alten nur so weit angetastet hat, als sie sich den neuen Ideen ganz unfügsam zeigten. So gewiss das Idealbild Apollons mit seiner leiblichen und geistigen Jugendschönheit und seiner Sieghaftigkeit erst von der Dichtung und den bildenden Künsten im Verein geschaffen ist, so trägt dies Bild doch nur wenig ganz neue Züge, und selbst bei diesen lässt sich leicht ein Zusammenhang mit den älteren Vorstellungen rekonstruieren. Dabei ist dies Idealbild, wie es uns namentlich die Plastik des IV. Jahrhunderts vor Augen führt, nicht einmal der Inbegriff aller der Vorstellungen, welche die Kunst mit Apollon verbunden hat: in der ersten Periode ihrer Entwickelung, bis zum VI. Jahrhundert hin, hatte die Dichtung diesem Gotte Funktionen beigelegt, welche ihm eine universellere Bedeutung verliehen. Aber selbst wenn wir dies Bild im folgenden wiederherzustellen versuchen, werden wir nur weniges treffen, was nicht an bereits früher Erwähntes anknüpft.

Die vier Gebiete der Kunst, durch die die Religion ausgebildet ist, die Heldensage, die theogonische Dichtung, die Kunst in den Zeremonien des Kultus und die bildende Kunst, lassen sich zwar, wie bei allen Gestalten, so auch bei Apollon unterscheiden; aber die durch die drei zuerst genannten geschaffenen Bilder sind so durch die nachfolgende Entwickelung verblasst, dass nur, wer sie gleichzeitig betrachtet und die fehlenden Züge des einen aus dem andern ergänzt, ein wenigstens einigermassen deutliches Bild gewinnen kann. — Ausgangspunkt für die Entwickelung des Gottes in der Kunst war diejenige Seite, die schon in der kretisch-boiotischen Periode am meisten hervorgetreten war und von der wahrscheinlich überhaupt die Gestalt des Gottes ausgegangen ist: seine Bedeutung im Sturmzauber. In diesem war die Flöte [2]) wichtig; wenn Apollon bisweilen dieses Instrument spielt [3]), was freilich als die Marsyassage gedichtet wurde, kaum im Bewusstsein war, so stammt das sehr wahrscheinlich aus der Zeit her, da

macht; statt einer andern M. gibt sie dem Gotte andere Ammen, wie Themis (Hom. *h* 1_{123}) oder die Thriai *[1234_2]*. Auch hier zeigt sich der übermächtige Einfluss, den das Epos auf die Vorstellungen der Griechen ausgeübt hat: es hat diese Genealogie zwar nicht erfunden, aber ihr doch zur Herrschaft verholfen.

[1]) S. o. *[27_{13}]*.

[2]) S. o. *[798_5 f.; 1199_4]*.

[3]) Alkm. *fr.* 102; Plut. *mus.* 14. Mit der Einführung der Aulodik und Auletik in den pythischen Agon (Str. IX 3_{10} S. 421; Paus. X 7_4 gibt als Einführungsjahr fälschlich 586 statt 582 an; s. Schröder, Philol. LIII 1894 717) hat das nichts zu thun. — Bei Hsch. ist überliefert *Δονάκταν τὴν Ἀπόλλωνα· Θεόπομπος*. Für die beiden ersten Worte schlägt Maass, Griech. u. Sem. 83_2 vor *Δονακίτην*.

die Religion noch Zauberei war. — Statt der Flöte wird in der Typhonsage die Zither genannt: da die Tötung dieses Unholdes einst auch Apollon zugeschrieben worden ist, so musste er auch ein Zitherspieler[1]) und Sänger[2]) werden und schliesslich heisst er Erfinder und Freund aller Musik[3]) und der Musen[4]), ja — was sich wieder mit einer andern Funktion des Gottes, dem Erteilen poetisch geformter Orakel, berührt — Dichter und Gott der Sänger und Dichter[5]). Diese musikalische und dichterische Funktion Apollons ist nun aber Symbol für etwas viel Allgemeineres geworden. Die spätere allegorisierende Mythendeutung, der Apollon die Sonne war, bezieht Apollons Saitenspiel auf die Harmonie und Symmetrie der Sonnenbewegung[6]); viel weiter noch geht ein orphischer Hymnos, bei dem die Musik Apollons sich zur Ordnung der Welt, zum *κόσμος*, erweitert hat[7]). Wahrscheinlich hat

[1]) Als solcher erscheint er namentlich in der bildenden Kunst (Stephani, *Compte rendu* 1875 113 ff.; 145—154), auf Vbb. (Welcker, AD III 50 ff.; sf., Overbeck, Km. II III 41—54; rf., ebd. 62 f.), Basrlfs. (Welcker, AD II 37—63; Overbeck a. a. O. 68 f.) und bes. in der Rundplastik (Overbeck a. a. O. 181 ff.; vgl. u. *[1260; 1262; 1263$_{4}$; 1264$_{1}$]*. Die Dichter nennen Ap. *χρυσολύρης*, Arstph. *Θεσμ.* 315; Orph. *h* 34$_{3}$ (ob *χρυσάορος*, *χρυσάωρ [1239$_{7}$]* auf die goldene Leier oder das Schwert geht, war schon im Altertum zw.; vgl. z. B. Sch. *E* 509); *κρουσιλύρης*, Orph. *h* 34$_{6}$; *φορμικτάς*, Arstph. *βάτρ.* 231; *εὐφόρμιγξ*, *AP* VII 10$_{8}$. — Das erste Wort des neugeborenen Gottes, das der Hymnos (Hom. *h* 1$_{131}$) überliefert, ist *εἴη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα.* Da die Leier aus der Schildkröte gemacht wird, scheint an manchen Stellen auch dies Tier, in dessen Gestalt er sich durch die von ihm geliebte Dryope greifen lässt (Anton. Lib. 32), ihm heilig gewesen zu sein (dass sich die *κλεμμύς* nachher in einen *δράκων* verwandelt, ist vielleicht nur eine nachträgliche Anlehnung an einen bekannten Sagentypus *[866$_{1}$]*). In Anwendung erscheint diese Funktion des Gottes besonders bei seiner Epiphanie in Delphoi (Hom. *h* 2$_{4}$ ff.) und im Hyperboreierland (z. B. Hek. Abd. *FHG* II 386$_{2}$) und beim Mauerbau *[o. 138$_{7}$; 223$_{11}$; vgl. u. 1254$_{1}$]*; letzteres hatte natürlich die symbolische Bedeutung, dass Harmonie und Ordnung die beste Schutzwehr der Stadt sei. Ganz frei erfunden ist aber das Symbol doch nicht: die Vorstellung, dass Musik die Stadtmauern erbaut, ist eine Nachbildung der älteren *[1199$_{4}$]*, nach welcher sie durch Musik zerstört werden.

[2]) Daher heisst er z. B. *λιγύφωνος*, Nonn. *D* 11$_{113}$; *Καλυδνεύς [o. 343$_{6}$]*.

[3]) Ap. Erfinder der Musik, z. B. Theoph. *Autol.* 2$_{30}$. — Dass der Schwan und der Delphin dem Gotte heilig waren, wurde später mit der vermeintlichen Musikliebhaberei dieser Tiere erklärt; aus demselben Grund stellt die bildende Kunst bisweilen Reiher oder Kranich neben Ap. dar, Overbeck, Km. II III 58. — Schwerlich gehört es hierher, dass Tektaios und Angelion der Kultstatue in Delos (Nachbildung in Athen [Apollon Delios? vgl. die Mz. bei Overbeck, Km. II III Mzt. I 18] und in Delphoi? Sch. Pind. *P* 1$_{413}$) auf die rechte Hand die Charites gegeben haben, Plut. *mus.* 14; Paus. IX 35$_{3}$ (Kalkmann, Paus. d. Per. 204$_{2}$; $_{4}$); Macr. *S* I 17$_{13}$; Schwenck, Rh. M. I 1842 637 ff.; Overbeck, Km. II III 17 ff.

[4]) Ap. *Μουσεῖος*, Megara, *CIGS* I 36; *Μοισαγέτας*, Pind. *fr.* *116; *Μουσηγέτης*, Paus. I 2$_{5}$; Arstd. I S. 2 Ddf.; Korn. 32 S. 198; Him. *or.* 3$_{9}$; 11$_{3}$; 13$_{7}$; Liban. *or.* 5 a. E. I 240 R. Kaibel *ep.* 1025$_{3}$ (vgl. auch Ap. *Νυμφηγέτης* in Thasos, Dittenberger, *Syll.*[2] 624; Ap. als Kitharodos auf dem Rlf. dargestellt, Overbeck, Km. II III 67), Samos *[o. 830 zu 829$_{2}$]* und Hipponion (? Head *h n* 85). Ap. *Μουσῶν ἀρχηγέτης*, Theodor. *h e* III 21$_{3}$. Die bildende Kunst hat oft Apollon mit den Musen dargestellt. Eumelos *fr.* 17 bezeichnet die Musen Kephiso, Apollonis, Borysthenis als Töchter Apollons. Vgl. o. *[1075$_{2}$]*.

[5]) Von Apollon und den Musen werden die Dichter begeistert (z. B. Hsd. *Θ* 94 f. = Hom. *h* 25$_{2}$ f.). Pind. *P* 4$_{176}$ nennt (Orpheus) *ἐξ Ἀπόλλωνος φορμιγκτὰς ἀοιδᾶν πατήρ*: das ist nicht mit einem Teil der Sch. im Widerspruch zu Pind. *fr.* 139 so zu deuten, als sei Orpheus S. des Ap., sondern mit Ammonios in dem Sinne, dass er von dem Gotte die Gabe des Saitenspiels empfangen habe. Später aber werden Orpheus (Asklepiad. *FHG* III 303$_{8}$; vgl. Apd. 1$_{14}$ und das Orakel bei Menaichmos, Sch. Pind. *P* 4$_{313}$), Ialemos, Hymenaios, Linos Söhne des Apollon von der Muse Kalliope genannt. Zu Hymenaios *[857$_{6}$]*, Orpheus (Klem. Rom. *hom.* 5$_{15}$) und Kinyras (ebd.), welcher letztere wenigstens nach der Kithara heisst, wird Apollon in ein päderastisches Verhältnis gesetzt, doch ist das jung und beruht teilweise auf Missverständnis.

[6]) Z. B. Korn. 32 S. 197 Os.

[7]) Orph. *h* 34$_{16}$ ff. Vgl. Lact. *inst.* I 7$_{9}$ *ἁρμονίῃ κόσμοιο*; Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 442$_{32}$ *δι' ἁρμονίας ἅπαντα τὸν κόσμον διοικεῖν.*

schon ein älterer Dichter in derselben symbolischen Form eben diesen Gedanken ausgesprochen, und sicher hat Apollon in der Dichtung seit früher Zeit die vielbewunderte Ordnung und Gerechtigkeit der Welt verkörpert; er ist der Ausdruck für die himmlische Musik gewesen, die den griechischen Dichtern aus der Aussenwelt entgegen zu tönen schien, weil sie in ihrem eigenen Gemüte erklang. Apollon begründet, beschützt[1]) und rächt[2]) nach einer bis in die älteren Zeiten der Heldendichtung zurückgehenden Vorstellung die heilige Ordnung, die sich ebenso sehr in der unbelebten wie in der belebten Natur, im Sittengesetz wie im bürgerlichen Leben ausspricht. Alles dies aber knüpft an ältere, bereits entwickelte oder doch im Keim vorhandene Ideen an. Als Sonnengott erweckte er die Vorstellung der wunderbar gleichen Bewegung der Himmelskörper, in der sich die Symmetrie und Ordnung der Welt am deutlichsten ausspricht; früh war er ja auch Schutzherr der Kalenderordnung geworden (1242 f.). Als Gott, der den Frevler straft und Mitleiden mit dem hat, der unfreiwillig schuldig geworden ist, musste er von selbst die Verkörperung aller derjenigen Kräfte werden, die den Menschen treiben, Recht zu thun und Unrecht zu meiden. Und wer hätte besser in den Kolonien die politische Ordnung schützen können, als Apollon, der die Auswanderer geleitet hatte und der als Schützer der neuen Ansiedlung betrachtet wurde? Das Bemerkenswerte ist nur, dass über der besonderen Funktion die allgemeine zwar nicht vollständig vergessen, aber doch so weit zurückgedrängt wurde, dass z. B. der Gedanke, dass neben der physischen Sicherheit die bürgerliche Ordnung die beste Schutzwehr für eine Stadt sei, in den Mythos eingekleidet werden konnte, dass Poseidon und Apollon die Stadtmauern gebaut[3]). — Aber wenn die Dichter bei der Gestaltung des Stifters aller

---

[1]) Vgl. o. *[992$_2$]*.

[2]) Als Rächer einer Uebertretung der dem Menschen durch die Natur gezogenen Schranken erscheint Apollon z. B. in den Sagen von Eurytos (*ϑ* 226), Niobe, Otos und Ephialtes (*λ* 317), sowie in mehreren Sagen, die in der Bestrafung von Gottesfrevlern durch den Gott den Ruhm der Sieger im heiligen Krieg verkündeten *[106]*; aber auch da trift der Gott als Rächer ein, wo der Mensch sich über die sittlichen Schranken hinwegsetzt, wie Laokoon bei der Tempelschändung *[689$_3$]*, Agamemnon bei der Zurückweisung des Chryses und Aigisthos durch die Ermordung Agamemnons. In einem gewissen Gegensatz hierzu scheint es nun freilich zu stehen, dass der Gott es mit den Troern hält, die doch, da sie die geraubte Helena nicht herausgeben *[671$_6$]*, Teilnehmer des Frevels geworden und dem Schicksal verfallen sind Und zwar begünstigt er nicht allein den guten Aineias (*Ε* 446), den er auch in Periphas' (*Ρ* 323) oder Lykaons (*Υ* 81) Gestalt zum Kampf anspornt, oder Hektor, den er mehrfach anredet (z. B. in Asios' Gestalt, *Π* 720) und rettet (*Ο* 222 ff.) und dessen Leiche er frisch erhält (*Ω* 18), oder den S. seines Priesters (V*Α* 2_{319}) Panthus (*Ο* 522) oder seinen Priester Chryses (*Α* 43), sondern selbst den treulosen Paris, sodass wie Patroklos (*Π* 788) auch Achilleus *[682$_5$]* durch Apollon fällt. Aus der Ueberlieferung stammen diese Züge nicht, denn in der ältesten Sage war Apollon Freund der Lokrer und Achaier gewesen, die Troia eroberten *[613]*; indessen hatte die folgende Sagenentwickelung ihn in dieser Eigenschaft nicht mehr hervortreten lassen; und so konnte der Gott, als poetische Gründe es wünschenswert machten, dass einige Himmlische auf der troischen Seite standen, am geeignetsten erscheinen, die Stadt zu schirmen, deren Mauern er gebaut hatte *[305$_4$]* und in der er auch später einen Kult besass. Ein wirklicher Widerspruch ist dadurch nicht herbeigeführt; wenigstens im einzelnen Fall vertritt der Gott stets die gerechte Sache. Selbst bei Achilleus' Tod ist das der Fall, denn dieser hat das Apollonheiligtum geschändet *[694$_2$]*.

[3]) Ueber die troische Sage s. o. *[305$_4$; 1154$_1$]*. Die Mythen von Megara (Theogn. 773 f.; Mart. Cap. 9_{929} S. 348_{20} u. aa. *[138$_7$]*) und Byzanz *[223$_{33}$]* machen wahrscheinlich, dass, wie es auch am besten zum Sinn der Geschichte passt, Apollon gleich Amphion

Ordnung auch an überlieferte Vorstellungen anknüpfen konnten, so ist doch das Neue gewiss nicht spontan und allmählich aus dem Alten hervorgegangen: ein grosser Dichter, der aber vor der Zeit gelebt haben muss, aus der poetische Reste auf uns gekommen sind, hat sehr wahrscheinlich einmal das gewaltige Bild des Gottes, wie wir es aus den vereinzelten Spuren erschliessen, konzipiert und in derjenigen Dichtungsform, in der solche Gedanken ausgesprochen zu werden pflegten, in einer Theogonie, gezeichnet. Aber obwohl der Gedanke seines Liedes lange nachgewirkt hat, so ist doch die Form, in der er ihn aussprach, nirgends vollständig erhalten; sie muss aus dürftigen, aber doch für die Gewinnung eines ungefähren Bildes hinreichenden Trümmern wieder gewonnen werden. Die Legende von der Überwindung des delphischen Drachens ist die Nachbildung einer älteren, in der Apollon den Typhon bezwungen hatte [1]).

in der Ueberlieferung von Theben (und wahrscheinlich auch von Eutresis *[88_1]*, wo übrigens auch Apollon Eutresites verehrt wurde [StB. *Εὐτρ.* 288_1]) die Steine durch sein Zitherspiel zusammenfügte. Vielleicht kannten noch der Dichter der *Ilias* (*H* 452) und der der Katalogoi (Hsd. *fr.* 142 Rz.) diese Fassung der Sage; aber ersterer scheint *Φ* 442 ff. einer anderen, durch die Admetossage beeinflussten Version zu folgen, in der Apollon Rinderherden weidet, während Poseidon die Mauern baut. Diese Stelle ist nicht unverständig, wie Niese, EHP 130 f. meint, aber allerdings dunkel: wir wissen nicht, was *πὰρ Διὸς ἐλθόντες* und *μισθῷ ἐπὶ ῥητῷ* bedeuten. Auch diese Version ist wie die andere früh verschollen: das zeigen die in den Sch. und bei Eustath. (vgl. Apd. 2_{103}) verzeichneten Versuche, den scheinbaren Widerspruch jener beiden Ausdrücke zu beheben. Hdr. *FHG* II 33_{18} hat den Mythos rationalistisch gedeutet: bei ihm nimmt Laomedon das Geld von den Weihgeschenken.

[1]) S. o. *[102]*. Die Nachbildung zeigt sich darin, dass die volksetymologische Umdeutung, die mit dem N. Typhon 'der Qualmer' vorgenommen war, nachgeahmt wurde, indem man *Πύθιος* von *πύθειν* 'faulen' ableitete (Hom. *h* 2_{191}): denn natürlich kann es nicht das Ursprüngliche sein, dass Apollon Pythios nach dem verfaulenden Ungeheuer heisst. Der N. lautet auf Inschr. von Dreros *Ποίτιος* (vgl. o. *[1237_3]*), oft z. B. auf Inschr. von Gortyn auf Kreta, Dreros, Lyktos, Erimopolis, Sillyon, *Πύτιος*: *τ* neben *ϑ* (an die Ableitung *πυϑ-* 'fragen' denkt z. B. Korn. 32 S. 196 [s. dagegen Macr. *S* I 17_{50}], an *πείϑω*, *fidem afferens* Myth. Vat. III 8_1) erscheint zwar auch sonst (Kretschmer, *Zs. f. vergl. Sprf.* XXX 1889 583 f.), könnte sich aber hier aus einer älteren Form **Φοιϑ-* (?), *Φῡϑ-* (an *Φύθιος* von *φύω* denkt Maass, *De Lenaeo*, Greifsw. 1891 XIII; vgl. das o. *[1249_1]* über Leto Phytie Bemerkte) erklären. Indessen kann der N. auch mit der Umdeutung zugleich eine neue Form angenommen haben, die sich dann von Delphoi aus fortgepflanzt haben würde. Denn obgleich es keineswegs unwahrscheinlich ist, dass dem in Delphoi berühmt gewordenen Gotte unabhängig von dieser Kultstätte auch anderwärts Heiligtümer errichtet waren, so hat man doch allgemein später den Pythios für den Delphier gehalten; und wenn die vier Formen, in denen der N. später erscheint, auch nicht alle für Delphoi überliefert sind, so müssen sie dort doch sämtlich bestanden haben. Es sind die folgenden: I) **Πύς*, **Πυϑός* liegt nahezu allen von dem Gottesn. abgeleiteten PN. (*Πυϑαγόρος*, *Πυϑοκλῆς*, *Πυϑόλαος* u. s. w.), ebenso auch der Bezeichnung der delphischen Flötenspieler Pythaules und dem N. der Kultstätte selbst Pytho (vgl. *Πυϑόπολις* in Bithynien und Karien) zu Grunde. Von dieser letzteren Form wird abgeleitet II) *Πυϑοῖος* (Monat in Halos und Melitaia), Heuzey, *Rev. arch.* II XXXI 1876 256; *rev. arch.* V 1881 424; XI 1887 364_{13}). Neben Pytho muss Delphoi auch III) *Pythe, *Pythaia (vgl. *Πύϑαιον*, *Πύϑεον* in Makedonien, Ptol. III 13_{42}) geheissen haben; davon werden abgeleitet *πυϑαΐζειν*, *Πυϑαιστής* (*IGI* III 34_1 u. o. *[22_6]*), *Πυϑαιός· ὄνομα ἑορτῆς Ἀθήνησιν ἀγομένης τοῦ Ἀπόλλωνος* ... Bekk., *An.* I 295_{24}; *Πύϑεια* (s v) oder *Πυϑαῖος* heisst das Fest *EM* 696_{22}. Von dieser Form kommt — abgesehen von dem zw. **Πυϑεύς* (StB. *Πυϑώ* 539_{16} nach Vermutung von Meineke), das aber auch anders erklärt werden kann — der Apollonname *Πυϑα(ι)εύς* a) auf dem Berge Thornax bei Sellasia (Paus. III 10_8; vgl. Hdt. 1_{69}; Xen. *hell.* VI 5_{27}; Hsch. *Θόρναξ*); b) in Sparta, (Paus. III 11_9); c) in Argos (Paus. II 24_1; *Πυϑεύς*, Thuk. V 53_1; vgl. Pythaeus, Apoll. S. Teles. *fr.* 3); d) in Asine (Paus. II 36_5; Head *h n* 362); e) in Hermione (ebd. 35_2); f) Epidauros (? *Πυϑεύς*, Thuk. V 53_1); g) Kynuria (*IGA* 59); h) Lindos *[268_{15}]*; i) in Rhodos (*IGI* I 67_4). Vgl. auch den *ῥόος*

Man liess diesen selbst in Delphoi hausen[1]), wo ihn die *δράκαινα* erzogen haben sollte[2]), wagte aber nicht die Tötung Typhons selbst nach Delphoi zu versetzen, offenbar, weil zu der Zeit, da die dortige Legende gedichtet ward, ein anderes Lokal dafür feststand. Diese ältere Kultstätte muss später verschollen sein, und so ist auch ihre Legende, die Überwindung Typhons durch Apollon, fast vergessen worden; aber noch der Dichter des pythischen Apollonhymnos und sein Publikum haben sie gekannt. Denn die lange Geschichte von der Geburt Typhons durch Hera und seiner Ernährung durch die delphische *δράκαινα*, die ebensowohl als Interpolation wie auch als Bestandteil des alten Liedes unerklärlich ist, wenn man nicht eine jetzt unbekannte Beziehung voraussetzt, wird dann, aber auch nur

---

Πυθαῖος [357_4]. — Weitaus am häufigsten ist jedoch die Form IV) *Πύθιος*, die von einer verschollenen, ebenfalls aus I abzuleitenden Lokalbezeichnung *Πύθιον* abzuleiten ist. Ausser a) in Delphoi findet sich diese Benennung b) in Athen (o. *[22_5]* und Colin, *Bull. corr. hell.* XX 1896 639 f.); c) in Marathon, Philoch. Sch. Soph. *OK* 1047; Oinoe, ebd.; Chalkis, *IGA* 374; Theben, *CIGS* I 2524; Aigina, *CIA* II 545; Pind. *N* 3_{70} Sch. ($_{119}$); Sikyon, Paus. X 11_1 (Schatzhaus in Delphoi); vgl. Pind. *N* 9_{20}; Sch.; Boeckh, *Expl. Pind.* 454; Megara, Paus. I 42_5; vgl. Head *h n* 330; Olympia, Paus. V 19_4 (mit Dionysos); Troizen, angeblich von Diomedes eingesetzt, Paus. II 32_2; Argos (Vollgraff, Berl. arch. Ges., Febr. 1903 [Wschr. kl. Phil. XX 1903 305 f.]; nach der Inschr. Lebas, *Pel.* 119 beteiligt sich A. an den pythischen Spielen in Delphoi); Pheneos, Paus. VIII 15_5 (mit Artemis); Gortyn bei Megalopolis, *CIG* I 1534; bei Tegea, Paus. VIII 54_5; in Makedonien, Pythion, StB. *s v* 538_{21}; Thessalonike, Mzz.; Philippopolis, *Κενδρίσεια Πύθια*, Th. Reinach, *L'hist. par les monn.* 123—125; vgl. Arch.-epigr. Mitt. VIII 1884 219; Thasos, *CIG* II 2161_{14}; Paros, Ross, *Inscr. ined.* 147; O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVII 1902 190—199; Keos, Iulis, Dittenberger, *Syll.* 101_{22}; *mus. Ital.* I 202; *CIG* 2367; Pridik, *De Cei insulae reb.* 159 no. 38_{16}; 164 no. 47_{19}; Karthaia, Anton. Lib. 1 (Pythia); Ios, Ross, *Inscr. ined.* 95; 96; 317; 318; Ath. Mitt. II 1877 79; *bull. corr. hell.* I 1877 136; Anaphe (mit Artemis Soteira), *IGI* III 268 ff.; Minoa auf Amorgos, *CIG* II *add.* S. 1035 no. 2264 o; Sikinos, *CIG* II *add.* S. 1083 no. 2447 b_{18}; Itanos, *Mus. Ital.* III 564; 588; Dittenberger, *Syll.*² 462_7; Gortyn, StB. 538_{19}; Ausgrabungen des Heiligtums, *Mon. dei Linc.* I 9—118; Inschr. *Mus. Ital.* III 692 (in der Ergänzung); Erimopolis, *bull. corr. hell.* IX 1885 20 no. 14_2; Lyktos, *CIA* II 549_6; Dreros, *Mus. Ital.* III 657 (= Dittenberger, *Syll.* 463)$_{24}$; Lato, *Mus. Ital.* I 145_{74}; Hierapytna, *CIG* II 2555_{13}; Kos, Herzog, Koische F. u. F. 69 no. 36 f.; Lindos, *IGI* I 786_4; 809; 836; Rhodos, *IGI* I 25_3; Mylasa, Lebas 415_{19}; Magnesia a./L., Dittenberger, *Syll.*² 256_8; 553_{40} (mit Artemis Leukophr.); Samos, Paus. II 31_6; Iambl. *v. Pyth.* 9; vgl. Suid. *s v Πύθια*; *CIG* II 2248 a; Tralles, Head *h n* 555; Thyateira in Lydien, *CIG* II 3500 *[1241_5]*; *bull. corr. hell.* XI 1887 102; Ephesos *[283_9]*; Pergamon, Inschr. v. P. 285; 290; 309; Troas, Arch.-epigr. Mitt. VIII 1884 219; Zeleia, Dittenberger, *Syll.* 154_{36}; vgl. Str. XI 1_{13} S. 588; Chalkedon, Arch.-epigr. Mitt. VIII 1884 219; Pythion am Meerbusen von Astakos, StB. *Πυθ.* 539_2; Sillyon, *IGA* 505 (= Städte Pamphyl. I S. 173 no. 54)$_{20}$; Mallos (?) Head *h n* 608; Laodikeia in Syr., *CIG* III 4472_{14}; Alexandreia, Mz. des Nero, Head *h n* 719; Naukratis, Athen. IV 32 149 e; Aitolien, Dittenberger, *Syll.*² 205_6 (mit Zeus Soter), Ambrakia, Anton. Lib. 4.

[1]) S. o. *[102_5 ff.]*.

[2]) Hom. *h* 2_{127} ff. Da Typhon Delphoi verwüstet haben sollte, so liegt die Annahme nahe, dass man ihn einst dort auch habe untergehen lassen, und so habe ich selbst *[102]* den Mythos früher rekonstruiert. Aber diese Ueberlieferung hätte schwerlich untergehen können. Vielmehr hat man wahrscheinlich von Anfang an den Typhon der bestehenden Legende durch einen zunächst namenlosen Drachen ersetzt, wie es auch in Gryneion *[294_7]* geschehen zu sein scheint. Dass man ausserdem die zum Vorbild dienende Legende auch noch mit Delphoi verknüpfte, erscheint vielleicht überflüssig; aber dasselbe ist für Sikyon wahrscheinlich, das einerseits in seine Apollonlegende die delphische Drachentötungssage verflocht *[131_4; 1258_4]*, andrerseits dieser eine in Sikyon selbst spielende Legende (? Hsch. *Τοξίου βουνός*; Schreiber, Ap. Pythokt. 44) nachbildete. Auch kann dies Verfahren nicht befremden: bei der Aneignung berühmter Mythen mussten die Kultstätten natürlich tastend verfahren, die vollständige Verpflanzung der Legende, wie sie sich z. B. in Tegyra zeigt, das ebenso die delphische (Plut. *Pel.* 16) wie die delische *[74_{13}]* Lokalsage annektierte, ist meist erst das Ergebnis einer längeren Entwickelung.

dann ganz verständlich, wenn diese Ernährung der eigentliche Mythos von Delphoi, wenn sie der Punkt war, wo die Lokallegende mit einem allberühmten Mythos zusammenhing. Diesen zu rekonstruieren, gibt aber der delphische Hymnos selbst erwünschten Anhalt. Hera fleht die Urmächte an, ohne Zeus einen Sohn zu gebären, der so viel stärker sei, denn ihr Gemahl, als dieser stärker war denn sein Vater[1]); die Erde bebt bei diesen Worten, die angerufenen Mächte der Tiefe verheissen ihr also Erfüllung ihres Wunsches. Nun wird Typhaon geboren, der demnach Zeus besiegt haben muss, wie in der kilikischen Kadmossage. Die schon gestiftete Ordnung des Zeus muss zusammengebrochen, sie wiederherzustellen muss die eigentliche Aufgabe Apollons in dieser Theogonie gewesen sein. Unter welchen Umständen er gezeugt ist, ob seine Eltern Zeus und Leto waren, wie nach der späteren Lehre, wissen wir nicht; aber zwei andere Züge der jüngeren Mythen passen so genau in die Situation hinein, die für die verschollene Theogonie vorausgesetzt werden müssen, dass sie wahrscheinlich dieser nachgebildet sind. Erstens verfolgt Python die kreissende Mutter Apollons[2]), weil er weiss, dass ihm durch Apollon der Untergang bestimmt ist[3]), und zweitens findet die Tötung des Drachen unmittelbar nach Apollons Geburt statt[4]): auch wer diese Züge erfand oder benutzte, muss angenommen haben, dass der Drache die Götterwelt in Unordnung gebracht habe und dass Apollon vom Schicksal ausersehen gewesen sei, die zerstörte Ordnung wiederherzustellen. Die Theogonie, deren Gedanken

---

[1]) Hom. *h* 2_{161}.

[2]) Ausser dem o. *[240$_{12}$]* Angeführten s. Myth. Vat. I 37; II 17; III 8_3; Lact. zu Stat. *Th.* 5_{533}; *Ach.* 1_{206}; Bachmann, *Anecd. Gr.* II 351_{16}. Python heisst S. der Erde (Ov. *M* 1_{438}; Hyg. *f.* 140; myth. Vat. II 17; vgl. Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 441_{16}), was Pascal, *Rendic. RAL* V IV 1895 366 ff. auf die schädlichen Pleistosausdünstungen (Kallim. *h* 4_{92} heisst Python ein *θηρίον ἀπὸ Πλειστοῖο παρέρπον*) bezieht; wenigstens darin, dass Hera ihn gegen Leto hetzt, klingt eine Erinnerung an die Mitwirkung der ersteren Göttin bei der Bedrohung des Gotteskindes nach.

[3]) Diese gewiss alte Motivierung bietet Hyg. *f.* 140. Die Späteren führen hier — soweit sie eine Begründung der Verfolgung überhaupt für erforderlich halten — Heras Stiefmutterhass ein, der Python gehetzt *[A. 2]*.

[4]) Eur. *IT* 1222 Ki.; Luk. *dial. mar.* 10; Liban. 45 (Westerm., *Myth. Gr.* 376_{37}); Bachmann, *An. Gr.* II 351_{16}; Serv. V*A* 3_{73}; Macr. *S* I 17_{52}; myth. Vat. III 8_3; Lact. zu Stat. *Ach.* 1_{206}. Nicht ganz zutreffend bemerkt Overbeck, Km. II III 371, dass im Hymnos (Hom. *h* $2_{122-126; 176-196}$) Apollon den Drachen 'als schon erwachsener Knabe oder Jüngling' bezwang; ein Alter ist nicht angegeben, und wenn auch der den Mythos nicht kennende Hörer gewiss nicht darauf verfallen würde, sich den Gott als Kind vorzustellen, so ist diese Vorstellung durch den Dichter doch nicht geradezu ausgeschlossen. — Python erschiessend war Apollon (mit Artemis) auf dem Arm der M. in einer Erzgruppe in Delphoi (Klearchos bei Athen. XV 62 701 e) und wahrscheinlich von Euphranor (Plin. *n h* 34_{77}) dargestellt worden; ganz ähnlich erscheint Leto mit dem Drachensieger auf Mzz. von Ephesos (vgl. Löbbecke, Zs. f. Num. XVII 1890 11), Milet, Tripolis in Karien, Stektorion in Phrygien, Magnesia a./L., Attuda (Overbeck, Km. II III 371) und in zwei Statuetten, Schreiber, Ap. Pyth. T. I 1 u. 2 S. 74 ff. — Letzterer erinnert S. 92_1 an das Vb. *Él. cér.* II *pl.* I *A* (Python auf dem durch Palme und Oelbaum [?] charakterisierten Delos getötet). Die umgekehrte Ausgleichung der beiden Mythen findet sich bei Naevius, der Apollon in Delphoi geboren werden lässt (Macr. *S* VI 5_8). — Es fehlt indessen nicht ganz an Darstellungen, in denen Ap. als Ephebe Python tötet; es sind dies die Mzz. von Kroton (Head *h n* 81) und ein Wb. aus Pompei (S. Herrlich Westermanns Monatsh. LXXXI 1897 658). Dass die Gruppe des Pythagoras (Plin. *n h* 34_{59}), die von vielen für das Vorbild der krotoniatischen Mzz. gehalten wird (vgl. über die Frage Overbeck, Km. II III 83 f.; 379 f.; Furtwängler, Interm. 11), und das kyzikenische Rlf. (*AP* III 6) Ap. nicht als Kind dargestellt haben, lässt sich m. E. aus den Zeugnissen zwar mit Wahrscheinlichkeit, aber doch nicht mit völliger Sicherheit folgern.

wir zu rekonstruieren versuchen, setzt den Mythos von der Geburt Athenas voraus; weil Zeus allein diese Göttin geboren, beschliesst Hera ohne ihren Gatten den Typhon zu erzeugen[1]). Da dieser letztere Zug echt mythisch (S. 1124) und wahrscheinlich Vorbild für die Sage von Athenas Geburt ist, so sind beide Sagen wohl zusammen und mit Rücksicht aufeinander gedichtet. Die Sage von der Geburt aus dem Haupt entstammt der Kultur, die sich von Argos[2]), später von Rhodos aus an den Südküsten Kleinasiens entwickelte (1212 f.); und eben hier scheint mit Benutzung einer aus assyrischen und ägyptischen Elementen zusammengefügten Sage der Zug vom Drachensieg Apollons gedichtet zu sein[3]). Hier erzählte man von Typhoeus, der den Zeus bezwungen und ihm die Sehnen ausgeschnitten habe, dann aber selbst bezwungen sei; den Sieger über das Ungeheuer Apollon zu nennen, lag auch dann nicht fern, wenn es vorher Mythen von dem Siege Apollons über einem Drachen nicht gab[4]). Jedenfalls ist in diesem östlichsten Teil des Mittelmeerbeckens, im rhodischen Kulturgebiet, diese Sage zeitweilig

---

[1]) Hom. *h* 2_{130}. Die beiden Züge hängen innerlich zusammen, die Annahme, der Hymnendichter habe hier seine Vorlage verändert, wäre ganz haltlos; auch hatte er nicht den geringsten Grund zu der Aenderung.

[2]) Die Rolle, welche Hera in dem Mythos spielt, würde dem argivischen Ursprung des Mythos nicht unbedingt entgegen sein. Auch in der argivischen Dichtung ist sie eine furchtbar strafende Gottheit, deren Huld durch Kampf und Leiden wiedererkauft werden muss. Der Fortgang des Mythos von der Tötung Typhons durch Apollon ist nicht bekannt; es ist nicht gerade wahrscheinlich, aber doch nicht unmöglich, dass Hera sich nachträglich auf die Seite der Götter stellte.

[3]) Ausser in Lykien findet sich später ein berühmtes Apollonheiligtum in Tarsos (Plut. *def. or.* 41; Dion Chrys. 33 II S. 1 R.), vielleicht der Ausgangspunkt des in Lydien (Buresch aus Lyd. 89) und von Schiffern in Athen (*CIA* III 236) verehrten Apollon Tarsios. Wegen der kilikischen Typhaonsagen kommt diese kilikische Stadt, auf die so viele argivisch-rhodische Sagen übertragen sind, als Entstehungsort des Typhon-Apollonkampfes in Betracht, obgleich das Alter des tarsischen Apollon ganz zw. ist. Der auf den Satrapenmzz. (Head *h n* 614 ff.) so oft erscheinende Ba'al Tars *[1173_5]* wird später als Zeus dargestellt. — Der kleinasiatische Dichter hat eine Nachbildung des von Gunkel, Schöpf. u. Chaos 385 ff. *[1234_2]* aus Ioh. *apok.* 12 (vgl. Dieterich, Abrax. 120 ff.) rekonstruierten babylonischen Mythos benutzt.

[4]) Ob schon vorher Ap. Schlangentöter war, ist zw. Schreiber hat eine Reihe Parallelsagen konstruiert; aber es sind zunächst alle diejenigen Zeugnisse auszuscheiden, die zwar für eine Filiale des pythischen Kultus *[1255_1]*, nicht aber für den Schlangentötungsmythos sprechen, also vor allem die Mzz. (z. B. von Ephesos und Kroton, Schreiber, Ap. Pyth. 48; 68_3; 79; vgl. o. *[1257_4]*); zweitens sind auch diejenigen Legenden nicht beweiskräftig, die eine andere Apollonkultstätte mit dem delphischen Schlangentötungsmythos verbinden, wie die Karmanorsage (Oinom. bei Euseb. *pr. ev.* V 31; vgl. o. *[102_{12}]* und Schreiber 41). Wenn drittens an mehreren Orten, die sich rühmten, die Geburtsstätte des Gottes zu sein, insbesondere auf Delos, auch der Schlangenkampfmythos erzählt wurde, so ist auch diesen Sagen der Wert eines Zeugnisses nicht zuzuerkennen. Ernstlich kommen nur drei Orte für eine von Delphoi unabhängige Sage allenfalls in Frage: Gryneion, Sikyon *[131_4]* und Tegyra, von denen aber jedenfalls die beiden letzteren, vielleicht auch Gryneion wenigstens nachträglich mit Delphoi ausgeglichen sind. Dass hierbei der Zug von der Schlangentötung erst eingeführt ist, bleibt mindestens möglich. In der sikyonischen Legende erscheint der Fluss Sythas (Paus. II 7_8; vgl. 12_2), dessen N. wahrscheinlich die Kurzform zu einem Apollon zukommenden N. ist, der diesen irgendwie mit dem Schwein in Verbindung setzte; vgl. die noch kürzere Form Σῦς, Ptolem. III 16_4. (Ein Sys auch am Olympos, Paus. IX 30_{11}.) Hat Schreiber 55 m. R. die Sage vom Ptoon *[74_{18}; 247_8]* verglichen, so galt Apollon wahrscheinlich als Ebertöter, denn auch der Eber, der Leto erschreckte, galt wohl als von Apollons Hand gefallen. Zwar scheint ein Volln., der diesen Sinn ergibt, nicht vorhanden — denn *θείνω* ist kein namenbildendes Element — aber vielleicht ist Σύ-θ-ας (aus *Συ-θύτ-ης oder *Συ-θοίν-ης verkürzt) zunächst auf Eberopfer zu beziehen, an die der Mythos von der Ebertötung anknüpfen mochte. — Leider ist die ganze Kombination unsicher; wäre sie richtig, so würde sie eine vielleicht ältere Parallele zu der Tötung des Typhon — der wohl eben-

sehr berühmt gewesen; als Sieger über Typhon ist der ägyptische Horos dem Apollon gleichgesetzt worden[1]). — Fehlen nun auch zu viele Glieder der für die Gesamtentwickelung der griechischen religiösen Vorstellungen so wichtigen Dichtung, als dass wir hoffen könnten, alle ihre Gedanken wiederherzustellen, so leuchtet doch ein, dass Typhon hier verallgemeinert, dass aus dem Dämon des verheerenden Wüstensturmes der Inbegriff alles dessen geworden ist, was sich gegen die schöne von Zeus geschaffene Ordnung auflehnt. Indem Apollon mit seinem Saitenspiel — das hier, wie die Kadmoslegende zeigt, ursprünglich ist — den Unhold bezwingt, ist er der Schützer der Weltordnung, der Begründer aller Harmonie in der Welt, wie Kadmos, der deshalb mit Harmonia vermählt wird. — Lange hat diese Theogonie die Apollonvorstellung bestimmt. Dass der Gott, der in der lokrischen Troiasage der Haupttreiber der Handlung gewesen war (S. 613 ff.), in den mittleren Schichten der Heldensage zurücktritt[2]), wird damit zu erklären sein, dass sich an ihn zu viele abstrakte Vorstellungen knüpften, als dass er noch für den konkreten Verlauf recht brauchbar erschienen wäre. Das ionische Epos hat ihn dann zwar wieder in die Heldensage eingeführt, und es haben damals noch einige primitive Vorstellungen, die sich erhalten hatten, zu tiefsinnigen Legenden Anlass gegeben[3]); aber eben deshalb mussten die kosmogonischen Ideen fortgelassen, es musste, wenngleich der Gott auch hier noch als Schützer der heiligen Weltordnung erscheint, die philosophische Überspannung des Gottesbegriffs aufgegeben werden.

Wie sehr aber das Epos die Gestalt des Gottes ausgebildet haben mag, so waren die Aoiden doch ohne Frage in ihren Gedanken noch weit von dem Bilde entfernt, das die bildende Kunst von Apollon entworfen hat und das wir mit unwillkürlichem Irrtum in das Epos hinübertragen; hätten sie das spätere Apollonideal erblicken können, so würden sie es vielleicht als die Vollendung dessen, was ihnen vorgeschwebt, dann aber jedenfalls als eine ihnen selbst überraschende Vollendung bezeichnet haben. Wie bei den meisten Gottesgestalten war bei Apollon der bildenden Kunst die Aufgabe gestellt, die alten Fetische, in denen einst auch der verehrt worden war[4]), durch menschliche Gestalt zu ersetzen, diese immer mehr dem Bilde anzuähneln, das die Dichtkunst geschaffen, und dies Ge-

falls in Ebergestalt auftrat *[948₆]* — durch Apollon sein; der Dichter unsererer Theogonie würde dann manche Elemente seiner Dichtung bereits vorgefunden haben.

[1]) Seit Hdt. 2_{144} ist die Ausgleichung des Typhonsiegers Horos mit Apollon ganz allgemein üblich gewesen.

[2]) Charakteristisch ist, dass er in der troischen Sage aufhört, Hort der Griechen zu sein *[1254_2]*. Insbesondere in der argivischen Schicht, aus der doch zahlreiche Mythen erhalten sind, spielt Apollon als Schützer des Helden keine Rolle; in der vielleicht argivischen Sage vom Dreifussraub *[486_2 f.]* ist er Herakles' Gegner, aber, wie es scheint, nur als der Vertreter seines Heiligtums: es spiegeln sich hier wahrscheinlich im Mythos politische Vorgänge, die wir nicht kennen.

[3]) So erwuchs aus der Vorstellung von der geschlechtlichen Vereinigung der Seherin mit dem sie erfüllenden Gott die Kassandrasage: wahrscheinlich gehört schon dem Epos die Fassung an, nach welcher der Gott sie, als sie ihm das Wort gebrochen, dazu verflucht, nicht Glauben zu finden (Aisch. *Ag.* 1202; Apd. 3_{151}; V*A* 2_{246} mit Serv. u. Intp. Serv.; Commodian 11 *ed.* Dombart; myth. Vat. I 180; II 196; Orph. *L* 764; Triphiod. 417. Vgl. Eur. *Tr.* 255 u. o. *[887_3]*). Hyg. *f.* 93 verbindet diese Version mit einer wahrscheinlich älteren, nach der Schlangen dem Helenos und der Kassandra die Ohren ausleckten (vgl. Sch. *H* 44 ABDLV; Eust. ebd. 663_{40}).

[4]) Ueber anikonische Apollonbilder s. o. *[774_4]*.

dankenbild zu körperlicher Wirklichkeit zu erheben. In langem Ringen hat sie diese Aufgabe gelöst[1]). Hinsichtlich der Körperlichkeit des Gottes hat das ionische Epos der bildenden Kunst eigentlich nur einen Zug geliehen, das unbeschnittene Haar: daraus ergab sich, dass der Gott als Ephebe, und weiter, dass er wenigstens, wo es galt, nicht eine einzelne Handlung, sondern einen sein ganzes Wesen am besten zur Erscheinung bringenden Moment zu erfassen, nicht sitzend[2]), sondern stehend oder schreitend darzustellen war. In diesen drei Punkten herrscht denn auch nahezu[3]) Übereinstimmung in den Kunstdarstellungen. Von den Funktionen Apollons hatte schon das Epos das Bogenschiessen und das Zitherspielen besonders hervorgehoben[4]): auch die bildende Kunst hat diesen beiden Seiten des Gottes die Hauptaufmerksamkeit zugewendet und sich in der Regel[5]) begnügt, die übrigen höchstens nebenbei auszudrücken, z. B. die kathartische oder die mantische durch einen in die Hand gegebenen Lorbeerzweig. Nach diesen beiden Funktionen sondern sich die Apollondarstellungen in zwei grosse, in früherer Zeit[6]) nur selten und wohl nur bei besonderen Veranlassungen[7]) vermischte Typenklassen: der Bogenschütze wird leicht oder nicht bekleidet, der Kitharodos gewöhnlich im langen, bis auf die Füsse reichenden Chiton oder in Chlamys oder Mantel dargestellt. Je nachdem der Gott ruhig steht oder schreitet, sondern sich diese zwei Hauptklassen wieder in je zwei Gruppen. Für die Darstellung des ruhig stehenden Gottes mit dem Bogen standen bereits dem VI. Jahrhundert[8]) zwei verschiedene Jünglingstypen zu Gebote, von denen der

---

[1]) An Missbildungen hat es nicht gefehlt. In Lakedaimon finden wir einen Ap. *τετράχειρ* (vgl. Studemund, *Anecd.* I 267; Hsch. *κουρίδιον*) *καὶ τετράωτος, ὅτι τοιοῦτος ὤφθη τοῖς περὶ Ἀμύκλαν μαχομένοις*, Sosib. *FHG* II 627_{11}. Ueber den amyklaiischen Apollon s. Overbeck, Km. II III S. 8 Mzt. $_{14}$ ff. *Ἀγάλματα ὀρθά* von Apollon, Leto und Artemis in Abai erwähnt Paus. X 35_4. Den Uebergang zu den künstlerischen Darstellungen mögen Werke wie das samische gebildet haben, das dem Telekles und Theodoros zugeschrieben wurde, Diod. 1_{98} (Euseb. *pr. ev.* X 8_{10}).

[2]) Vereinzelt jedoch treffen wir fast während der ganzen Entwickelung der Apollongestalt auch auf Darstellungen des sitzenden Gottes, sowohl auf Vbb. (Overbeck, Km. II III 55) als bei Statuen (vgl. z. B. den sitzenden Kitharodos des Vatican, Overbeck, Km. Atl. XXI 29, und den seltsamen Typus des auf dem verhüllten Dreifuss über einem Löwen sitzenden Gottes, dessen eines Exemplar, in Villa Albani, Raffei, *Ricerche sopra un Apoll.*, Rom 1821, zu erläutern versucht hat; s. auch Overbeck, Km. II III 230 ff.; Atl. XXIII 30), Rlfs., Mzz. (Overbeck 201 ff.; Dressel, Zs. f. Num. XXIV 1903 77 f.; über Seleukeidenmz. s. Bevan, *House of Sel.* I T. $_{10}$).

[3]) Doch erscheint in der älteren Kunst, auf Brzblechen und den sie ersetzenden sf. Vbb. der bekleidete Apollon auch bärtig (Zusammenstellung zuletzt bei Overbeck, Km. II III 55; Wernicke Pauly-Wissowa II 88 f.), und das V. Jh. hat dem Gott nach damaliger Ephebentracht nicht selten kurze Haare gegeben, die auch später erscheinen.

[4]) Hom. *h* 1_{131} *[vgl. 1244_2; 1253_1].*

[5]) Ausnahmen finden sich jedoch zu allen Zeiten; z. B. wird die mantische Kraft des Gottes bisweilen durch den Dreifuss bezeichnet, Overbeck, Km. II III 230 ff. u. o. *[1235_2].*

[6]) Später ist der entkleidete (Overbeck, Km. II III 194) oder halbbekleidete (ebd. 189 ff.; z. B. Marmorstatue aus Kyrene im Brit. Mus., oben unbekleidet, Smith Porcher, *Discov. at Kyr. T.* 62; Overbeck XXI 34) Kitharodos nicht selten.

[7]) So versucht Wolters, Arch. Jb. XI 1896 1—10 die früher für archaistisch gehaltene pompejanische Brzstatue des nackten leierspielenden Apollon, die einem Werke des strengen Stils nachgebildet ist, durch die Rücksicht auf das Fest der Gymnopädien zu erklären, indem er die Statue für die Nachbildung des Pythaeus auf dem Markte von Sparta erklärt. — Die Charites auf der Hand des entkleideten Apollon in Delos *[1253_3]* beziehen sich wohl nicht auf die *χάρις* des Gesanges.

[8]) Archaische Apollonstat.: W. Vischer, *Mem. d. i.* II 1865 399—405 ff.; Overbeck, Km. II III 10 ff.; Ridder, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 44—52 (Aufzählung bei Gelegenheit

eine beide Arme gesenkt hielt, während der andere den einen, seltener beide erhob. Da beide Typen auch für andere als Apollonstatuen benutzt wurden [1]), ist es bei der noch unentwickelten Ausdrucks- und Idealisierungsfähigkeit dieser Zeit in der Regel nur da möglich, mit Sicherheit ein Werk als Apollon zu bezeichnen, wenn ein unzweifelhaftes Attribut oder eine Weihinschrift oder die Fundstätte dies äusserlich beglaubigt [2]). Erst der streng schöne Stil, der im übrigen diese Typen fortsetzte, hat mit Erfolg versucht, in dem Ausdruck das Wesen Apollons, wie es die Dichtkunst festgestellt hatte, darzustellen und zu vertiefen. Es sind eine ganze Reihe von Apollongestalten [3]) aus der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts

einer Brzstatuette von der Akropolis T. V u. VI).

[1]) Z. B. als Grabstatuen, Overbeck, Km. II III 14. Selbst von den vielgenannten Figuren aus Tenea (München), Thera (athen. Kentrikon Museion, Welcker, AD I 399 ff.) und Orchomenos (in Orchom., Koerte, Arch. Ztg. III 1878 305) sowie von den beiden naxischen Kolossen aus Naxos (der Typus findet sich in etwas älterem Entwickelungsstadium auf Mzz. von Olbia am Pontos wieder, Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 254) und Delos (Furtwängler, Arch. Ztg. XL 1882 332) steht keineswegs ganz fest, dass sie Apollon darstellen sollten.

[2]) Sicher sind z. B.: a) durch die Inschrift (. . . *ἑκηβόλῳ Ἀπόλλωνι*) die Berliner Statuette aus Naxos (Fränkel, Arch. Ztg. XXXVII 1879 84—91), welcher ein (Salben-? Fränkel a. a. O.; v. Sallet, Zs. f. Num. IX 1881 138, der eine Mz. von Sinope vergleicht; Overbeck, Km. II III 37; anders Furtwängler bei Roscher, ML I 451) Gefäss in die Hand gegeben ist; eine ähnliche Statue geben Mzz. von Olbia (Pick, Arch. Jb. XIII 1898 172 f.) wieder. b) Durch die Fundstätte: Stat. von Kyrene, Smith-Porcher, *Disc. at Kyr.* S. 100 no. 19; mehrere Statuen vom Ptoon, deren Trümmer Holleaux, *Bull. corr. hell.* XI 1887 199 verzeichnet hat; vgl. die Abb. ebd. X 1886 IX; ferner wahrscheinlich die hocharchaische Brzstatuette aus Boiotien, die Fröhner, *Mon. mus.* Piot II 1895 141 in das VIII. oder IX. Jh. setzt(?). — Zu diesem Typus gehörten die delische Statue des Tektaios und Angelion *[1253₂]*, welche die Charites, und die milesische des Kanachos, die ein Hirschkalb auf der Hand trug (so die milesischen Mzz.) oder neben sich zu stehen hatte (Gemme bei Furtwängler XL 1; vgl. Plin. *n h* 34₇₅; Overbeck, Schriftqu. 403—406; Km. II III 22 ff.; Petersen, Arch. Ztg. XXXVIII 1880 22 ff.; 192; Haussoullier, *Ét. sur l'hist. de Mil.* S. XXIII; Mahler, *Journ. intern. d'arch. num.* IV 1901 115—124 meint, dass der Hirsch auf dem ausgestreckten Vorderarm lag, aber durch einen Mechanismus zum Stehen gebracht werden konnte, was auf naive Beschauer den Eindruck des Belebtseins gemacht habe). Freie Nachbildungen scheinen u. a. der Apollon des Museo Chiaramonti (Abb. bei Mahler, Polykl. u. seine Schule S. 21 F. 4) und eine der Statuen vom Ptoon (Holleaux, *Bull. corr. hell.* XI 1887 287; Collignon, *Hist. de la sculpt.* I 315 f.₁₅₇) zu sein; ob die demselben Typus angehörige Brzstatue von Piombino in Toscana (jetzt im Louvre, beste Abbild. bei Collignon, *Hist. de la sc. pl.* V) einen Apollon darstelle, ist trotz langwieriger Erörterung (Uebersicht bei Overbeck, Km. II III 78 ff.; Collignon a. a. O. 312 f.) noch immer zw. Eine verwandte Statuette der Sammlung Janzé veröffentlicht Blanchet, *Rev. arch.* III XXVI 1895[1] 28 ff T. I. (Ebd. S. 28 ff. die neueste Litteratur über die Frage.) Etwas jünger ist der demselben Typus angehörige Apollon Payne Knight (Collignon a. a. O. 313 f.₁₅₆).

[3]) Am wichtigsten sind: 1) ein a) in einer Brz. aus Pompeji (*Mon. d. i.* VIII 13; Kekulé, *Ann. d. i.* XXXVII 1865 55—71; Overbeck, Km. II III Taf. XX₂₆), b) in einer Marmorstatue aus Mantua (Overbeck T. XX 25), c) in einer Statue des Louvre (Holleaux, *Mon. Gr.* XIX/XX 1893 37—47 *pl.* XIII) u. s. w. erhaltener Typus, den Kekulé (die Gruppe d. Künstl. Menel. 21 ff.) auf den archaisierenden Pasiteles, Furtwängler (L. Berl. Wpr. 1890 S. 140; Mw. 80; 381) auf die Schule des argivischen Meisters des Pheidias, Hegias oder Hagelaidas zurückführen will. — 2) Der Typus des Ap. Omphalos, so genannt nach dem a) athenischen Exemplar (Overbeck, Km. II III Atl. T. XX₂₁; Kopf besonders XIX₁), das mit einem fälschlich als Basis betrachteten Omphalos zusammengefunden wurde (Conze, Beitr. z. Gesch. d. gr. Plast. 1869 13—21 T. III—V). Andere Exemplare (vollständigere Aufzählung bei Overbeck, Km. II III 104 ff.; Héron de Villefosse, *Mon. mus.* Piot I 1894 S. 64 ff.) b) in Paris (Hér. de Vill. a. a. O. 61—76 T. VIII f.), c) in Cherchel (Gauckler, *Mus. de Ch.* S. 110 f. T. VIII₁), d) Ap. Choiseul-Gouffier im *Brit. Mus.* (Overbeck, Km. Atl. XIX₁; XX₂₀), e) in Kyrene (Furtwängler, Denkschr. BaAW LXVII [= Abh. XX] 1899 549₄). Diesen Typus führen Conze, Beitr. 19 und Furtwängler, Mw. 115 f.; 381 auf den Alexikakos des Kalamis vor dem Tempel des Pa-

auf uns gekommen, deren Schöpfern es gelungen ist, das individuelle Bild, das vor ihrem Künstlerauge stand, in Stein oder Bronze festzuhalten; aber diesen individuellen Gestalten Namen zu geben, vermögen wir m. E. nicht. Jedenfalls kommen wir mit dieser Reihe bis unmittelbar an Pheidias heran: ein zu ihr gehöriges Werk, den Apollon vom Thermenmuseum, hat man für die Nachbildung eines Jugendwerkes dieses Meisters, den Apollon, der mit Athena neben Miltiades stehend als der Zehnte der Marathonbeute nach Delphoi geweiht sein soll, halten können. Das ist zweifelhaft, und jedenfalls besitzen wir aus der reifen Zeit des Meisters[1]) und aus seiner unmittelbaren Schule, ja wahrscheinlich aus der ganzen zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts[2]) keine Statue des unbekleideten Apollon in einer uns die Auffassung des Künstlers vor Augen führenden Nachbildung, und es klafft daher hinsichtlich dieser Darstellungsform des Gottes in der Geschichte der Typen eine Lücke. Dagegen wird mit Wahrscheinlichkeit dieser Zeit das Original der sogen. Muse Barberini[3]) in München zugeschrieben, welche uns den zweiten der erwähnten Haupttypen, den in der archaischen Kunst zwar nicht fehlenden, aber mehr in Scenen (namentlich auf Vasenbildern) als bei Einzelstatuen sich findenden Typus des bekleideten Kitharoden vor Augen führt. — Verhältnismässig gut ist die Entwickelung des Apollonideals im IV. Jahrhundert bekannt; die grosse Mehrzahl der in der Kaiserzeit entstandenen Kopien geht auf Werke dieser Zeit zurück.

---

troos *[1238₂]* zurück; s. dagegen Overbeck, Km. II III 165; vgl. 83. — 3) Thermenmuseum, von Petersen, Röm. Mitt. VI 1891 302 ff. (T. x ff.); XV 1900 145 (s. dagegen Loewy ebd. 235 f.) und Wernicke bei Pauly-Wissowa II 97 für die von Paus. X 10₁ erwähnte delphische Statue des Pheidias, von Furtwängler, Mw. 77, der letzteres Werk dem Pheidias abspricht, ebenfalls wenigstens für pheidiasisch gehalten. — 4) Einer der schönsten Apollontypen der vorpheidiasischen Zeit, von vielen auf ein Werk Myrons (von dem eine ephesische [Plin. *n h* 34₅₈] und eine akragantinische [Cic. *Verr.* II IV 43₉₃] Apollonstatue bezeugt sind), nach Furtwängler, Sitz.ber. BaAW 1899² 296 das gewaltigste aller in Kopien erhaltenen Götterbilder des V. Jh.'s, zurückgeführt, ist der nach dem Kasseler 'Bonus Eventus' (Overbeck, Km. xx ₂₄) genannte; die übrigen Exemplare verzeichnen Benndorf, *Tipo di Apollo, Ann. d. i.* LII 1880 196—205; Overbeck, Km. II III 108 (Atl. xx ₂₄); über einen zu diesem Typus gehörigen Kopf in Ince Blundell s. Furtwängler, BaAW 1897 Denkschr. LXVII (= Abh. XX) 565. Eine weichlichere Auflage des myronischen Werkes war nach Furtwängler, Sitz.ber. BaAW 1899² 296 der Ap. Patroos des Euphranor. — 5) Pal. Pitti, nach Furtwängler, Mw. 81 f.: 381 in Kritios' Art. — 6) Kopf in Chatsworth, Brz., nach Furtwängler, Interm. 1—13 Original des Pythagoras von Rhegion; 7) Ap. aus dem W.giebel von Olympia.

[1]) Abgesehen 1) von der delphischen Statue *[o. zu 1261₃]* werden dem Pheidias folgende Apollondarstellungen zugeschrieben: 2) Parnopios (? λέγουσι), der Ostseite des Parthenon gegenüber *[1229₃]*; 3) Ap. Niobiden niederschiessend, Zeusthron von Olympia, Paus. V 11₂; 4) Ap. bei der Geburt der Aphrodite, ebd. am Bathron, Paus. V 11₈. — Ueber einen angeblichen Apollon Helios des Pheidias, von dem alexandrinische Schriftsteller erzählen, s. Th. Preger, Herm. XXXVI 1901 457 ff.

[2]) Ueber den kolossalen Apollon des Kalamis, den Lucullus aus Apollonia Pontike nach Rom schaffte (Str. VII 6₁ 319; Plin. *n h* 34₃₉; App. *Illyr.* 30; Overbeck, Schriftqu. 508—511) s. Pick, Arch. Jb. XIII 1898 167. — Als Original des polykletischen Kreises spricht Furtwängler (Samml. Sabur. zu T. VIII—XI; bei Roscher, ML I 457) eine Brzstatue mit ausserordentlich weichen Formen an, die — trotz gewisser Anklänge an die argivische Schule des V. Jh. — m. E. eher dem IV. Jh. zugehört. Im Typus verwandt, aber stilistisch erheblich verschieden ist die von Overbeck, Km. II III 229 nicht ganz m. R. verglichene kleine Brzstatuette in Berlin. Ueber ein angeblich einen polykletischen Typus wiedergebendes Werk im Louvre s. Mahler, *Journ. intern. d'arch.* III 1900 194, wo Mzz. aus Euboia (ebd. *pl. II* ₁ u. ₂) verglichen werden. Schwachen Einfluss des argivischen Meisters erkennt Mahler, Polykl. u. s. Schule 130 auch in einem Ap. von Ince Blundell.

[3]) S. jedoch u. *[1264₁ a. E.]*.

Während bei den übrigen Gottesgestalten der Geist der grossen Zeit meist erst in der hellenistischen Periode genügend verdünnt worden ist, um auch dem Geschmack der sinkenden Jahrhunderte zuzusagen, ist dieser Prozess bei Apollon schon vor und während Alexanders Regierung vollzogen. Unter den zahlreichen damals entstandenen Typen sind die durch Apollon Giustiniani (Pourtales[1]), Belvedere[2]), Torlonia[3]), durch den vatikanischen Kitharodos[4]) repräsentierten und der Sauroktonos die bekanntesten. Der letztgenannte Typus geht sicher auf Praxiteles[5]), der an vor-

[1]) Vgl. bes. Panofka, *Ant. du cabin. Pourtalès Gorgier* S. 50 T. XIV; Brunn, Verhandl. XLI. Philol.verslg. München 1892 34—40 (Götterideale 84—95 T. VI f.); Overbeck, Km. II III 141 f.; Atl. XXII $_{35}$. Verwandt ist u. a. der von Julius, *Ann. d. i.* XLVII 1875 27—34 (*Mon. d. i.* X 19) besprochene, wahrscheinlich in den Caracallathermen gef. Kopf (beide Köpfe jetzt im *Brit. Mus.*). Von dem Ap.-Belv. unterscheidet sich dieser Typus namentlich darin, dass der Kopf etwas gesenkt ist und die Haare von der Stirn nur ein Dreieck übrig lassen, wodurch der Kopf wehmütig träumerisch ('passiv', 'in dichterischem Wahnsinn' Brunn) erscheint. Vgl. P. Gardner, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 121.

[2]) Aus der ungeheuren Litteratur über diese berühmteste erhaltene Ap.statue (Uebersicht bei Gh. Gherardini, *L'Apollo del Belvedere e la critica moderna, bull. comm. arch. comm. di Roma* XVII 1889 407—436; 451—466; vgl. auch o. *[1226₁]*) seien hier noch erwähnt: Winckelmann, Gesch. d. Kunst XI 3_{10} (Bd. VI S. 219 ff.); Feuerbach, D. vatik. Ap., arch.-ästh. Betr., Nürnb. 1833; [2] Stuttg. 1855 (meint, der Gott sei in der Scene der Eumeniden dargestellt, wie er in Delphoi Orestes gegen die Erinyen verteidigt; vgl. o. *[703₄]*); Häckermann, Ueber den vatik. Ap., Greifsw. 1857; Overbeck, Km. II III 141 ff.; 248; Atl. XXIII $_{29}$; Friederichs-Wolters 1523; Furtwängler, Mw. 657—671. Die Bekanntmachung des früher Steinhäuserschen Kopfes (jetzt in Basel; *mon. d. i.* VIII XXXIX f.; Arch. Ztg. XXXVI 1878 II $_1$ u. $_2$ neben dem Belved.; vgl. Kekulé, Bonn. Ak. K.mus. S. 149 ff.) und der Stroganoffschen Brz.-statuette (Stephani, Ap. Boedromios, Petersb. 1860; Wieseler, Ap. Strog. u. der Ap. von Belv., Gött. 1861; Kieseritzky, Arch. Ztg. XLI 1883 27—38 T. V; Overbeck, Km. II III 248 x Atl. XXIII $_{28}$) schien hinsichtlich des Ap. Belv. neue Probleme *[1226₁]* zu stellen, vgl. Kekulé, *Sovra due scoperti archeologiche riguardanti l'Apollo di Belv., Ann. d. i.* XXXIX 1867 124—140. Unter den vielen Arbeiten, die das Bekanntwerden der Stroganoffschen Statuette verursachte, hat noch historischen Wert Overbecks Aufs. in den Ber. SGW XIX 1867 121—150, welcher, gestützt auf die Nachricht, dass Apollon mit den λευκαὶ κόραι (Suid. ἐμοὶ μελήσει), d. h. mit Athena Pronaia und Artemis (Diod. 22_{20} IV S. 17 Bekk.), die Verteidigung Delphois übernommen und dass die Phoker (Paus. X 13_4) und die Aitolier (Paus. 15_2) Statuen dieser drei Gottheiten geweiht haben, den Ap. von Belv. (mit der Aigis in der Hand), die Artem. von Versailles und eine kapitolinische Athena zu einer Gruppe vereinigen wollte. — In neuerer Zeit ist der Wert jener beiden Funde stark heruntergedrückt worden; der Steinhäusersche Kopf ist, selbst wenn er, wie noch Furtwängler bei Roscher, ML I 464_{62} annimmt, eine etwas ältere Fassung desselben Typus darstellen sollte, eine im Vergleich zu diesem wenig stilgetreue Nachbildung seines Originals, so dass er für die Geschichte des Typus wenig oder nichts ergibt; der Apollon Stroganoff aber wird teils für eine Fälschung (gegen die Verteidigung von Kieseritzky, Ath. Mitt. XXIV 1899 468—484 s. bes. Furtwängler, Ath. Mitt. XXV 1900 280—285), teils für nicht den Apollon darstellend (nach O. A. Hoffmann, Herm. Ap. Strog., Marb. 1889 sind die aus der Hand quellenden dicken Falten das Mundende eines Merkurbeutels) oder jedenfalls nicht für geeignet gehalten, eine Vorstellung von dem Ap. von Belvedere zu geben (Winter, Philol. LIX 1900 321—328). Von um so grösserem Wert erscheint nun natürlich — wie immer in ästhetischer —, so auch in kunsthistorischer Beziehung die vatikanische Statue, zumal die Versuche Freericks, Ap. von Belv., Paderborn 1894, grosse Teile ihrer unteren Partien als ergänzt zu erweisen, gescheitert sind (Petersen, Röm. Mitt. IX 1894 249—251). Man nimmt jetzt meist an, dass der Gott in der l. Hand den Bogen, in der r. einen Sühnezweig trug (s. zuletzt Amelung, Ath. Mitt. XXV 1900 286—291), wie der Gott öfter auf Mzz. erscheint (z. B. von Philadelpheia in Lydien, Imhoof-Blumer, Mzz. von Kleinasien I 523). Nach einer zuletzt von Winter (Arch. Jb. VII 1892 164—177) ausführlich begründeten Vermutung geht der Apollon von Belv. auf ein Werk des Leochares zurück.

[3]) Er schleift den Köcher nach; Overbeck, Km. II III $_{225}$ Atl. XXIII $_{24}$.

[4]) Gef. in Tivoli mit einer Musenreihe und früher selbst für eine Muse gehalten; Abb. z. B. in Overbecks Atl. XXI $_{32}$. Nahe verwandt sind die Darstellungen des Ap.-Nero auf den Mzz. dieses Kaisers.

[5]) Plin. *n h* 34_{70}. Von den zahlreichen

letzter Stelle genannte wahrscheinlich auf Skopas[1]) zurück; im übrigen können auch diese und andere gleichzeitig entstandene Apollonideale m. E. bisher noch nicht mit einem für die Wissenschaft in Betracht kommenden Mass von Wahrscheinlichkeit auf einen bestimmten Künstler zurückgeführt werden: wie Praxiteles in seinen sonstigen Apollondarstellungen[2]), wie Skopas den Sminthios[3]), wie Euphranor[4]), Leochares[5]) und Bryaxis[6]) den Gott dargestellt haben, können wir teils gar nicht, teils nur aus ungenügenden Nachahmungen erschliessen. — Die hellenistische Zeit end-

Repliken (WELCKER, AD I 406_1; OVERBECK, Km. II III 235 ff.) ist die schönste im Louvre (OVERBECK, Km. II III T. XXIII 27); Mzz. von Nikopolis am Istros (FRIEDLÄNDER, Arch. Ztg. XXVII 1869 97 T. XXIII 4); vgl. OVERBECK, Mzt. V 2); letztere stellt den Gott mit übergeschlagenen Beinen dar. — OVERBECK, Gr. Plast. II³ 36 f. hatte den Ap. Saurokt. für eine 'mythologische Genrefigur' erklärt; in der Km. hat er dies etwas eingeschränkt.

[1]) Er ward wahrscheinlich von Augustus aus dem rhamnusischen Nemesisheiligtum nach der aktischen Schlacht auf den Palatin gebracht; Plin. *n h* 36_{25}; vgl. Prop. III 29 (II $31)_{15}$. Nach OTTO AD. HOFFMANN, Philol. XLVII 1889 678—702 sollen durch ihn auch Tib. I 4_{37}; II 3_{11}; 5_1; $_{121}$; IV 4_2; Ov. *a n* 3_{141}; *a* I 1_{11}; *M* 11_{165}; *Tr* III 1_{59} inspiriert sein; doch enthalten diese Verse keinen Zug Apollons, den die Dichter nicht aus der Litteratur hätten entlehnen können. Für die Identität dieses skopasischen Werkes mit dem vatikanischen Kitharodos sind in neuerer Zeit besonders HOFFMANN a. a. O. und FURTWÄNGLER, Berl. arch. Ges., April 1889 (Berl. ph. Wschr. IX 1889 550; vgl. P. GARDNER, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 123) eingetreten; auf Timarchides (Plin. *n h* 36_{35}) hatte VISCONTI den vatikanischen Kitharodos zurückgeführt, OVERBECK (zuletzt Km. II III 90) denkt zweifelnd an ein delphisches Vorbild, und STUDNICZKA, Röm. Mitt. III 1888 296 (vgl. WERNICKE bei PAULY-WISSOWA II 101; s. dagegen HÜLSEN, Röm. Mitt. IX 1894 238—245) will den Typus des Skopas in der sogen. Musa BARBERINI in München erkennen.

[2]) Den mit Leto und Artemis gepaarten megarischen Ap. Prostaterios (Paus. I 44_2) stellen megarische Mzz. der späteren Kaiserzeit (OVERBECK, Mt. V 3; HITZIG-BLUEMNER, Paus. I XI 23) dar, die aber den Stil so wenig wiedergeben, dass man sogar an den älteren Praxiteles gedacht hat. Von dem ebenfalls neben Mutter und Schwester stehenden mantineiischen Apollon (Paus. VIII 9_1) und von dem, den Plin. *n h* 36_{23} erwähnt, haben wir keine Vorstellung. Mehrere spätere Apollonstatuen (z. B. FURTWÄNGLER, Samml. SOMZÉE S. 20; *Journ. hell. stud.* XXI 1901 217 T. XIII) wurden von Neueren auf Praxiteles und seinen Kreis zurückgeführt, aber keine mit unzweifelhaftem Recht.

[3]) Denn das Bild, das die Mzz. (Alexandr. Tr., OVERBECK, Mt. V 20 f.; 23; HEAD *h n* 469) vom II. Jh. v. Chr. an von dieser im Altertum hoch berühmten Statue (s. o. *[1229₂]* und Eust. *A* 39 34_{16}; vgl. OVERBECK, Schriftqu. 1168 ff. — Menandr. bei SPENGEL, *Rhet.* III 444_{15} f. vergleicht das Bild dem olympischen Zeus und der Athena [Parthenos?] auf der Akropolis) geben, kann doch, wie schon ihre Verschiedenheit zeigt, nur ungefähr der Wirklichkeit entsprechen. Vgl. über die Statue URLICHS, Skop. 109 ff.; OVERBECK, Km. II III 91 ff.; COLLIGNON, *Hist. sculpt.* 245.

[4]) Statue im Tempel des Ap. Patroos in Athen, Paus. I 3_3. Ueber eine Vermutung FURTWÄNGLERS s. o. *[1262 zu 1261₃]*.

[5]) a) vor dem Tempel des Ap. Patroos in Athen, Paus. I 3_3. (Nach WINTER u. aa. *[1263₂ a. E.]* Vorbild des Ap. Belvedere). — b) Ap. diadematus, Plin. *n h* 34_{79}, von TH. REINACH, *Mon. mus.* PIOT III 1896 155—165 *pl.* XVI ff. (s. dagegen LECHAT, *Rev. ét. gr.* X 1897 365) in einem Apollon von Magnesia a./S. wiedergefunden. Die Identität dieses Ap. Diadem. mit dem *ἀναδούμενος* bei Paus. I 8_4 ist zw., s. HITZIG-BLÜMNER z. d. St. — c) [Plat.] *ep.* 13 S. 361a. Vgl. OVERBECK, Km. II III 97.

[6]) a) Mit Zeus in Patara, Klem. Alex. *protr.* 4_{47} S. 41 Po., von einigen Pheidias zugeschrieben; b) Tempelstatue in Daphne bei Antiocheia. Von dieser Statue besitzen wir teils durch die wohl auf sie gehende Beschreibung des Libanios *or.* 61 III S. 334 R., vgl. Malala X S. 234 DDF.; OVERBECK, Schriftqu. 1321—1324, teils durch die Mzz. (OVERBECK, Mt. V 37 ff.; Plast. II⁴ 98 Fig. 167) Kunde, die aber auch nur hinsichtlich des allgemeinen Habitus zuverlässig ist. Eine Verwandtschaft zeigen Mzz. des Augustus (OVERBECK, Mzt. V 43—45), und Statuen des ruhig mit der Leier dastehenden Apollon, deren Original etwa dem IV. Jh. angehören muss, sind mehrere erhalten (OVERBECK, Km. II III 181 ff.); aber nicht nur die Gewandung ist teilweise verändert, z. B. beim Ap. EGREMONT in Petworthhouse (OVERBECK, Atl. XXI 33), sondern wahrscheinlich auch das ganze Motiv; während der Gott auf den Mzz. aus einer Schale spendet, hält er bei der zuletzt genannten Statue und wohl auch bei andern die R. gesenkt: er scheint beim Spielen inne zu halten, um auf eine Inspiration zu warten.

lich hat ein neues Apollonideal nicht mehr geschaffen; selbst die bekannteste Statue, die deutlich Einflüsse des Geschmackes der alexandrinischen Zeit zeigt, der einst hochberühmte Apollino, der die rechte Hand auf den Kopf legt, ahmt nur in einer etwas süsslichen Weise einen älteren Typus nach[1]).

7. Artemis.

Hymnen: Hom. 9 u. 27; Alkm. 18—20; vgl. 23 (Diels, Herm. XXXI 1896 339—374); Anakr. 1; Timotheos (vgl. Meineke, *Anal. Alex.* 226 f.); Kallimachos *h* 8 (vielleicht für Kyrene gedichtet, Ehrlich, *De Callim. hymn.*, Bresl. phil. Abh. VII 1895 38—54; Maass, Herm. XXV 1890 407; Susemihl, Berl. phil. Wochenschr. XV 1895 1193; anders Studniczka, Herm. XXVIII 1893 1 ff.); Orph. *h* 36; Paris. Zauberpap. 2522 (vgl. Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 30); Catull. 34; Hor. *od.* 1_{21}; 3_{22}; *carm. saec.* — Antike Prosalitteratur: Korn. *c.* 32; Liban. 5 I 225—240 R. — Neuere Untersuchungen: Buttmann, Ueber die philosophische Deutung der gr. Gotth., insbes. von Apollo u. A. (1803) Mythol. 1—21; K. O. Müller, Dor. I 367—393; Maury, *Hist. de la rel.* I 148 ff.; 291 f.; 454—458; Schwenck, Etym.-Mythol. Andeutung. 218—229; Claus, *De Dianae antiquiss. apud Graecos natura*, Bresl. Diss. 1880; E. Curtius, Stud. z. Gesch. d. A., Sitz.ber. BAW 1887 S. 1167—1184. — Kunstdarstellungen: Homolle, *De antiquissimis Dianae simulacris*, Paris, *Thèse* 1885; *Él. cér.* II I—CVII (mit Apollon zusammen); Müller-Wieseler II 106—134 T. XV—XVII; Fröhner, *Not. sc. ant.*[2] 1875 116 ff.; Conze, Götter u. Her. S. 32 ff.; Helbig, Wgm. 67—73; Tassie-Raspe I 148—157; Babelon, *Cat. cam.* 22_{21} ff.

297. Das Bild keiner griechischen Gottheit ist durch die Kunst so umgestaltet worden als das der Artemis: vergleichen wir die Vorstellung, die sich die alten Boioter von der Göttin machten, mit der Idealgestalt, welche die Künstler des IV. Jahrhunderts geschaffen haben, so erscheint ein Übergang zwischen beiden kaum möglich. Glücklicherweise hat gerade die Unvereinbarkeit der neuen, in der Kunst entstandenen Vorstellungen mit den alten die Folge gehabt, dass die letzteren, die sich im Kulte grossenteils erhalten hatten, sich klar abheben. Nirgends in der griechischen Religion tritt der Gegensatz zwischen dem alten Glauben und dem durch die Kunst geschaffenen so deutlich hervor wie bei Artemis: als die späteren Hellenen die kleinasiatischen und thrakischen Gottheiten, die, von Hause aus den altgriechischen nächst verwandt, die Entwickelung durch die Kunst nicht mit durchgemacht hatten, mit heimischen Gottheiten ausglichen, schien keine griechische Göttin den barbarischen ähnlicher und ist keine so vielen Göttinnen jener Gegenden gleichgesetzt worden[2]) als

---

[1]) Overbeck, Km. II III 215; Atl. XXII 42. Vgl. zum Typus die von Luk. *Anach.* 7 beschriebene Statue am Gymnasion des Apollon Lykeios.

[2]) Z. T. wird über diese Erscheinung u. *[§ 308]* zu sprechen sein; vorläufig seien erwähnt: 1) Artemis Persika, deren Kult wahrscheinlich durch die Ausgleichung der Artemis mit verschiedenen orientalischen Gottheiten, besonders mit der Anāhita, aber auch mit der Göttin von Koloe u. aa. Göttinnen *[s. u.]* entstanden ist. Eine ihrer Hauptkultstätten war später Hierocaesarea (Tac. *a* 3_{62}; das in der ostboiotischen Kultur viel bewunderte Mirakel der Selbstentzündung des Opferfeuers *[727_2]* wird von diesem Heiligtum, über das auch *bull. corr. hell.* XI 1887 96 zu vergleichen ist, berichtet, Paus. V 27_5). 2) Artemis Pergaia (eigentlich Wanassa? Head *h n* 588; Städte Pamph. I S. 36 ff.), Artemid. 2_{35}; StB. *Πέργη* 517_{11}; vgl. Müller-Wieseler, D. a. K. II[3] XV 163 S. 112 f.; Friedländer, Zs. f. Num. X 1883 3; Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 138 f.; s. auch *Rev. num.* IV VI 1902 344_{80} und o. *[332_{11} ff.]*. Eine Filiale ist jetzt auch für Aegypten (Naukratis?) bezeugt, Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 285. — 3) Die Göttin von Koloe *[279_3]* Phileis (*bull. corr. hell.* VIII 1884 378), die, auch wenn sie von Haus aus griechisch sein sollte ('die Schwarze'? Vgl. *Κολοιός* und Art. *Κολαινίς* [Arstph. *ὄρν.* 872] in Amarynthos [Euphron. u. Kallim. *fr.* 76 bei Sch. Arstph. *ὄρν.* 873] und seiner Filiale

Artemis. Diese Verwandtschaft gibt zugleich ein Mittel, das Bild von Artemis während der boiotischen Vorherrschaft, das wegen der guten Erhaltung der Kulte verhältnismässig genau gezeichnet werden kann, zu kontrollieren; namentlich die phrygische Göttermutter hat für die Erkenntnis der altgriechischen Artemiskulte eine Bedeutung ähnlich der des Mars für die Feststellung des ältesten Apollon. — Schon aus dieser Gleichstellung ergibt sich, dass Artemis in der Zeit des Dämonenglaubens eine universalere Göttin gewesen ist als später. Wie fast alle Götternamen jener fernen Periode bezeichnet aber auch Artemis nicht bloss eine grosse Göttin, sondern zugleich — was bei der Unklarheit und Unbestimmtheit religiöser Begriffe nicht immer als davon verschieden empfunden zu sein braucht — gewisse Klassen von Dämonen: denn dieselben Vorstellungen, die in dem Bilde der Gottheit vereinigt sind, konnten auch gesondert betrachtet werden, den Namen jener konnten auch die niederen Wesen führen, denen man die einzelnen Vorstellungen beilegte. Je grösser der Inhalt eines Gottesbegriffs war, um so grösser wurde, entgegengesetzt den

---

Myrrhinus [*CIA* II 575$_{20}$; Paus. I 31$_{4}$] sowie in Kephale [Ath. Mitt. XII 1887 282], deren N. zwar von Hellan. *FHG* I 56$_{79}$ u. aa. von Hermes' Nachkommen Kolainos abgeleitet wird, aber vielleicht zu *κελαινός* zu stellen ist, Töpffer, AG 217), doch jedenfalls den Griechen als eine Barbarin entgegentrat. — 4) Die Ma von Komana *[325$_{18}$]*. — 5) Perasia von Kastabala (Denkschr. WAW XLIV 1896 27 no. 59; vgl. Th. Bergk, Zs. f. Num. XI 1884 334 f. u. o. *[325$_{18}$]*). — 6) Bendis (s. o. *[225$_{22}$]* und u. *[§ 308]*). — 7) Die Göttin der taurischen Chersonnes, ursprünglich wahrscheinlich der Tauropolos, später der Parthenos (Hdt. 4$_{103}$; Str. VII 4$_{2}$ 308; *bull. corr. hell.* V 1881 73; vgl. über die Parthenos des thrakischen Neapolis Heuzey, *Compte rendu* IV$_{4}$ 1876 101; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 28 f.) gleichgesetzt; schon in Eur. *IT* (z. B. 614; vgl. Hdt. 4$_{103}$) haben bei der Beschreibung der skythischen Opfer barbarische Berichte mitgewirkt (v. Holzinger zu Lyk. v. 197). — Aus solchen Ausgleichungen sind die vielen Artemisdienste im südlichen Kleinasien wenigstens teilweise zu erklären, z. B. die der Astias von Iasos, Bargylia, Teichiussa u. aa. karischen Städten (Ath. Mitt. XIV 1889 108$_{62}$; *Rev. des ét. gr.* VI 1893 157$_{7}$; *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 225$_{4}$; vgl. o. *[262$_{8}$; 772$_{10}$]*), ferner die Artemis Kindyas von Kindya (Mzz., Head, *Caria* 71 f.; s. o. *[772$_{10}$]*), die Göttinnen von Panamara (*Πελδεκεῖτις καὶ Λευκιανή*, *bull. corr. hell.* XII 1888 269), Rhodiapolis (Hill, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 122$_{9}$), Isinda (ebd. 125$_{19}$), Olba in Kilikien (Mzz., Art. auf Zweigespann von Stieren mit Fackel, im Felde viele Sterne, v. Sallet, Zs. f. Num. XII 1885 369), wahrscheinlich auch die Eleuthera von Myra (Reisen im südw. Kleinasien II 114 XIX A$_{11}$), Sura (*πανήγυρις τῆς ἀρχηγέτιδος θεοῦ Ἐλευθέρας* neben Apollon Surios, ebd. S. 45 no. 82$_{15}$) und Kyaneai (*CIG* 4303 h, S. 1140 *θεῷ μεγάλῳ Ἄρει καὶ Ἐλευθέρᾳ ἀρχηγέτιδι ἐπιφανεῖ θεᾷ*), die wenigstens Artemid. 2$_{35}$ Artemis nennt (vgl. über sie Petersen-Luschan, Reis. II 61$_{2}$), sodann vielleicht die rhodische Kekoia (*IGI* I 66$_{3}$; 786$_{3}$; 814$_{5}$; 820$_{6}$; [824$_{6}$]; 828$_{6}$; 831$_{3}$; [845$_{2}$]; 883; 891$_{5}$; $_{8}$) und die Gazoria von Gazoros in Makedonien (StB. 195$_{7}$ *s v*; Inschr. bei Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXII 1898 345 ff.). — Aber selbst die scheinbar ganz griechischen Kultstätten der Göttin in Kleinasien und Thrakien sind wahrscheinlich nicht ganz frei von einzelnen solchen barbarischen Elementen geblieben, die sich allerdings meist nicht sicher bezeichnen lassen. Vielleicht ist es eine Angleichung an die grosse Göttermutter, wenn Art. in Ephesos (*Act. apostol.* 19$_{31}$), Dionysopolis, auf Lesbos (*μεγάλη Ἄρτεμις Θερμία*, *IGI* II 514 *[1280$_{10}$]*) 'die Grosse' heisst (Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 135 ff.), wenn auf Mzz. von Tabai Artemis als Jägerin mit phrygischer Mütze neben Men erscheint (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 160), der sonst neben der Göttermutter steht *[§ 308]*, und wenn die ephesische Artemis, für die demnach die Vermutungen von E. Curtius (z. B. Abh. BAW 1872 7) wenigstens eine beschränkte Gültigkeit behalten, gleich Kybele in Schreinen dargestellt wurde (*Act. apostol.* 19$_{24}$; vgl. Ignat. *ep. ad Ephes.* 9$_{2}$; Ramsay a. a. O. 123 ff.) u. s. w. — Wie Artemis wird auch die ihr wesensverwandte Hekate oft mit barbarischen Göttinnen ausgeglichen, z. B. als *θεῶν μήτηρ* bezeichnet (Prokl. *h* 6$_{1}$; $_{13}$) oder zwischen zwei Löwen wie Kybele dargestellt (z. B. Mzz. von Philadelpheia, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 181); vgl. auch Kroll, *Orac. Chald.* 69 u. o. *[231$_{4}$; 804$_{8}$]*.

Gesetzen der Logik, sein Umfang, d. h. um so zahlreicher waren die Dämonen, die den Namen der Gottheit tragen konnten: Artemis, die universalste unter den Göttinnen der altboiotischen Kultur ist demnach auch die allgemeinste Bezeichnung der Sondergottheiten [1]). Es gibt wohl keinen weiblich gedachten Dämon, der nicht wenigstens an einigen Stellen den Namen Artemis geführt hätte. Aber ursprünglich ist diese Allgemeinheit der Göttin nicht. Das spätere Altertum hat unter dem Einfluss einer dünn gewordenen Philosophie in der ephesischen Artemis wie in der Göttermutter die grosse Naturgöttin, das Schaffensprinzip der Natur, gesehen; der boiotischen Periode lagen nach allem, was wir über sie wissen, solche Vorstellungen ganz fern. Nur dem Grade, nicht der Art nach unterscheidet sich in ihrer Universalität Artemis von den übrigen Göttern jener fernen Zeit: wie auf diese sind gewiss auch auf sie nach und nach verschiedenartige Vorstellungen übertragen. Wie dieser Prozess verlief, ist nun freilich vollkommen dunkel. Der Namen ist nicht mit Sicherheit zu deuten [2]). Der Stamm endigt gewöhnlich entweder auf die Media oder die Tenuis; vereinzelt wird der Namen jedoch auch nach Analogie der Vokalstämme dekliniert [3]). Letzteres ist wohl ohne Frage analogistische Heteroklisie; aber auch das Schwanken zwischen den beiden anderen Endungen, das sich noch bei mehreren Namen findet, erklärt sich am einfachsten dadurch, dass ein Übergang aus einer minder häufigen in eine

[1]) Daher hat Artemis so viele verschiedene Kultnamen, sie ist *πολυώνυμος* (Arstph. *Thesm.* 320; Orph. *h* 36_1; vgl. Kallim. *h* 3_7) oder *μεγαλώνυμος* (Orph. *h* 36_2). *Πολυώνυμος* heissen auch Hekate *[1289_2]*, Selene (Cavvadias, *Fouilles d'Épid.* I no. 65) und Mene (Londoner Zauberpap. 121_{623}), was offenbar von Artemis übernommen ist, bisweilen freilich auch andere Gottheiten, namentlich Isis (Lond. Zauberpap. 511; Kaibel *ep.* 1029_5; Robiou, *Mél.* Graux II 602_5), die auch *μυριώνυμος* (*CIG* 4713 [Aegypten]; 4986_5 [Nubien]; 5120_3 [desgl.]; vgl. Lechat-Radet, *Bull. corr. hell.* XII 1888 194) genannt wird und vielnamig schon in Hieroglyphentexten heisst (Brugsch, Rel. u. Myth. 645).

[2]) Von den zahlreichen antiken Deutungen (*EM* *Ἀρτ.* 150_{12} ff.) hat Pott, Etym. Forsch. II² 4 176; vgl. 448 die von *ἀερό-τεμις* (*ἀερο-τόμος*, d. i. *σελήνη*, s. z. B. *h. mag.* bei Abel, *Orph.* 293_{21}; Euseb. *praep. ev.* III 11_{21} Hein.; Io. Lyd. *mens.* 2_1 S. 13 B.; Macr. *S* VII 16_{27}; Sch. Υ 67 S. 533 a $_{13}$ Be.) gebilligt. Mehr Anklang fanden in neuerer Zeit die Ableitung von *ἀρτεμής*, von der aus die antiken Etymologen entweder auf die Bedeutung der 'unberührten' Jungfrau (Plat. *Krat.* 22 S. 406 b; Eust. *υ* 43 1732_{28} u. aa.) oder auf die der 'Heilerin' (Str. XIV 1_6 S. 635; Korn. 32 S. 193 Os.; Artemid. 1_{35} S. 132_{16} u. aa.) gelangten und die in dem letzteren Sinne von Fick, PN.² 439 gebilligt wird, und besonders die Verknüpfung des N.'s mit *ἄρταμος* 'Schlächter', die Robert bei Preller, Gr. Myth. I 296_2 und Bazin, *Rev. arch.* III VIII 1886² 260; v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 68; Studniczka, Kyr. 154_{77}; Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprachf. XXXIII 1895 466 ff. empfehlen und Wolters, *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 223 mit einer Abildung (sf. Vb.) begründen zu können glaubt, auf der einzelne Tierstücke um die Göttin herumliegen. Indessen darf die Form Artamis, die sich nur in einem Teil der dorischen und der ihm zunächst stehenden mittelgriechischen Dialekte findet und aus der die ionischen, lesbischen, thessalischen und süddorischen Formen mit *ε* kaum zu erklären sind, wenigstens nicht zum alleinigen Ausgangspunkt der Namendeutung gemacht werden. — Laistner, Räts. d. Sph. II 434 ff. sieht in dem N. eine Kurzform zu *ϝερμ-ῶπις* 'von wechselndem' (*vertere*) 'Antlitz'; er glaubt dadurch eine Verknüpfung mit *ϝορτυγίη* (= *vartaka*) und *ϝρ(ι)τό-μαρτις* zu finden. E. Hoffmann (zuletzt Rh. M. LII 1897 102) deutet *Ἄρτ-αμ-ις* als *alma mater*, Hanssen, *Am. Journ. phil.* XIII 1892 437 nimmt ursprünglichen Velarlaut an (*ἄρκος*, *Ἀρκαδία*), sodass eigentlich *Ἄρτεμις* neben *Ἄρκαμις* stehen müsste; an den Zusammenhang mit *ἄρκτος* (= *Ἄρκτ-εμις*) hatte schon Hartung, Rel. d. Gr. III 181 gedacht, der aber *ἄρκτος* zugleich zu *ἀρτεμής* stellt.

[3]) Z. B. in Argos *Ἀρτάμι* (Dat.), Lebas II 109 a; in Kreta *Ἀρτέμει* (Dat.), *Mus. Ital.* III 739.

gewöhnlichere Flexionsbildung stattfand. Später überwiegen die Formen auf *ιδ* entschieden, und deshalb ist vermutet worden, dass Artemis, wie Themis ursprünglich einen *τ*-Stamm hatte[1]); in einer sehr frühen Periode der Sprache scheint aber die Endung *ιτ* häufiger gewesen zu sein als später[2]); von hier aus lässt sich also der ursprüngliche Stammauslaut nicht feststellen, da nicht sicher ist, seit wann die Differenzierung der beiden Namensformen bestand. Der mittlere Vokal ist später allgemein *ε*, früher nicht selten *α*[3]): da die letzteren Formen sich vorzugsweise[4]) im mittleren Hellas[5]) und in der nördlichen Peloponnes[6]) finden, so könnte eine dialektische Verschiedenheit vorliegen, veranlasst vielleicht durch die Assimilation des *ε* an das vorhergehende betonte *α*[7]). Da indessen *Ἄρταμις* an *ἄρταμος* 'Schlächter' und umgekehrt auch *Ἄρτεμις* an *ἀρτεμής* 'gesund' einen passenden Anhalt hat, so ist wahrscheinlich die Differenzierung nicht durch einen lautphysiologischen Vorgang, sondern durch eine Volksetymologie verursacht worden, wobei wiederum zweifelhaft bleibt, welche Form ursprünglich ist. Vielleicht sind beide zugleich und mit Rücksicht auf einander entstanden: man mochte die Göttin, die die Krankheiten sowohl sendet[8]) wie heilt[9]), mit anklingenden Bezeichnungen 'Schlächterin' und 'Heilerin' nennen. Aber der Möglichkeiten sind hier gar viele; auch phry-

---

[1]) Z. B. von G. MEYER, Gr. Gr.[3] 272.

[2]) KRETSCHMER, Zs. f. vergl. Sprf. XXXIII 1895 468, der daneben aber auch die Angleichung eines ursprünglichen *δ* an das vorhergehende *τ* für möglich hält.

[3]) Vgl. die Zusammenstellungen bei MEISTER, Gr. Dial. I 45; G. MEYER, Gr. Gr.[3] 103; BRUGMANN, Gr. Gr.[3] 71 § 54, und bes. bei BUCK, *Amer. Journ. phil.* X 1889 463—466.

[4]) Vereinzelt jedoch auch sonst, z. B, in Kreta, BAUNACK, Inschr. v. Gort. 48.

[5]) Namentlich in Boiotien (MEISTER, Gr. Dial. I[1] 215), z. B. in Tanagra, *CIGS* I 546; 555; Askra, ebd. 1809; Thisbe, ebd. 2228_2; 3564 (?); 2232; Orchomenos, ebd. 3214; Chaironeia, ebd. 3385; 3386; 3391; 3407; 3410; 3411; Anthedon, ebd. 4176.

[6]) Z. B. in Phleius, GDI III 3171; in den korinthischen Niederlassungen Korkyra, ebd. 3211 (dagegen ebd. 3206_{63} u. ö. Mnt. *Ἀρτεμίτιος*) und Apollonia, ebd. 3221; Megara, ebd. 3026; Lusoi, Oesterr. Jahresh. IV 1901 83; Epidauros, GDI III 3338; vgl. 3335; Argos (LEBAS II 109a), ebenso in den argivischen (z. B. auf Rhodos und — wie aus dem Mt. Artamitios zu folgern — in Kos, Kalymna, Astypalaia) Kolonien. In der südlichen Peloponnes, insbes. in Sparta und seinen Kolonien herrscht dagegen mittleres *ε* vor, z. B. *CIG* 1416, und so ist bei Alkm. *fr.* 101a überliefert; Arstph. *Lys.* 1251 gibt den Dialekt ungenau wieder.

[7]) Aehnlich urteilt BUCK a. a. O. 466.

[8]) Ueber Krankheiten als Götter s. Plin. *n h* 2_{15} f. Da Artemis Krankheitsdämon war, so hatte man in Erythrai ihr Bild gefesselt, Polemon *FHG* III 146_{90}. Wahrscheinlich ist dies die Strophaia *[1296_1]*. Gefesselt war auch die Eurynome von Phigaleia, Paus. VIII 41_6, die wenigstens später auch als Artemis gefasst wurde. — Wie für Menschen ist Artemis Krankheitserregerin auch für Tiere, Kallim. *h* 3_{125}.

[9]) Art. Soteira (*AP* VI 267_1; Orph. *h* 36_{12}; vgl. *θεὰ ἐπήκοος Ἄρτεμις Αὐλὶς Σώτειρα* *IGSI* 963 [Rom] und im allgem. CLAUS 94) wird ausser an den o. *[125_{13} ff.; 139_8; 171_1; 207_6; 263_8]* genannten Kultstätten verehrt: in Athen (*ἐφ. ἀρχ.* 1893 59 f.), Daulis (GDI II 1528), auf der Halbinsel Magnesia (Inschr., Ath. Mitt. XIV 197_{26}), in Epidauros (CAVVADIAS, *Fouill.* I 110; 268a), Tegea (Inschr., *Journ. Hell. stud.* XV 1895 91); auf Anaphe (GDI III 3433; 3449 ff. [mit Ap. Pythios]; *bull. corr. hell.* I 1877 287), in Itanos (*Mus. Ital.* III 587), Lartos auf Rhodos (*ἱερὰ Σ. εὐήκοος φωσφόρος*, *IGI* I 914; vgl. 915a), Loryma (BENNDORF-NIEMANN, Reis. im südw. Kleinas. I 22), Ephesos (*IBrM* III CCCCLXXXIII $_3$; *κυρία Σώτειρα*, ebd. CLXXXVII $_3$), Antiocheia (in Pisidien? Inschr. von Magnesia 80_3), Ikonion (? *θεοὺς σωτῆρας τήν τε Ἀγγδιστιν καὶ τὴν μητέρα Βοηθηνὴν καὶ τὸν θεὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Ἄρτεμιν*, *CIG* III 3993), Zephyrion bei Abukir (Inschr., NÉROUTSOS-BEY, *L'anc. Alex.* 126), Syrakus (Mzz. seit IV. Jh., *Gr. coins Brit. Mus Sic.* 200_{426}; HEAD *h n* 156 ff., bes. 159), Akragas (HEAD *h n* 108), Akrai (? *IGSI* 205). Natürlich wurden der Σ. auch andere Rettungsthaten zugeschrieben als Heilungen. Vgl. ferner Art. *λυτηριάς* (Orph. *h* 36_6), *βοηθόος* (Kallim. *h* 3_{22} mit Rücksicht auf die Geburtshilfe), *βοηθός* (ebd. $_{153}$), Lysaia (Epidauros, CAVVADIAS, *Fouill.* I no. 57; 127),

gischer oder sonstiger barbarischer Ursprung[1]) sind bei diesem Namen nicht ausgeschlossen.

Aber wenn auch vielleicht nicht primär, so sind jene beiden Deutungen doch wertvoll als Zeugnis für die Auffassung, die in einer sehr frühen Zeit mit der Göttin verbunden wurde. Artemis wurde, vielleicht nie ausschliesslich, aber sie wurde jedenfalls in früher Zeit als Dämon, als Substanz einer Krankheit betrachtet. Wahrscheinlich war es ein bestimmtes Leiden, das man ihr zuschrieb, oder vielmehr ein bestimmtes, besonders hervortretendes Symptom: denn eine Einsicht in das Wesen und den Ursprung der Krankheit besass natürlich die ferne Zeit nicht, in der dieser Vorstellungskreis geprägt wurde. Wenn nicht alles täuscht, so wurden unter dem Namen Artemis alle diejenigen Krankheiten und — was die primitive Auffassung nicht scharf sondert — die Dämonen aller derjenigen Krankheiten zusammengefasst, die sich in Krämpfen, Zuckungen und Irrsinn äusserten. Solche Zustände treten z. B., wie die Alten richtig beobachteten, in den höchsten Stadien der Lepra ein[2]); und in der That heilt neben Zeus[3]) auch Artemis diese Krankheit. In der Beschreibung des Leidens der Proitiden, die durch Melampus' Kunst am Heiligtum der Artemis Hemera[4]) genesen[5]), sind bei Hesiodos[6]) zwar verschiedene Krank-

---

Lyaia (Heiligt. in Syrakus, gestiftet nach der Erlösung von einer Pest, Prob. *VE prooem.* S. 2_{26} K.; Diomed. *ars gr.* S. 486_{29} K.). Um Gesundheit wird Art. z. B. Orph. *h* 36_{15} angefleht; in der *Ilias* (*E* 447) pflegt Artemis mit Leto den verwundeten Aineias. Während nach der gewöhnlichen Sage Hippolytos durch Asklepios wieder lebendig wird (*Naupaktia EGF* S. 202 *fr.* 11; Ov. *M* 15_{533}; Hyg. *f.* 49 u. aa.), schreiben Myth. Vat. I 46 und II 128 das Wunder Artemis zu, und gegen diese Ueberlieferung protestiert vielleicht schon Hor. *c* 4_{25}. Aber möglicherweise ist dies nur die ungenaue Fassung einer anderen Ueberlieferung, nach der Artemis ihren Neffen um die Wiederbelebung ihres Lieblings bittet, Serv. V*A* 7_{761}; vgl. Hyg. *f.* 251.

[1]) Z. B. könnte man an *Ἀτραμύττιον* denken, in dessen Nähe Astyra, das berühmte Heiligtum der Artemis Astyrene (Str. XIII 1_{51}; $_{56}$ S. 606; 613; Mzz. von Antandros, Wroth, *Num. chron.* III xviii 1898 109_{32}; Head *h n* 447) lag. Auf einer epidaur. Inschrift (GDI III 3335) erscheint *Ἀρτάμυτι*, was sich nach Prellwitz ebd. S. 151 vielleicht durch den Einfluss des *μ* erklärt. — Enmann, Kypr. 9 zu 8_2 hatte mit *Ἀτραμύττιον* den N. *Ῥαδαμανθύς* verglichen; aber dass dieser einen ähnlich klingenden Laut hatte, folgt aus der Sage, dass die von Minos vertriebenen kretischen Rhadamanes nach Arabien auswandern (Nonn. 21 $_{305}$ f.), nicht, denn diese Ueberlieferung knüpft schwerlich an den Gleichklang von *Ῥαδαμᾶνες*-Hadramaut an. — Layard, *Rech. sur le culte de Vénus* 107, Claus 10 und viele andere erinnern bei dem N. Artemis an das persische Wort 'gross', das in mehreren EN. erscheint.

[2]) Ausführliche Nachweise bei Roscher, Abh. SGW XVII 1896 15_{37} des S.-A.

[3]) Vgl. Zeus Leukaios (von *λεύκη* 'Aussatz') in Lepreon (d. h. 'Stätte der Leprosen'; in Ephesos scheint freilich Lepria und *λεπρὴ ἀκτή* auf den Berg bezogen zu sein *[280]*), Paus. V 5_6.

[4]) Dies scheint die richtige Form des Gottesnamens; Hemerasia heissen die der Göttin gefeierten Spiele. Bei Paus. VIII 18_8 ist allerdings Hemerasia auch als N. der Göttin überliefert, doch vermuten Reichel u. Wilhelm, Oest. Jahresh. IV 1901 83, dass so zu lesen sei: . . . *τὴν Ἄρτεμιν ταύτην Ἡμέρ[αν] καλοῦσι [καὶ ἀγῶνα Ἡμεράσια ἄγουσιν] οἱ Κλειτόριοι.* — Ausser der Hemera hat Proitos nach Kallim. *h* 3_{234} zum Dank für die Heilung der Töchter auch der Artemis Koria ein Heiligtum gestiftet, das mit dem Tempel der Athena Koria bei Kleitor (Paus. VIII 21_4) gewiss identisch ist.

[5]) Seitdem o. *[171 f.; 181 f.]* über diesen Kult gehandelt ist, ist erstens bei Bakchyl. 10 $(11)_{93}$ eine abweichende Sagengestalt bekannt geworden, in der von Melampus nicht die Rede ist, vielmehr Artemis die Mädchen auf Proitos' Bitten heilt, und dann haben die Ausgrabungen in Lusoi (Reichel u. Wilhelm, Oest. Jahresh. IV 1901 1—89; vgl. auch Furtwängler, Sitz.ber. BaAW II iv 1899 566 ff.) ein sehr interessantes Bild dieser uralten Heilstätte gezeigt. Die Funde (ebd. 33) gehen bis in die geometrische Zeit zurück.

[6]) Hsd. *fr.* 52 ff.

heiten zusammengemengt, die Irrsinn[1]) und Krämpfe im Gefolge haben, unzweifelhaft aber auch Aussatz und Grind. Gegen die verschiedenen Formen der letzteren Krankheitserscheinung (Alopecia, Porrigo) wurde von den Ärzten des späteren Altertums Bärenfett angewendet[2]). Man hielt den Bären der Gottheit verwandt, die von dem Aussatz und dem Grind heilte, und gab daher wahrscheinlich der Artemis selbst Bärengestalt[3]); und weil diese Göttin, indem sie von den entstellenden Wirkungen dieser Krankheiten befreit, das Wunder der Verschönerung bewirkt[4]),

[1]) Auf Irrsinn geht der N. der Proitide Elege, der von *ἐλεγαίνω* nicht zu trennen ist. Den N. und folglich den Zug der Krankheit fand der argivische Dichter, der in Pheidons Zeit die Grundzüge des späteren Mythos von Melampus und Bias schuf, sicher in seiner westpeloponnesischen Quelle vor, die dem Bias Pe(i)ro, Neleus' T., zur Gattin gab; denn offenbar hat derselben Quelle ein ionischer Dichter den Mythos von Pe(i)ro oder Elege(i)is, der unzüchtigen T. des Koloniestifters Neleus (*EM* 152_{49} *ἀσελγαίνειν*; 327_{11} ff. *Ἐλεγεΐς*), nachgebildet. Mit Recht hat Usener, der (griech. Versbau 113_{7}) an den sich wahnsinnig stellenden Elegiendichter Solon und an den naxischen oder eretrischen Theokles, den Gründer von Katana (StB. *s v* 367_{14}) und andern sicilischen Städten (StB. *Χαλκίς* 684_{6}), den wahnsinnigen Dichter der ersten Elegie nach *EM ἐλεγαίνειν* 327_{9}, erinnert, mit dieser Elege, Elegeis den N. der Elegie verbunden. Dümmler, Philol. n. F. VII 1894 201—213 (kl. Schr. II 405—416), der das aufgenommen hat, kombiniert damit die alte, bei Semiten und Griechen nachweisbare Sitte, bei wichtigen Ermahnungen durch Verletzung des Anstands die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Theokles und Solon wollen Kolonien anlegen und Pe(i)ro Elegeis ist die T. des ionischen Kolonialgründers; Dümmler folgert daraus, dass die Elegie ursprünglich ein politisches Tendenzgedicht war, das bei wichtigen Gelegenheiten, wie bei der Frage der Aussendung von Kolonien, unter der Freiheit eines erheuchelten Wahnsinnes gesungen wurde. Dies scheint in der That eine Zeit lang Sitte gewesen zu sein; aber möglicherweise ist es nicht die älteste Bedeutung des 'Wahnsinnliedes'. Die Elegeïssage hat sich als die Umdeutung einer Legende herausgestellt, in der die Heroine von wirklichem Wahnsinn oder perversem Geschlechtstrieb geheilt wurde: wenn also Elegeïs, Elege — was freilich nicht ganz sicher ist — nicht bloss etymologisch, sondern auch in der Legende mit der Erfindung der Elegie zusammenhingen, so war diese letztere ursprünglich ein Zauberlied gegen krankhaften Geschlechtstrieb, gegen den erotischen Wahnsinn. Es würde sich daraus zugleich erklären, dass die Elegie später das Liebeslied, insbesondere die Liebesklage ward, und die etymologisch wahrscheinlich falsche (Solmsen, Zs. f. vergl. Sprf. XXXV 1899 473) Verbindung von *Ἐλεγηΐς* und *ἀσελγαίνειν* (*EM s v* 152_{49}) würde dann sachlich berechtigt sein.

[2]) Plin. *n h* 8_{127}; 21_{135}; 24_{13}; 28_{163}; 29_{108}; 32_{119}.

[3]) Ausser der Sage von Kallisto, die in zwei vereinzelten Fassungen (a) Eur. *Hel.* 380; b) Weil, Num. Zs. IX 1882 34_{3}; vgl. auch Sch. Arat. S. 182 M., wo Kallisto von dem eignen S. getötet werden soll) nicht als Bärin endet, und der *ἀρκτεία* der attischen Mädchen (Pfuhl, *Pomp. sacr.* 82 u. o. *[43 f.; 943 zu 942₈]*), die auf eine *λοιμώδης νόσος* (Sch. Arstph. *Lys.* 645; andere nannten einen *λιμός* oder erzählten von einer der Art. heiligen Bärin, die ein Athener getötet, weil sie seiner Schwester die Augen ausgekratzt hatte) zurückgeführt wurde und wahrscheinlich eine Schutzimpfung gegen gewisse Krankheiten bezweckte, scheint eine Spur dieser alten Beziehung sich darin erhalten zu haben, dass Artemis in Patrai neben Wildschweinen, Hirschen, *δορκάδες* und jungen Wölfen auch junge Bären geopfert wurden, Paus. VII 18_{2}. Nach Sch. Arstph. *Lys.* 645; *EM* 748_{2} *s v* *Ταυροπόλος* wird statt Iphigeneias eine Bärin geschlachtet; die der Artemis angeähnelte Heroine Atalante sollte von einer Bärin genährt sein, Apd. 3_{105}; Ail. *v h* 13_{1}. Vgl. über das Verhältnis der Art. zum Bären Claus S. 76. Wie fast alle Beziehungen der altboiotischen Artemis findet sich auch diese bei Kybele wieder *[318_{4}; 943 zu 942_{8}]*.

[4]) Dieser Zug ist von Artemis' Hypostase Helena bezeugt, welche ein täglich in ihr Heiligtum zu Therapne gebrachtes hässliches Mädchen schön macht, Hdt. 6_{61}. Von Artemis selbst ist eine so deutliche Legende nicht überliefert, aber sie verleiht den Pandareostöchtern *μῆκος* (*v* 71), Jünglinge, die in Artemis' Bett schlafen, erwecken Liebe *[731_{2}]*; die Göttin heisst — was allerdings auch anders gedeutet werden kann — *Ὡραία*, (*CIA* II S. 351 no. 1571 c) und *Ἰμβρασίη* (Kallim. *h* 3_{228}), letzteres allerdings zunächst in lokalem Sinn, aber doch vielleicht zugleich, weil sie wie ihr mutmasslicher Kultgenosse *Ἴμβρασος [290; vgl. § 299]* als liebeerweckend galt; eine Artemis heisst im Götterkatalog (Cic. *d n* III 23_{58}) M. des geflügelten Eros, wie sich die Göttin auch in anderer Beziehung mit

nannte man sie Kalliste[1]) oder Kallisto[2]). Aber nicht bloss als Helferin gegen die Krankheit erscheint die Göttin; sie war ursprünglich, wie bemerkt, auch die Krankheit selbst. Ihr sicher zu erschliessender Kultnamen Meleagros 'Jägerin der Glieder'[3]) weist auf den Aussatz, bei dem die einzelnen Glieder schwinden. — Die zweite Krankheitsgruppe, die als durch Artemis verursacht betrachtet wurde, wird durch die Frauenleiden gebildet; diese Seite tritt später so sehr hervor, dass die Göttin oft als Töterin der Weiber bezeichnet wird[4]), obgleich sie im Mythos ebenso oft Männer[5]) als Frauen[6]) tötet. Auch ist später vergessen, dass Artemis der Dämon der mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden Krankheiten ist; das Epos scheint Artemis als Urheberin des Todes meist da anzunehmen, wo plötzlicher[7]), leichter[8]) Tod eingetreten ist; doch wird

---

Aphrodite berührt (Homolle, *Antiqu. Dian. simul.* 54). Vielleicht knüpft es an diese Seite ihres Wesens an, dass Artemis — wie die meisten griechischen Göttinnen — kinderlieb (*Φιλομεῖραξ*, Elis, Paus. VI 23_{8}) und Pflegerin der Jugend genannt wird. Als solche heisst sie *Παιδοτρόφος* (in Korone mit Asklepios und Dionysos, Paus. IV 34_{6}), *Κουροτρόφος* (Orph. *h* 36_{8}; vgl. Sch. *υ* 71; Diod. 5_{73} *Ἄρτεμιν δέ φασιν εὑρεῖν τὴν τῶν νηπίων παιδίων θεραπείαν καὶ τροφάς τινας ἁρμοζούσας τῇ φύσει τῶν βρεφῶν· ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ Κουροτρόφον αὐτὴν ὀνομάζεσθαι*); manche fassen die *Κουροτρόφος* in dem Heroldsruf bei Arstph. *θεσμ.* 295 als Artemis; Claus 72, Wide, Lak. Kulte 124 u. aa. deuten die spartanische A. *Κορυθαλία* (Polemon *FHG* III 142_{86}; vgl. Hsch. *κορυθαλίστριαι; κυριττοί; Κορυθαλία*), der das Ammenfest *τιθηνίδια* gefeiert wird (s. Panofka, Antikenschau zur Anreg. erfolgreich. Museumsbes. S. 23; vgl. *[840_{5}]*), die aber Stark, Sitz.ber. SGW 1856 71 zu *κόρυδος*, Preller-Robert I⁴ 307_{2} zu *κόρυς*, andere zu *κορυθάλη* (*ἡ πρὸ τῶν θυρῶν τιθεμένη δάφνη*, *EM* 531_{53}; vgl. Eust. *τ* 86 1856_{33}) stellen, als *Κορϝο-θαλία*, d. i. *Κουροτρόφος*. Nach einer unwahrscheinlichen Vermutung von Maass, Herm. XXV 1890 405 ist die knidische *Ἰακυνθοτρόφος* (Newton, *Discov. of Halik.* II S. 461 xc $_{28}$; xciii $_{52}$ [13]) eine *Κουροτρόφος*. — Am Tage Kureotis im Monat Pyanepsion wurden die Haare der Kinder Artemis geweiht, Hsch. *Κουρεῶτις*; vgl. Samter, Familienfeste 72. Die bildende Kunst hat bisweilen Artemis mit einem Kind auf dem Arm dargestellt.

1) Ueber Thera vgl. o. *[246_{8} ff.]*. *Καλλίστη* heisst Art. bei Eur. *Hippol.* 70; *AP* VI 286_{5}; *καλή* bei Aisch. *Ag.* 140; Arstph. *βάτρ.* 1359; *καλὸν θάλος αἰὲν ἐοῦσα* bei Orph. *h* 36_{11}. Die arkadischen Mzz. mit der Leg. *Καλλιστάταν* bezieht Weil, Num. Zs. IX 1882 258 f. auf das Heiligtum der Artemis Kallista; nach Usener, Göttern. 54 ist die 'Schöne', nach welcher der *Καλῆς δρόμος* bei Megara heisst, nicht Ino (Plut. *symp.* V 3_{1}), sondern Artemis.

2) S. o. *[194]*.

3) S. o. *[349_{2}]*. Ueber den Schwund des *σ* der *Σ*-stämme vor der Kompositionsfuge s. Schulze, Zs. f. vgl. Sprf. XXIX 1888 259.

4) Vgl. *Φ* 483; wie es scheint, hat Paus. IV 30_{5} diesen V. im Auge, wenn er der *Ilias* folgend Art. *γυναικῶν ὠδῖσιν φοβεράν* nennt. Vgl. das Skol. bei Athen. XV 50 S. 694 d *Ἄρτεμιν, ἃ γυναικῶν μέγ' ἔχει κράτος*. Penelope wünscht (*σ* 202; *υ* 61), durch Artemis getötet zu werden. Vgl. Macr. *S* I 17_{11} *feminas certis adflictas morbis σεληνοβλήτους et Ἀρτεμιδοβλήτους vocant.*

5) Z. B. den Adonis, Apd. 3_{183}, Buphagos (Sage von der Pholoe *[o. 201_{8}]*), Kenchrias *[132_{5}]*, Leimon (Paus. VIII 53_{3}), Orion *[953_{8}]*. *Τιτυοκτόνος* nennt Kallim. *h* 3_{110} die Göttin. Nicht durch Artemis selbst, aber doch durch ihre List fallen die Aloaden *[70_{4} f.]*. Bei Eur. *Phoin.* 150 wird dem feindlichen Parthenopaios gewünscht *ἀλλά νιν ἁ κατ' ὄρη μετὰ ματέρος Ἄρτεμις ἱεμένα τόξοις δαμάσασ' ὀλέσειεν*, und Hippolytos sagt (Eur. *Hipp.* 1445) die *τοξόδαμνος* Artemis töte ihn. An einen Mann wird auch Hipponax' (*fr.* 31) Fluch *ἀπό σ' ὀλέσειεν Ἄρτεμις σὲ δὲ κὠπόλλων* gerichtet sein.

6) Z. B. Ariadne (*λ* 324; Pherek. *FHG* I 97_{106}; vgl. o. *[244_{10}]*), Kallisto *[194]*, Koronis (im Auftrag Apollons, *Eoie*) mit andern Thessalerinnen (Pherek. *FHG* I 71_{8}), Maira *[93_{5}]*, Philonis (Ov. *M* 11_{324}; Hyg. *f.* 200), die T. des Bellerophon Laodameia (? *Z* 205; vgl. Eust.), die Amme des Eumaios (*ο* 478), die Niobiden (*Ω* 606), Andromaches M. (*I* 428). Eine Frau mit einem Kind auf dem Arm verfolgt Art. auf dem rf. Vb. *Él. cér.* II xc; über Echemeia s. o. *[933_{9}; 948_{4}]*.

7) Das haben auch die antiken Homererklärer angenommen; vgl. z. B. Eust. *Z* 205 637_{15} *τῇ Ἀρτέμιδι τουτέστι τῇ σελήνῃ τοὺς αἰφνιδίους θανάτους τῶν γυναικῶν ἀνατίθησιν ἡ Ἑλλήνων δόξα.*

8) Namentlich in der *Odyssee* herrscht diese Anschauung vor, z. B. *ε* 124; *σ* 202. Auf Syrie tötet die Altersschwachen *Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξὺν οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν*, und die

noch im Mythos unter den von Artemis verursachten Leiden das Kindbettfieber am meisten hervorgehoben. Aber auch hier bestätigt sich, dass Artemis das Übel, dessen Urheberin sie ist, auch zu heilen vermag. Sie ist Göttin der Entbindung[1]): gleich nach ihrer Geburt sollte sie der Mutter beigestanden haben[2]), als sie Apollon gebar; als Lysizonos[3]), Soodina[4]), Loch(e)ia[5]), Eileithyia[6]) wird sie verehrt. Kaum eine andere Seite der Göttin tritt später im praktischen Kult so hervor wie diese[7]). Ohne Frage

---

vor Sehnsucht nach Odysseus verstorbene Antikleia antwortet diesem in der Unterwelt auf die Frage, ob langwierige Krankheit oder *Ἄρτεμις ἰοχέαιρα* sie hingestreckt (λ 172), nicht Artemis habe sie mit ihren milden Geschossen getroffen (λ 198 f.). Vgl. auch Claus 22.

[1]) S. z. B. Aisch. *hik.* 676 *Ἄρτεμιν δ' Ἑκάταν γυναικῶν λόχους ἐφορεύειν*; Kallim. *h* 3_{21} *ὀξείῃσιν ὑπ' ὠδίνεσσι γυναῖκες | τειρόμεναι καλέουσι βοηθόον*; vgl. ebd. $_{127}$; 4_{257}; *ep.* 54 (53 v. Wil.); Orph. *h* 36_{3} ff.; *AP* VI 59_{2}; 242_{2}; Nonn. *D* 48_{838}; Cat. 34_{13}; Hor. *carm. saec.* 13; myth. Vat. I 37 (III 8_{3}; Sch. Stat. *Ach.* 2_{206}), wo sie der Iuno (Luna) und Proserpina gleichgestellt wird. Dreimal wird nach Hor. *c* III 22_{3} Artemis bei Entbindungen angerufen. Ihr N. *Οὖπις* *[45_{11}; 156_{7}; 241_{9}]*, dem der N. ihres V.'s Upis, des Gemahls der Glauke (Cic. *d n* III 23_{58}), nachgebildet ist, wird von *EM s v [641_{54}] παρὰ τὸ ὀπίζεσθαι τὰς τικτούσας αὐτήν* abgeleitet; und ähnlich nimmt Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1347_{40} ein Paar von Geburtsgöttinnen Euopis und *Loxopis (Kurzf. *Λοξώ*) an; andere (z. B. Müller, Dor. I 369) finden aber in dem N. die 'beständige Aufsicht und Wacht der Gottheit über das menschliche Thun' ausgedrückt. Ich halte mit Claus 13 die Etymologie für dunkel; der Zusammenhang mit *ὀπ-* 'sehen' ist unwahrscheinlich, doch hat man früh *Οὖπις εὐῶπις* verbunden. Kallim. *h* 3_{204} *Οὖπι ἄνασσ' εὐῶπι* und Soph. *OT* 187 *εὐῶπα πέμψον ἀλκάν* (Claus 66) spielen auf dieselbe alte Formel an. Aus Hsch. **ὠπωτῆρε* (= *Ὠπισώτειρα*?) und *Ὦπι ἄνασσα* scheint sich zu ergeben, dass *Ὦπις*, *Οὖπις* in Beziehung zu dem Sühnefeuer stand, das man (bei Epidemien?) vor dem Haus entzündete *[893 zu 892_{4}; 1290_{1}]* und bei dem man Hekate zitierte. Verhältnismässig am wahrscheinlichsten ist m. E. der Zusammenhang mit *ὀπός* 'Zaubersaft'; vielleicht gehört dahin Hekate *δαρδανία* (zur Etymologie s. o. *[231_{2}]*), *Πανοπαία* (Paris. Zauberbuch $_{2912}$; $_{2965}$). Die Epiklesis *χρυσηλάκατος* (*Π* 183; *Υ* 70; *δ* 122; Hom. *h* 4_{16}; $_{118}$; 27_{1}) deutet Claus 84 (der S. 105 den Rocken der Holda und Berhta vergleicht) als *dea filum vitae trahens et insecans* (vgl. o. *[880_{4}; $_{7}$]*); ist das richtig, so liegt der umgekehrte Begriffswandel vor wie bei Isyllos 4 (GDI III 3342_{60}, der *Λάχεσις μαῖ' ἀγανά* nennt. — In Gestalt einer Gebärenden scheint Artem., wahrscheinlich als Helferin der Kreissenden, auf einem altboiotischen Vb. (Wolters *ἐφ. ἀρχ.* III 1892 225 ff.) dargestellt zu sein, wie ihr zwei Hebammen den Bauch streichen. Vgl. über Artemis als Göttin der Entbindung Roscher, Iuno Hera 50 ff.; Claus 66.

[2]) S. z. B. Apd. 1_{21}; Liban. 5 (I S. 226 R.); myth. Vat. II 17; III 8_{3}; Sch. Stat. *Ach.* 2_{206}. Artemis selbst ist ohne Schmerzen geboren, Kallim. *h* 3_{25}.

[3]) Orph. *h* 36_{5}.

[4]) Chaironeia, *CIGS* 3407. Vgl. Maass, *Suppl.* XIX_{2}.

[5]) Eur. *hik.* 958; *IT* 1071; Orph. *h* 36_{3}; Artemid. II 35 S. 132_{18} H.; Plut. *qu. conv.* III 10_{3} (Volkmann, Plut. II 249); Arstd. I S. 9 Ddf.; Porph. bei Euseb. *pr. ev.* III 11_{21} Hein.; Studemund, *An. var.* I 270; 278; 283 u. s. w. Im Kult erscheint Art. *Λοχεέα* in Halos in Phthiotis (? *bull. corr. hell.* XV 1891 566; GDI II 1473) und *Λοχία* in Pergamon (Inschr. v. P. I 311_{1}; vgl. Dittenberger, *Syll.* II no. 879_{33}). Verwandt ist die spartanische *Λεχώ* *IGA* 52. — Art. *εὔλοχος*, Eur. *Hipp.* 165; *ὠκυλόχεια*, Orph. *h* 36_{8}. Ueb. Art. Iphigeneia (nach Claus 69 *quae vi in pariendo insignis est*) s. o. *[222_{3}; 616_{9}; 1143_{1}]*.

[6]) Die Gleichsetzung der Artemis und Eileithyia erscheint im Kult besonders in Boiotien (in Thisbe, *CIGS* I 2228_{3}, Orchomenos, ebd. 3214, Anthedon, ebd. 3176, Chaironeia, ebd. 3385 f.; 3410; Thespiai, ebd. 1871 f.; Tanagra, ebd. 555, über Lebadeia s. o. *[1088_{2}]*), vielleicht in unmittelbarem Anschluss an den Gebrauch der altboiotischen Kultur; sehr häufig ist Artemis Eileithyia in der späteren Litteratur, vgl. z. B. Hor. *carm. saec.* 13 ff.; Orph. *h* 2_{12}; Plin. *n h* 25_{73}; Korn. 34 S. 210 Os.; Plut. *qu. conv.* III 10_{3}; *Daid.* bei Porph. *pr. ev.* III 1_{7} H.; *AP* VI 270_{3}(?); Liban. 5 I S. 232_{7} R.; Nonn. *D* 41_{414}. Wie Eileithyia (*Λ* 270; Maneth. 6 $[3]_{733}$) heisst Artemis *μογοστόκος* (Theokr. 27_{29}); wie Eileithyia bei Olen (Paus. IX 27_{2}) wird im Götterkatalog Cic. *d n* III 23_{58} Artemis (die T. des Zeus und der Persephone) M. des Eros genannt. Gleich Artemis *[1284_{1}; 1298_{1}]* führt auch Eileithyia Pfeile (Theokr. 27_{33}; vgl. o. *[861_{8}]*) und *[859_{3}]* Fackeln. Vgl. Claus 67 ff.

[7]) Vgl. z. B. Liban. 5 I S. 232_{18}; *Ἀθηναῖοι ... ἐν ἑτέρῳ δέ γε μηνί, μουνυχιῶν*

geht diese Funktion, die zu dem mädchenhaften Charakter der Göttin in der Religion der Kunst in einem gewissen, vom späteren Altertum selbst empfundenen[1]) Widerspruch steht, in ihren Anfängen in die boiotisch-euboiische Zeit zurück; ausbilden freilich konnte sie sich erst, als der vorherrschende kakodämonische Charakter der damaligen Religion wenigstens teilweise bereits wieder überwunden war. Wie den Frauen, so hilft die Göttin auch den Mädchen, wie wir dies bereits von der Hysterie gesehen haben; wahrscheinlich galt sie als von ihr verursacht wie die Lepra und das Kindbettfieber. — Nun sind zwar Delirien, Krämpfe oder psychische Störungen, d. h. die Erscheinungen, die wir als die charakteristischen Symptome der auf Artemis zurückgeführten Krankheiten kennen gelernt haben, nicht in allen Stadien der genannten Krankheiten und häufig überhaupt nicht zu beobachten; und noch weniger scheint es zu der ursprünglichen Bedeutung der Göttin zu stimmen, dass sie in Sparta als Chelytis[2]), d. h. als Göttin des Hustens, und als Podagra[3]) angerufen wurde; denn wenngleich bei der Gelenkkrankheit, die wenigstens später mit diesem Namen bezeichnet wurde, unfreiwillige Zuckungen häufig vorkommen, so erscheinen diese uns doch ebensowenig als charakteristische Symptome wie der Hustenkrampf bei den Erkrankungen der Atmungsorgane. Aber die Griechen der boiotischen Periode, welche die Krankheiten von Dämonen herleiteten, die sich des Menschen bemächtigen, mussten anders urteilen; ihnen waren diese ungewollten Zuckungen Bewegungen, in denen sich der Dämon äusserte, der wenn auch nicht notwendige, so doch entscheidende Beweis dafür, dass jene Erscheinung vorliege, die man, wenn auch wohl nie allgemein, der Artemis zuschrieb. Jedenfalls galt die Göttin in vielen Mythen als Erregerin und als Heilerin psychischer und nervöser Erkrankungen[4]); und da geistige Störungen auch auf die grosse Götter-

---

οἶμαι, καὶ τὰς παρθένους αὐτῇ <*Dianae*> *πρὸ γάμων ὑπάγουσιν, ὅπως προτεθεραπευμένης Ἀρτέμιδος οὕτως ἐπὶ τὰ Ἀφροδίτης ἴωσι.* Nach Eur. *IT* 1430 werden der Iphigeneia in Brauron die Kleider der verstorbenen Wöchnerinnen geweiht. Aber auch die der genesenen Wöchnerinnen (*AP* VI 270 ff.) und ebenso der von Krankheit geheilten Jungfrauen (Hippokr. *παρθ.* II S. 528 Kühn) werden in Artemisheiligtümern gestiftet. Mit diesem Gebrauch, der ursprünglich wahrscheinlich bezweckte, die in den Gewändern zurückgebliebene dämonische Substanz unschädlich zu machen *[751_1]*, entwickelte sich der Kult der Artemis Chitone (Mommsen, Feste d. St. Athen 460_4), Chitonea (Syrakus, *Epich. fr.* 127 K. *[o. 369_2]* oder *Κιθωνέα*, Hsch. *s. v.* Vgl. u. *[1303_7]*. Vielleicht als Helferin bei der Geburt erhält Artemis Opfer vor der Hochzeit (Eur. *IA* 1113; Poll. 3_{38}). Im ephesischen Artemistempel scheinen feierliche Hochzeiten geschlossen zu sein: hier wollte nach *vita Aberc. Acta Sanct.* LVII 504 C [22. Okt.] Antoninus *ὑπὸ μάρτυρι τῇ θεῷ* dem Lucius seine T. Lucilla übergeben.

[1]) Z. B. Orph. *h* 36_4.

[2]) Klem. *protr.* 2_{38} S. 33 Po. (*Χελύτις*); Studemund, *An. v.* I 270; 278; 283 (*Χελύτις*). Neuere haben die überlieferte Bedeutung für unmöglich gehalten: Welcker, Götterl. I 586, denkt an *χέλυς* 'Laute', Maass bei S. Wide, Lak. Kulte 130_1 will die Chelytis als Erdgöttin fassen.

[3]) Klem. *protr.* 2_{38} S. 32 Po. nach Sosib. *FHG* II 628_{14}.

[4]) Sie heilt den wahnsinnigen Orestes zu Oresteion (Pherek. *FHG* I 94_{97}; vgl. o. *[766_5]*) und die Proitiden, von denen Iphianassa (Melampus' Gem., Apd. 1_{29}; Iphianeira, Megapenthes' T. nennt Diod. 4_{68} die Gattin des Sehers) an Iphigeneia, Iphis *[616 f.]*, Hypostasen der Artemis, erinnert. Ebenso ist aber auch sie (und Hekate, Eur. *Hipp.* 142; vgl. *Hel.* 570) Erregerin des Wahnsinns, sie selbst heisst *φίλοιστρος* (Orph. *h* 36_5); als Aias rast, vermutet der Chor, Art. habe ihn verblendet (Soph. *Ai.* 172); die kolchische Art. heisst (Orph. *A* 910) *λύσσαν ἐπιπνείουσα πυριγλήνοις σκυλάκεσσι.* In Wahnsinn versetzt die Göttin den Astrabakos, und Alopekos *[o. 161_{14} ff.; 766_5]* und den Jäger

mutter[1]) zurückgeführt werden, gehört diese Eigenschaft, die der Göttin bis ins Mittelalter hinein zugeschrieben wurde[2]), sicherlich zu den ältesten, die der Artemis beigelegt wurden; sehr wahrscheinlich hat von hier die Vorstellung der Göttin als Krankheitserregerin begonnen, indem man die andern Krankheitserscheinungen, den Ausschlag, den Haarschwund, das Zurücktreten der Katamenia u. s. w. als Nebenerscheinungen der Besessenheit betrachtete. Eine feste Grenze der auf Artemis zurückgeführten Krankheiten lässt sich unter diesen Umständen nicht aufstellen; indem man die bei einer dieser Krankheiten vermeintlich bewährten Heilmethoden oder Zaubereien bei anderen Krankheiten anwendete, wurde natürlich auch die angebliche Ursache übertragen. So scheinen namentlich die durch den Biss von Tieren entstandenen Leiden bisweilen auf Artemis zurückgeführt worden zu sein: sie macht den Stier, der Hippolytos' Tod verursacht hat[3]), und in der Aktaionsage (S. 968) die Hunde toll und heilt als Rhok(k)aia[4]) die von tollen Hunden Gebissenen[5]). Auch in den Schlangen hat man wahrscheinlich hin und wieder den Dämon verkörpert gesehen, der die genannten Leiden verursachen konnte: das beliebteste Gegengift gegen Schlangenbiss[6]), Fenchel, hat einer berühmten Artemiskultstätte den Namen gegeben[7]), und nach einer Hypostase der Göttin, Helena[8]), heisst ein anderes Mittel, das den von einer Schlange Gebissenen gereicht wurde. Umgekehrt bereitete man aus Schlangenhäuten Arzneien gegen Epilepsie[9]) und andere Krämpfe[10]), offenbar weil man in den Schlangen einen verwandten Dämon verkörpert wähnte[11]).

Dass alle bisher genannten Krankheiten derselben Ursache zugeschrieben wurden, wird auch dadurch sehr wahrscheinlich gemacht, dass die antike Medizin, die sich auch hier als Erbin der alten Zauberei zu erkennen gibt, gegen alle grossenteils dieselben Heilmittel verordnete. Teile des Hippokampos oder der Hippokampe wurden gegen kaltes Fieber[12]),

---

Broteas, der sich in der Verzweiflung ins Feuer wirft (Apd. *ep.* 2_2). Weil die Biene als Wahnsinn erregend galt *[475; 802 zu 801_8]*, wird Artemis als Biene vorgestellt *[909_7]*. — Wahrscheinlich als Beruhigerin der vom Krampf Befallenen heisst Artemis in Lusoi Hemera *[1269_4]*, und in demselben Sinn scheint einer archaischen Statue dieser Göttin (Arch. Ztg. XXXIX 1881 T. II_2; Furtwängler, Sitz.ber. BaAW 1899² 575) der Mohnkopf in die Hand gegeben zu sein.

1) S. o. *[849_4]*.

2) Sie verschmolz hier nach Grimm, DM II² 1114 mit dem Meridianus daemon *[759_1]*, mit Holda und Berhta.

3) Istr. *FHG* I 119_8 leitet davon den N. Tauropolos ab.

4) Studemund, *An. v.* I 270.

5) Ail. *n a* 14_{20}; vgl. 12_{22}. Zaubereien gegen Hundewut scheint man in der chironischen Höhle, deren Ueberlieferung durch Aktaion in einer gewissen Beziehung auch zu dem Artemiskreis steht, geübt zu haben, s. o. *[111_{10}]*.

6) Hippomarathus, Plin. *n h* 20_{256} ff.

7) S. o. *[44_9 ff.]*.

8) Plin. *n h* 21_{159}; vgl. Nik. *Ther.* 309; Sch.; vgl. o. *[698_1]*.

9) Plin. *n h* 30_{92}.

10) Plin. *n h* 30_{110}.

11) Wie Artemis die Leiden zugleich sendet und heilt, so ist die Heilmethode in diesem ganzen Zauber homöopathisch. Fenchel hilft gegen Schlangenbiss *[A. 6]*, weil die Schlangen Fenchel fressen (Plin. *n h* 19_{173}), wer eine Viperleber verschluckt hat, wird nie von einer Schlange gebissen, die gefährlichsten Schlangenbisse heilen, wenn man auf die Wunde die Eingeweide der Schlange legt (ebd. 29_{71}; vgl. auch $_{120}$). Die Ophiogeneis, die nach dem N. ihren Ursprung auf eine Schlange zurückgeführt zu haben scheinen, sind Zauberer bei Heilungen von Schlangenbissen (Krates bei Plin. *n h* 7_{13}). So erklärt sich auch, dass bei der Heilung des Bisses wütender Hunde die Schlange wichtig ist.

12) Plin. *n h* 32_{113}.

gegen Lepra[1]) und gegen Hundswut[2]) angewendet. Wie es scheint, bezeichnete der Namen später einen wirklich vorkommenden Fisch, da aber Kampe die Bezeichnung des Ungeheuers ist, das die Titanen in Tartaros bewacht[3]), und da Hippokampe zugleich die aus Pferde und Fisch zusammengesetzten Missgestalten genannt werden[4]), die die spätere griechische Kunst Poseidon und andern Seegöttern zu Attributen gibt[5]), so hat das Wort vielleicht ursprünglich ein fabelhaftes Untier bezeichnet, auf das die Quacksalber ein von ihnen vertriebenes Geheimmittel zurückführten. Genoss man einen Hippokamposbauch, so verursachte dies krampfartigen Husten und Wahnsinn[6]). Man glaubte offenbar das Tier erfüllt mit dem Krankheitsstoff, den man häufig Artemis nannte, und wendete in einer Art von homöopathischem Verfahren Teile des Tieres eben gegen die Krankheit an, die in ihm ihren Sitz haben sollte. Dasselbe gilt vom Nieswurz. Helleborum nigrum, das in der Sage eines Artemisheiligtums die Proitiden vom Wahnsinn und von der Lepra heilt (S. 181), sollte nach der späteren Medizin gegen Geisteskrankheiten und Podagra[7]), Helleborum album gegen Epilepsie, Melancholie, Wahnsinn, Starrkrampf, Podagra, Husten und Lepra[8]) helfen; wie aber die Göttin die von ihr erregten Krankheiten heilt, ruft der Nieswurz Krämpfe bei gesunden Menschen hervor: wahrscheinlich stellte sich die primitive Medizin oder Zauberei jener fernen Zeit die Heilwirkung als eine Art Impfung (S. 887) vor: die dämonische Substanz, die sich in den Zuckungen des von ihr besessenen Körpers äussert und die dem Nieswurz die Heilkraft verleiht, ist nach der Anschauung, die wir hier verfolgen, Artemis[9]). Dieselbe dämonische Substanz glaubte man aber auch in Ziegen wirksam. Ziegen sollten einen Hirten Melampus auf die Heilkraft des Nieswurzes aufmerksam gemacht haben[10]); die Sage ist schwerlich bloss daraus erschlossen, dass Melampus einen berühmten Kult in dem megarischen Bergstädtchen Aigosthena hatte[11]), sie knüpft vielmehr wahrscheinlich daran an, dass nach dem Glauben der Alten die Ziegen an beständigem Fieber leiden[12]). Dass die Ziege[13]) das beliebte Opfertier der Artemis geworden ist, hängt, abgesehen

---

[1]) *lepras tollit ... hippocampi aut delphini cinis ex aqua inlitus,* Plin. *n h* 32_{83}.

[2]) Ail. *v h* 14_{20}.

[3]) Apd. 1_6. Im Sinne von *κῆτος* gebraucht Epich. *fr.* 194 K. das Wort.

[4]) Eratosth. (Str. VIII 7_2 385) sah in Aigai eine Erzstatue des Poseidon mit einem Hippok. in der Hand, in dem Gemälde des Philostr. 1_8 ziehen Hippokampe seinen Wagen, Skopas (Plin. *n h* 36_{26}) stellte Nereiden auf Hippokampen dar. Hippokampenähnlich ist Triton auf dem pergamenischen Altar gebildet. Epich. (*fr.* 115 K.) erwähnt *τοῦ Ποτειδᾶνος ... χρηστὸν υἱὸν ἱπποκάμπιον.*

[5]) S. o. *[1145_2].*

[6]) Ail. *n a* 14_{20}.

[7]) Plin. *n h* 25_{54}.

[8]) Plin. *n h* 25_{60}.

[9]) Allerdings wird Helleborus auch im Kultus anderer Götter zum Heilzauber verwendet *[889_5]*; aber auf Artemis weisen nicht allein die Sage von Lusoi, sondern auch in dem durch seinen Helleborus berühmten Antikyra *[181_{18}]* scheint Artemis Hauptgöttin gewesen zu sein: es kommt hier nicht das Heiligtum der Artemis Dikty(n)na, deren Priesterin auf der Inschr. Ath. Mitt. IV 1879 161a (vgl. *CIGS* II 5; ohne Kultn. auch 4) genannt wird und das nach Paus. X 36_5 auf der Grenze von Ambrysos lag, sondern eine Kultstätte bei Antikyra selbst (Stat. des Praxiteles, Paus. X 37_1) in Betracht, die Lolling, Ath. Mitt. XIV 1889 229—232 beschrieben hat; vgl. die Mz. bei Overbeck, Plast. I⁴ 45 Fig. 147.

[10]) Plin. 25_{47}.

[11]) Paus. I 44_5; Inschr. s. *CIGS* I 207 ff.

[12]) S. o. *[849_3 f.].*

[13]) S. o. *[823_1].* Artemis wurde vielleicht einst selbst in Ziegengestalt (*Αἰγιναία* in Sparta, Paus. III 14_2) vorgestellt, wie anscheinend auch die ihr nahestehende Pene-

von der Bedeutung der Ziege für den Regenzauber (o. S. 822 f. und u. S. 1287), doch wohl auch mit der Heilkraft zusammen, die man diesem Tier gegenüber den von den Göttern verursachten und geheilten Krankheiten zuschrieb. Denn wenigstens einige der genannten Krankheiten wurden mit Hilfe von Teilen der Ziegen kuriert: der Grind durch Ziegengalle[1]), 'Podagra' durch Bocksbrühe und Ziegenmist[2]), Schlangenbisse ebenfalls durch Ziegenmist[3]), der Morbus comitialis wie durch Helleborus[4]) auch durch Ziegenfleisch und Ziegentalg[5]). Gegen dieselbe Krankheit[6]), gegen Schlangenbisse[7]) und gegen den Haarschwund[8]) werden auch Teile vom Hirsch verwendet; wenn der Artemis die Hirsche heilig sind[9]), so hat man wahrscheinlich dies auch mit diesem Heilverfahren zusammengebracht, obgleich es freilich nicht die einzige Beziehung ist, in welcher die Göttin zum Hirsch steht[10]). Ähnlich ist über das Schwein zu urteilen, dessen Fett gegen Podagra[11]), dessen Gehirn, Leber und Fett gegen Schlangenbiss[12]) und dessen Leber gegen Lethargie[13]) helfen sollte, während seine Hoden und sein Harn unter den Heilmitteln gegen die Epilepsie genannt werden[14]). Wahrscheinlich hat man in ihm denselben Krankheitsstoff vermutet wie im Hirsch; nach ägyptischem Glauben bekam man Lepra, wenn man Schweinefleisch ass[15]). Der geflügelte Eber, der Klazomenai heimgesucht haben soll[16]), ist vielleicht das Bild für eine gefährliche

---

lope *[u. § 302]*.

1) Plin. *n h* 28_{163}.

2) Plin. *n h* 28_{219}.

3) ebd. $_{153}$ f. Schon der Aufenthalt im Ziegenstall sollte heilsam sein für solche, die von der Schlange gebissen waren.

4) Plin. *n h* 25_{52}; $_{60}$; vgl. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 381.

5) Rezepte nach Plin. *n h* 28_{226}: *carnes caprinae in rogo hominis tostae, ut volunt magi; sebum earum cum felle taurino pari pondere decoctum* ... Zur Diagnose dient *caprini cornus vel cervini usti nidor*.

6) Plin. *n h* 30_{91} *draconis cauda in pelle dorcadis adalligata cervinis nervis*. Vgl. Plin. *n h* 28_{226} *[A. 5]*.

7) Plin. *n h* 28_{149} f. Vgl. Keller, Tiere d. kl. Altert. 88.

8) *Cornus cervini cinis e vino*, Plin. *n h* 28_{163}.

9) Soph. *OK* 1091 nennt A. *ὀπαδὸς ὠκυπόδων ἐλάφων*. Vier Hirsche ziehen Art.' Wagen, Kallim. *h* 3_{106}; vgl. Ap. Rh. 3_{878}; Nonn. *D* 48_{328}; $_{449}$; s. auch das sf. Vb. *Él. cér.* II IX u. o. *[139₁₅; 840₁; 924₅]* sowie besonders Stephani, *Compte rendu* 1868 3 ff. Art. auf der Hirschbiga zeigen Mzz. von Akrasos, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 520. Bisweilen reitet die Göttin auf einem Hirsch oder Reh (*Él. cér.* II VIII u. o. *[840₁]*), und sehr oft erscheint in der Kunst (schon auf sf. Vbb., z. B. *Él. cér.* II XL) die Hindin oder das Reh als Attribut der Göttin (vgl. Panofka, Abh. BAW 1853 257; Conze, Mel. Vbb. IV 1; über die pergaiische Artemis Müller-Wieseler II XV 163 S. 112; üb. Mzz. von Kilbis in Lydien und Akmoneia Imhoof-Blumer a. a O. I 175; 192_1; ü. Mzz. von Amyzon Regling, Zs. f. Num. 1903 129). Wahrscheinlich hat einst die Vorstellung bestanden, dass Artemis selbst eine Hindin war, in die ihre Hypostasen Arge *[140 zu 139₁₅]*, Titanis (s. o. *[259₆]*; Artemis die verwandelte Titanis züchtigend, stellt vielleicht die Brzmz. von Ephesos bei Müller-Wieseler II² XVI 170 dar) und Taygete verwandelt werden; vgl. o. *[840₁]*, wo auch über Art. *ἐλαφηβόλος* (Studemund, *An. v.* I 277), *ἐλαφοκτόνος* (Eur. *IT* 1087) und über die *ἐλαφοβόλια* (in Hyampolis, vielleicht = *Λάφρια*, Yorke, *Journ. Hell. stud.* XVI 1896 293 f.) gehandelt ist. Als Hindin erscheint die Göttin in der Aloadensage *[70₄]*. Die bildende Kunst gibt bisweilen der Artemis eine Nebris (Stat. des Damophon, Paus. VIII 37_4; vgl. die Brz.-statuette aus Herculanum, Friederichs-Wolters 1759; Furtwängler, Samml. Sabur. II CXXV; Alkm. *fr.* 18; anderes haben Müller-Wieseler II 110 gesammelt. Eine Hindin hatten die Arkader, wie es nach Paus. VIII 10_{10} scheint, auch ihrer Despoina, die der Artemis wenigstens nahe stand, geweiht. — Gewiss sind Hirsch und Reh nicht als Symbole der Jungfräulichkeit (? Stephani a. a. O. 11) Art. geweiht worden.

10) S. o. *[840₁]*.

11) Plin. *n h* 28_{137}.

12) Plin. *n h* 28_{152}.

13) Plin. *n h* 28_{230}.

14) Plin. *n h* 28_{224}.

15) Plut. *Is.* 8.

16) Ail. *n a* 12_{38}; Head *h n* 490 ff. Frei-

Krankheit. Gefährliche Eber werden von Artemis gesendet[1]), die nach dem Glauben jener Vorzeit wahrscheinlich manchmal auch als Schwein auftrat[2]); durch die Tötung eines Schweines, in dem man den bösen Dämon wohnhaft glaubte, scheint man versucht zu haben, sich von der durch ihn verursachten Plage freizumachen, doch hat man natürlich später die geschlachteten Schweine vielmehr als ein Opfer an die Göttin gefasst[3]). Auch der vierte, der Artemis heilige Vierfüssler, der Bär[4]), spielt bei der Heilung der durch die Göttin verursachten Krankheiten eine grosse Rolle. Abgesehen von dem bereits (S. 1270) erwähnten Schwinden der Haare wurden auch Podagra mit Bärenfett[5]), ferner Husten mit Bärengalle[6]) kuriert, und die Hoden des Bären galten als ein Mittel gegen die Epilepsie[7]). Gegen die letztere Krankheit verwendete man daneben die Galle und das Fett des Löwen; dies und das Herz des Löwen wurden auch gegen Fieber gegeben[8]). Mancherlei Anzeichen lassen vermuten, dass man in diesen als infernalisch betrachteten Tieren[9]) einst gleichfalls Träger der Krankheiten gesehen hatte, die man Artemis zuschrieb und dass man aus diesem Grunde die Göttin selbst bisweilen als Löwin auftreten liess[10]). Da demnach so viele wilde Tiere in den Kuranstalten gebraucht wurden, so scheinen sich die grösseren förmliche Tiergärten gehalten zu haben. Ein solcher bestand sicher später beim Heiligtum der Artemis Aitolis[11]), aber auch sonst muss diese Ausstattung nicht selten gewesen sein, namentlich, wo Artemis neben Helios stand[12]). Der Namen *πότνια θηρῶν*[13]) bezeichnet die Göttin wahrscheinlich als die Besitzerin eines zoologischen Gartens. — Neben den Vierfüsslern waren auch Vögel für die Heilung der Artemis zugeschriebenen Krankheiten wichtig. Unter ihnen ist besonders der Wachtel zu gedenken, des einzigen Geschöpfes, das nach der allerdings falschen Lehre der antiken Medizin am Morbus comitialis leidet[14]); man glaubte,

---

lich ist der Eber auch mythischer Ausdruck für manche andere feindliche Wesen, s. o. *[948_6; 950_1; 968_1]* und Wolf, Beitr. II 409. Dass der klazomenische Eber mythologisch bedeutungslos sei (Knoll, St. z. ält. Kunst in Griechenl., Progr., Bamb. 1890 S. 53), ist unwahrscheinlich.

[1]) Der kalydonische (*Il.* 9_{538}) und der Eber des Adonis (Apd. 3_{183}).

[2]) Frazer, *Golden bough* I 329. Wahrscheinlich mit Beziehung auf Artemis (die *τερπομένη κάπροισιν*, ζ 104) stellen phokische Mzz. den Eber dar, Head *h n* 287. Ueber den Eber in der Sage von Ephesos s. o. *[283_{15}]*.

[3]) Paus. VII 18_{12} (Patrai); vgl. die samische *Καπροφάγος* (Hsch. *s v*), ferner Hor. *c.* III 22_5 und die Inschr. *Καμὸ ὖν ἔθυσε τᾷ Κόρϝᾳ*, Dittenberger, *Syll.* 625.

[4]) Bär der Art. heilig, o. *[943 zu 942_8]*.

[5]) Plin. *n h* 28_{219}; nach ebd. 22_{34} diente es auch gegen *articularii morbi*, nach 28_{221} gegen *perniones*.

[6]) Plin. *n h* 28_{193}; $_{197}$.

[7]) Plin. *n h* 28_{224}.

[8]) Plin. *n h* 28_{90}.

[9]) S. o. *[411_5; 462_2; 799_3]*.

[10]) In eine Löwin wird Kallisto (Eur. *Hel.* 380; vgl. Claus 76 f.) verwandelt; nach Eitrem, Philol. LVIII 1899 464 erlitt Atalante *[858_3]* dieselbe Strafe ursprünglich durch Artemis. Die Göttin heisst selbst eine Löwin für die Weiber (Φ 483). Ein Löwe stand vor dem Heiligtum der thebanischen Eukleia (Paus. IX 17_2), ein Löwe oder eine Löwin war neben der Göttin in Thera (Hiller v. Gärtringen, Arch. Anz. 1899 183) und in Ambrakia (Anton. Lib. 4) dargestellt. Einen (gezähmten?) Löwen hält die Göttin auf dem sf. Vb. Gerhard, Auserl. Vb. lxxvi am Schweif. Vgl. die löwenbändigende Kyrene, die der Artemis wenigstens nahe steht, und die Löwin in Artemis' Tiergarten, Theokr. 2_{67}.

[11]) S. o. *[709_1]*. Die da, wo Lucullus den Euphrat überschritt, der 'persischen Artemis' *[1265_2]* gehaltenen heiligen Kühe dienten zum Opfer (Plut. *Luc.* 24) und lassen sich nicht vergleichen, eher die Tiere im Tempelhof zu Hierapolis, Luk. *d. Syr.* 41.

[12]) Vgl. Theokr. 2_{67}.

[13]) S. o. *[840_2]*.

[14]) Plin. *n h* 10_{69}.

dass die Wachteln Helleborus frässen[1]. Eine an einen phoinikischen Mythos anknüpfende Sage erzählte, dass 'Herakles' von Typhon getötet, d. h. wohl in Starrkrampf gefallen, aber durch 'Iolaos' mit Hilfe des Geruches einer Wachtel wieder aufgelebt sei[2]. Die Wachtel ist daher in der boiotischen Kultur das heilige Tier der Artemis; diese selbst[3] oder ihre Mutter Leto[4] sollen die Gestalt der Wachtel angenommen haben, Ortygia heissen die Göttin[5] oder die Stätten, die sich ihrer Geburt rühmten[6]. Sodann lässt der Name der Meleagrides[7], die ebenfalls der Artemis geweiht gewesen sind, vermuten, dass man Leprakranke an den Heilstätten der Artemis Meleagros durch den Genuss dieser Vögel heilen zu können glaubte. Ein dritter hühnerartiger Vogel, mit dem man im Dienste der Artemis Kuren machte, scheint endlich das Rebhuhn, *πέρδιξ*, gewesen zu sein, dessen Gehirn gegen den Morbus regius gebraucht wurde[8]. Die Beziehung zu Artemis hat sich allerdings nur in der Sage von Perdix erhalten, der Artemis und dann, vielleicht von dieser wahnsinnig gemacht, seine eigene Mutter anzutasten versuchte[9]; aber das Kraut *περδίκιον* (die *ἄνθεμις*, das Chrysanthemum?), das als Heilmittel gegen Ignis sacer und gegen Schwindel gegeben wurde[10] und das in einem ähnlichen Verhältnis zum Rebhuhn gestanden zu haben scheint wie der Helleborus zur Wachtel, empfing wahrscheinlich seinen späteren Namen Parthenion, weil es der jungfräulichen Artemis heilig war[11] wie die Parthenis oder Artemisia[12],

---

[1]) S. z. B. Arsttl. *π. φυτῶν* 1_{5} S. $820b_{6}$.

[2]) S. o. *[499_{1}]*. Stark, Ber. SGW 1856 44 bringt mit diesem Mythos die tarsischen Mzz. mit der Legende *Ὀρτυγοθήρα* (Head *h n* 618) in Verbindung.

[3]) S. o. *[241_{1} f.]*.

[4]) S. o. *[241 zu 240_{14}; 241_{8}]*; Apd. 1_{21}; Lact. Stat. *Th.* 4_{795}. Nach Sch. Ap. Rh. 1_{308} hiess Delos Ortygia nach Letos Schw.

[5]) Ov. *M* 1_{694}. Ebd. 5_{640} ist Ortygia bei Syrakus dankbar *cognomine divae*; vgl. Diod. 5_{3}. Die Ortygia erkennt Seltmann, *Rev. num.* IVv 1901 426 in dem Frauenkopf sehr alter Mzz. von Syrakus. — Mit dem *membrum virile* (Kaibel, GGN 1901 492) hat die Ortygia nichts zu thun.

[6]) S. o. *[63_{3}; 284_{5}; 342_{9}]*.

[7]) S. o. *[349_{4} f.]*.

[8]) Plin. *n h* 30_{94}.

[9]) Myth. Vat. III 7_{3}, wo dieser Perdix als Erfinder der Säge bezeichnet wird wie der gln. Neffe des Daidalos. Letzterer, über den jetzt auf R. Holland die Sage von Daid. und Ikaros, Leipz. 1902 S. 21 ff. verwiesen werden kann, könnte freilich auch aus einem Aphroditekult stammen *[17_{4}]*, doch gehört auch Daidalos' S. Ikaros dem Kreis der Artemis an.

[10]) Plin. *n h* 21_{176}.

[11]) Wenigstens bedeckt den Boden eines Artemisheiligtums *ἄνθεμις*, Diotim. *AP* VI 267_{6}. Allerdings soll nach der bekannten Legende (Plin. *n h* 22_{44}) vielmehr die jungfräuliche Pallas dem Perikles das Kraut als Heilmittel für einen herabgestürzten Sklaven (vgl. den herabgestürzten Perdix; es handelt sich um ein Heilmittel gegen Verletzungen, die man sich beim Fall, ursprünglich vielleicht bei dem Fall im epileptischen Krampf, zugezogen hatte) gezeigt haben; aber die Heilung ist wohl nachträglich auf die Burggöttin übertragen. — Andere Kompositen scheinen bisweilen mit dem Chrysanthemum verwechselt oder doch ebenfalls der Artemis geweiht gewesen zu sein, z. B. *ἑλίχρυσος*, die Immortelle (*Gnaphalium Stoechas?*), die gegen Schlangenbiss heilsam sein sollte, Plin. *n h* 21_{169}: Helichryse sollte in Ephesos zuerst den Artemistempel mit Chrysanthemum geschmückt haben (*EM ἑλ.* 330_{33} ff.; vgl. Themistag. bei Athen. XV 27 681ab). Identisch oder verwandt mit *ἑλίχρυσος* ist *ἀμάραντος*, nach dem das eretrische Artemisheiligtum *Ἀμάρυνθος* (Stavropullos, *Ἐφ. ἀρχ.* 1895 155—164; Richardson, *Amer. Journ. arch.* X 1895 330 ff.; XI 1896 173_{28}; vgl. o. *[66_{7}; 1265_{2}]*) genannt zu sein scheint. Ueb. die Artemisia s. u. *[A. 12]*.

[12]) Plin. *n h* 25_{73}. Noch jetzt werden die süsslich scharf schmeckenden Wurzeln von *Artemisia vulgaris* als Mittel gegen die Epilepsie benutzt. Das verwandte Habrotonon (*Artemisia Abrotonum*) war ein viel benutztes Mittel z. B. gegen Husten und, wie auch Artemisia selbst (Plin. *n h* 25_{74}), gegen Frauenkrankheiten (Plin. *n h* 21_{162}); ausserdem dichtete man ihm eine grosse Kraft im Liebeszauber an.

der Wermut. Zu den der Göttin heiligen Heilpflanzen ist endlich wahrscheinlich die kretische *δίκταμνος*[1]) zu rechnen, das berühmte Zauberkraut, das bei den Entbindungen[2]), dann aber auch gegen Schlangenbisse[3]) angewendet ward. Auch hier findet sich die Beziehung zwischen den im Heilzauber verwendeten Tieren und Pflanzen; Hirsche[4]) und Ziegen[5]) sollten die Diktamnos fressen und erstere sie gezeigt haben[6]). Ausser den genannten Vögeln ist im Heilzauber auch die Schwalbe wichtig[7]), die, wie es scheint, bisweilen ebenfalls in Legenden von Artemisheiligtümern vorkam[8]); jedoch war in der boiotischen Kultur Artemis auch neben verschiedene Entsprechungen des Adonis getreten, in dessen Kult ebenfalls die Schwalbe wichtig war[9]), und es lässt sich nicht sicher feststellen, was primär, was erst nachträglich hinzugekommen ist.

Nächst den genannten pharmazeutischen und diätarischen Mitteln glaubte man, wie dies auch die heutige Wissenschaft thut, einen Teil der der Artemis zugeschriebenen Krankheiten, namentlich den Aussatz auch durch Abwaschungen heilen zu können. Das Wasser einiger Seen und Flüsse galt als besonders heilkräftig. Die Heilstätte Lusoi, wo die Proitiden von Wahnsinn, Grind und Aussatz genesen sein sollten, ist nach den Bädern in der heiligen Quelle[10]) genannt. Varro sprach von einem See Alph(e)ios, d. h. 'Aussatzsee', dessen Wasser die Aussatzmale vertreiben sollte[11]). Wahrscheinlich heisst auch der elische Fluss Alpheios nach dem

---

1) Insbesondere scheint man sie, wohl mit des Namensanklangs willen, zu *Δίκτυ(ν)να* in Beziehung gesetzt zu haben; dieselbe kretische St. heisst *Δίκταμνον* und *Δικτυνναῖον*, vgl. die Anm. zum *stad. maris magni* (*GGM* I 511)$_{341}$. Dikt. wächst auch in Hekates Garten, Orph. *A* 919. Anderes bei Murr, Pflanzenw. 189.

2) S. o. *[861$_4$]*. Ebenso erscheint in der assyrischen Medizin ein Kraut des Gebärens, Jensen, Mythen u. Epen (KB VI) 109; 111.

3) Plin. *n h* 25_{101}; vgl. Intp. Serv. V*A* 12_{412}.

4) Plin. *n h* 25_{92}. Hirsch und Schlange haben nach altem Aberglauben entgegengesetzte Naturen: auch das *ἐλαφόβοσκον* sollte Schlangenbisse heilen, Plin. *n h* 22_{79}.

5) Arsttl. *ζ. ἱ.* 10_6 612a$_4$; Theophr. *h. pl.* IX 16_1; V*A* 12_{414}; Plin. *n h* 25_{92}.

6) Plin. *n h* 8_{97}. Aehnlich sollen die Hirsche *helxinen a partu dictam* gefunden haben, Plin. *n h* 25_{92}.

7) Gegen *morbus comitialis* werden *ex hirundinum nido lapilli* (Plin. *n h* 30_{91}) und auch wie gegen *angina* (ebd. $_{33}$) die Asche von jungen Schwalben (ebd. $_{34}$), gegen Fieber *corda hirundinum cum melle* (ebd. $_{102}$), gegen den Biss toller Hunde *glaebula ex hirundinum nido inlita ex aceto* (ebd. 29_{101}) oder auch Schwalbenmist (ebd. 28_{156}) angewendet; noch heute soll man gegen Schwindel und Epilepsie Schwalbensteine am Halse tragen (Wuttke, Deutscher Volksabergl.[3] 121) und die Flechten, die angeblich mit der Schwalbe fortziehen (ebd. 173), durch Schwalbenblut vertreiben (ebd. 343). — Ausserdem schrieb man der Schwalbe eine zauberhafte Wirkung auf die Augen zu (vgl. über Isis u. *[§ 309]*), was offenbar damit zusammenhängt, dass nach einer Sage der weissen Schwalbe (Arsttl. *ζ. ἱ.* 2_{17} S. 508b$_5$; 6_5 563a$_{14}$; *ζ. γ.* 4_6 774b$_{31}$; Ail. *n a* 17_{20}; vgl. 2_3) in Samos mit Hilfe eines Krautes (Ail. *n a* 3_{25}), der Chelidonia (Plin. *n h* 25_{89}; vgl. ebd. 8_{98}) die Augen wieder wachsen. Der Kopf einer auf solche Weise wieder sehend gewordenen Schwalbe (Plin. *n h* 29_{128}; Schwalbengehirn, ebd. $_{118}$) sollte gegen Augenleiden helfen, wie man das auch vom Schwalbenstein und vom Schwalbennest (Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[3] 121) glaubt. Wer beim Schauen der ersten Schwalbe über die linke Schulter blickt, soll die Geister sehen können (ebd. 317). In einem gewissen Gegensatz dazu steht die Vorstellung vom unsichtbar machenden Schwalbennest und der Glaube, dass Schwalbenkot blind mache (Tobias 2_{11}; Pentamer. I 10 S. 147; IV 5 S. 59; Liebrecht ebd. S. 403).

8) Die geschändete Chelidonis ruft Artemis an, die sie zur Hausgenossin der Menschen macht (Boios bei Anton. Liber. 11).

9) S. o. *[951$_7$; § 300]*.

10) Bakch. 10 $(11)_{94}$ *Λοῦσον ποτὶ καλλιρόαν*. Es ist die *πηγὴ μισάμπελος*, die in dem von Sotion 24 (Westerm. *paradox.* 186), Vitruv VIII 3_{21} erhaltenen Epigramm erwähnt wird; vgl. Ov. *M* 15_{322}.

11) Plin. *n h* 31_{11}.

ἀλφός, dem Aussatz oder der 'heiligen Krankheit' [1]); an seinem Ufer nahe der Mündung erhob sich ein heiliger Hain der Artemis Alpheiusa, Alpheionia, Alpheiaia, Alpheiosa oder Alpheioa [2]). Man erzählte, wie die Göttin, um der Liebe des Flussgottes zu entgehen, sich mit Schlamm unkenntlich machte [3]): eine äusserlich nach dem Typus der Demeter Erinys erfundene Legende, die wahrscheinlich an den Kurgebrauch anknüpft, die Leprosen mit dem für heilkräftig gehaltenen Alpheiosschlamm einzureiben. Die Heilstätte muss einst sehr berühmt gewesen sein; als auf einer Insel bei Syrakus bei der Arethusaquelle eine ähnliche Kuranstalt eröffnet wurde, bei der jedoch die Kranken, falls der Namen Ortygia nicht bereits eine allgemeine Bedeutung angenommen hatte, auch durch Genuss von Wachteln geheilt zu sein scheinen, erzählte man, dass die Göttin selbst von Elis herübergekommen sei [4]). Wie am Alpheios sind Abwaschungen und wahrscheinlich besonders Moorbäder auch sonst gegen die vermeintlich von Artemis verursachten Krankheiten angewendet worden; die Kultnamen Limnaia [5]), Limnatis [6]), Limnas [7]), Heleia [8]) stammen, wie die Stiftungssage des spartanischen Artemisheiligtums im Limnaion, die Sage von der Erregung des Wahnsinns unter den Lakoniern [9]), wahrscheinlich macht, z. T. von derartigen Heilanstalten [10]). Doch hatte Artemis vielleicht durch ihren Kultgenossen

---

1) Sch. *γ* 489 *ἰᾶται δὲ οὗτος τοὺς κατ' ἐγχώριον διάλεκτον ἀλφούς ἤτοι λελωβημένους, ἣν νόσον ἱερὰν ἡμεῖς καλοῦμεν.* Irrig stellt MEISTER, Gr. Dial. II 55 *Ἀλφ-ειός* zu *ἄλθω, ἀλθαίνω*; eher könnte in Frage kommen, ob *Ἀλθαία*, die sicher in diesen Kreis gehört, nach der Lepra heisse, aber da *ἀλφός* und *alb-us* sich zu entsprechen scheinen, ist der N. der M. des Meleagros wahrscheinlich anders zu deuten. FICK, PN.² 379 erinnert wohl m. R. an Hsch. *ἄλθα· θεραπεία*; vgl. ebd. *ἀλθαία· εἶδος βοτάνης.*

2) Ueber die vier ersten Formen s. o. *[149_4 f.; 371_8]*; *Ἀλφειωία* bei Sch. Pind. *P* 2_{12}; *N* 1_2. Ausser dieser später zu Letrinoi gehörenden Kultstätte, wo die Göttin von den Eliern ihrer Elaphiaia gleichgesetzt wurde (Paus. VI 22_8), gab es eine Filiale zu Olympia, wo die Göttin unter den zwölf Göttern einen Altar hatte (Hdr. Sch. Pind. *O* 5_{10}; vgl. Paus. V 14_6; Sch. Pind. *N* 1_3) und durch eine Panegyris gefeiert wurde (Str. VIII 3_{12} 343).

3) Paus. VI 22_9.

4) Artemis wird als Geliebte des Alpheios abgesehen von den o. *[371_8]* angeführten Stellen auch bei Cic. *Verr.* II IV 53_{118} vorausgesetzt. Erst später tritt Arethusa von Ortygia, wohin wahrscheinlich schon Pind. *N* 1_1 (vgl. *P* 2_7 *ποταμίας ἕδος Ἀρτέμιδος*) die Göttin hatte fliehen lassen, an die Stelle der letzteren. Mosch. 7 hat diese jüngere Version bereits vorgefunden, vgl. HOLLAND, *Comm. phil.* RIBB. 401; V*E* 10 folgt nach HOLLAND 403 einer noch jüngeren, von Intp. Serv. V*A* 3_{694} erhaltenen, von Serv. V*E* 10_4 missverstandenen Version, nach der Arethusa dem Alpheios durch das Meer entgegeneilt.

5) In Athen *[33]* und Sikyon, Paus. II 7_6. Ueber Sparta s. o. *[156_7]*.

6) In Patrai *[139_9]*, Messene (LEBAS II 311 [= Ath. Mitt. XVI 1891 351]; 311a), Epidauros Limera (Paus. III 23_{10}), am Taygetos (vgl. o. *[161_6]* und Paus. IV 4_2; Limnai nennt auch Str. VIII 4_9 S. 362), Tegea (Paus. VIII 53_{11}) und Troizen (?? *τόπος Τροιζῆνος Ἀττικῆς*, Sch. Eur. *Hippol.* 1133).

7) Vom Taygetos, Paus. III 7_4.

8) In Alorion, Str. VIII 3_{25} 350. Vielleicht eine Filiale war in Messene, vgl. Hsch. *Ἑλεία*. Ein Helos lag am Alpheios (Str. a. a. O.): wahrscheinlich heisst die Stätte, ebenso wie die gln. lakonische Stadt nach einer solchen Heilanstalt.

9) Paus. III 16_9. Obwohl formell und lokal von der Limnaia getrennt *[156_7]*, ist die Orthia im Limnaion innerlich natürlich verwandt; s. ROBERT, Arch. Märch. 150.

10) Ueb. Lusoi vgl. REICHEL und WILHELM, Oesterr. Jahresh. IV 1901 1—89; über Art. Thermaia in Poimanenon s. o. *[315_7]*; Art. Thermia in Lesbos *[1163_2]* und in Rhodos, *IGI* I 24_4. Ein See mit warmem Wasser befand sich am Heiligtum von Leukophrys, Xenoph. *hell.* III 2_{19}. Vielleicht ward A. auch an den Thermopylen verehrt, Soph. *Trach.* 635. Auf Wasserkuren weisen ferner das Artemisbad im paphlagonischen Parthenios (Liban. 5, I S. 227 R.) und die Artemissagen von Korinth *[132_5]* und Ephesos *[279_{12}; 283 f.]*; die N. Kenchrios, Kenchrias hängen zunächst wohl mit der Schlange *κεγχρίς, κεγχρίας, κέγχρος* zusammen, aber

Dionysos[1]) auch noch andere Beziehungen zum Sumpfe. — Die bisher erörterten Vorstellungen gehören z. T. zu den früher (S. 758) beschriebenen, in denen sich Wissenschaft und Glaube noch nicht geschieden haben; die Frage, ob die genannten Stoffe natürlicherweise die behauptete Wirkung haben könnten, brauchte wenigstens nicht aufgeworfen zu werden. Aber vielfach ist ohne Frage eine übernatürliche Wirkung ausdrücklich behauptet und geglaubt worden: die Heilkuren sind religiöse Riten, Zauberakte geworden. Auf die Tiergärten bei den Heilstätten bezogen sich die Vorlagen einiger späterer Mythen, aus denen sich ergibt, dass die gezähmten Tiere als verwandelte bezeichnet wurden[2]). Mit vollständiger Sicherheit lässt sich die Urform nicht erschliessen: wahrscheinlich behaupteten die Direktoren der Anstalten, die Krankheitsdämonen in ihre ursprüngliche tierische Gestalt zurückverwandeln zu können. Noch deutlicher ist dies bei einer bisher noch nicht erwähnten Gattung vermeintlicher Träger des Krankheitsstoffes, den Bäumen des Waldes[3]), die ebenfalls Artemis heilig waren[4]). Denn obgleich bei einzelnen derselben z. B. bei der *κέδρος* (Wachholder?), nach welcher Artemis Kedreatis hiess[5]), später auch eigentlich medizinische Wirkungen hervorgehoben werden[6]) und obwohl demnach die Riten, welche die Erfüllung mit der im Baume vermuteten Substanz bezweckten[7]), auch als eine Art Impfung aufgefasst werden können, so liegen doch Gebräuche, durch welche der vorausgesetzte Krankheitsdämon in den Baum gebannt werden sollte[8]), jedenfalls auf dem Gebiete des Zaubers. Aber auch abgesehen davon sind die

---

vielleicht statuierte man auch einen Zusammenhang mit *κεγχρίας* 'Ausschlag'. — Später sind der Artemis Quellen überhaupt, ohne Rücksicht auf ihre Heilkraft geweiht; vgl. Max. Tyr. 8 S. 129 R. u. o. *[1147$_4$]*. Diese Vorstellung berührt sich dann mit dem Regenzauber, der namentlich im Dienst der mit Dionysos gepaarten Artemis geübt zu sein scheint, und mit der Auffassung der Artemis als Göttin der Fruchtbarkeit des Bodens (vgl. Kallim. *h* 3_{180}; Hor. *c.* IV 6_{39}; die Kunstdarstellungen der Artemis mit Aehren, z. B. die Gemme bei Müller-Wieseler II³ xvi 171b. Anderes ebd. 122a), die dann weiter dazu führen konnte, dass Artemis als *ἐπιμύλιος, ἐπικλιβάνιος* (Sext. Emp. 9_{185}) Göttin der Müller und Bäcker wurde.

1) Vgl. u. *[§ 304]*.

2) S. o. *[709$_1$]*. Die gerade im Artemiskreise sehr zahlreichen Mythen von Verwandlungen in wilde Tiere mögen u. a. auch an diesen Legendenzug anknüpfen.

3) Die o. *[735]* zusammengestellten Riten, zu denen vielleicht auch der aus dem Mythos von Ariadnes Erhängung (Plut. *Th.* 20 z. A.) zu erschliessende gehört, konnten auch so erklärt werden und wurden ohne Frage so erklärt, dass der dämonische Stoff in den Bäumen vorgestellt wurde. — Die Vorstellung, dass die Waldgeister Seuchen senden und heilen, findet sich auch bei den Germanen, Golther, Handb. d. germ. Mythol. 154.

4) Vgl. z. B. Orph. *h* 36_{10} *ἣ κατέχεις ὀρέων* (vgl. Kallim. *h* 3_{20}) *δρυμούς*; ebd. $_{12}$ *δρυμονίη*; vgl. Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1342_{56} ff. Für die Saronia oder Saronis von Troizen *[192]* und Epidauros (Cavvadias, *Fouilles* I no. 85 u. ö.) kommt ausser der o. *[192$_3$]* vorgeschlagenen Etymologie auch die Bedeutung 'Eichengöttin' (Plin. 4_{18}; vgl. Kallim. *h* 1_{22}; Hsch. *σαρωνίδες πέτραι*) in Frage. Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Gr. Trag. I² 95.

5) S. o. *[782$_1$]*. Neben *κέδρος* ist besonders die verwandte Cypresse *[788$_6$]* der Artemis heilig; über die Ulme s. u. *[1288$_1$]*.

6) Die Frucht der *cedrus* sollte gegen Husten (Plin. *n h* 24_{20}), ihr Harz (ebd. $_{18}$) gegen *porrigo* helfen.

7) An ehemalige Menschenopfer (Dümmler, Philol. LVI 1897 29_{41}) ist hier nicht zu denken. — Ueber Artemis Kondylitis s. auch Studemund, *An. v.* I 270.

8) Die Spuren für die Bannung des Krankheitsdämons *[895$_5$]* sind auch auf diesem Gebiete dürftig; wahrscheinlich gehört hierher, dass (Orph. *h* 36_{16}) Artemis Krankheiten und Schmerzen *εἰς ὀρέων κορυφάς* treiben soll. Aber nach den Zusammenstellungen von Mannhardt, WFK I 14—26; Schmidt, Phil. Jbb. CXLIII 1891 561—576; Lewy ebd. 816 lässt sich diese Vorstellung auch für die alten Griechen mit höchster Wahrscheinlichkeit vermuten.

hier zusammengestellten Kuren zugleich für die Religionsgeschichte wichtig, nicht allein, weil die Schutzpatronin der Sanatorien eine anerkannte Gottheit war, sondern auch weil diese ihre sanitäre Funktion in den Mythen und Kulten weitergewirkt hat. Was zunächst die letzteren anbetrifft, so ist Artemis Göttin des Rates[1]), wie es scheint, deshalb geworden, weil die Göttin, der die geistige Gesundheit, die Besonnenheit, zugeschrieben wurde, bei den Rats- und Gerichtssitzungen angerufen ward. Da ferner der Rat im ständischen Staat eine Vertretung der edlen Geschlechter war, ist auch die Göttin die 'Rühmliche', die 'edel Geborene', Eukleia[2]), Eupatereia[3]), Kleopatra[4]), Aristopatra[5]) geworden. — Deutlicher als die immerhin nur dürftigen Reste dieser, wie es scheint, aus der sanitären Funktion der Göttin abgeleiteten Bedeutung sind ihre Spuren im Mythos. Wie schon die Namen Meleagros und Podagra zeigen, wurde die zerstörende Thätigkeit des Dämons als eine Jagd vorgestellt. Dass später Artemis als Jägerin[6]),

---

[1]) Art. Bulaia erscheint in Athen *[1232_5]* und auf der ephesischen Inschrift *bull. corr. hell.* I 1877 288 no. 64_3; über Aristobule s. u.; Art. *Βουληφόρος Σκιρίς* in Milet, Dittenberger, *Syll.* II no. 660_2; 13. Vgl. Themis *εὔβουλος* (Pind. *O* 13_8; *I* 8_{32}; *fr.* 30_1) und *ὀρθόβουλος* (Aisch. *Pr.* 18); s. auch Claus 99. Als Ratsgöttin ist Artemis auch am Markt zu Haus; vgl. Soph. *OT* 161 *Ἄρτεμιν, ἃ κυκλόεντ' ἀγορᾶς θρόνον εὐκλέα θάσσει.* Am Markt hatte Art. Heiligtümer z. B. in Athen (als Eukleia, Paus. I 14_5; Soph. a. a. O.; vgl. Orthia im Kerameikos, Sch. Pind. *O* 3_{54}), Sikyon (Limnaia, Paus. II 7_6; Patroa mit Zeus, ebd. 9_6), Aigion (mit Apoll., Paus. VII 24_1), Patrai (Limnatis, Paus. VII 20_7), Olympia (Agoraia, Paus. V 15_4), Sparta (mit Apollon Pythaeus und Leto, Paus. III 11_9), Troizen (Soteira, Paus. II 31_1) und Ephesos (Athen. VIII 62 361e). Als Marktgöttin sorgt Art. für Eintracht im Staat (Kallim. *h* 3_{132}) und für gerechtes Gericht (über Aristobule s. o. *[917_3]* und Niket. bei Studemund, *An. var.* I 270). Es hängt damit vielleicht zusammen, dass beim ephesischen Artemisheiligtum sich ein 'Eidwasser' *[o. 878 zu 877_{11}]* Styx (Hirzel, Der Eid 175_2 hat es in der Aufzählung dieser Gewässer übersehen) befand, bei dem zwar später nur noch Keuschheitseide geschworen zu sein scheinen (Achill. Tat. 8_{12}), das aber ohne Frage früher auch bei andern Eiden gedient hat. Vgl. Curtius, Abh. BAW 1872 8. — Eine Artemis Aristarche lässt sich aus der Sage von der gln. Ephesierin schliessen, der Art. den Auftrag gibt, den Phokaiern zu folgen, und welche die erste Artemispriesterin in Massalia wird (Str. IV 1_4 S. 179; Usener, Göttern. 51 f. erinnert an das elische Art.-heiligtum Aristarcheion, Plut. *qu. Gr.* 47). — Sonst sind nur wenige Beinamen der Göttin politisch, wie Pamphylaia (Epidauros, Cavvadias, *Fouilles* I 86; GDI III 3334), Triklaria (Patrai, Paus. VII 19_1; 22_{11}), Astias (? von *ἄστυ*??) von Bargylia und Iasos *[1266 zu 1265_1]*, *πολιήοχος* (Ap. Rh. 1_{312}), *Πατριῶτις* (*ἐν Πλείαις* in Lakonien, *CIG* 1444_{12}), *Πατρῴα* (Sikyon, s. o.). Verhältnismässig selten erscheinen Artemisheiligtümer als Zentralkultstätten von politischen Bünden: vielleicht sind Aitolia und Arkadia nach der Aitolis oder Aitole *[348_4 f.; 709_1]* und nach der Bärengöttin genannt; als eine der ionischen Bundesgottheiten heisst Artemis auf Mzz. von Ephesos und Smyrna Panionia, Regling, Zeitschr. f. Numism. XXIII 1902 193.

[2]) S. o. *[617_1; 1065_{12}]*. Seitdem ist Art. Eukleia auf Paros bezeugt worden, Inschr., Oesterr. Jahresh. V 1902 13. — Im thebanischen Heiligtum (über Skopas' Statue vgl. Overbeck, Plast. II[4] 16) sollten Alkis und Androkleia begraben sein (Paus. IX 17_1); sind diese N., wie wahrscheinlich m. R. von verschiedenen vermutet wird, aus *ἐπικλήσεις* der Göttin gewonnen, so bezieht sich der letztere, wie der ephesische Androklos *[283_{17}]*, dessen Nachkommen freilich zugleich in Beziehung zu Demeter Eleusinia standen *[281_{17}]*, wahrscheinlich auf die Göttin der rühmlichen Adelsgeschlechter. Der N. Androklos ist eine Abwandlung von Patroklos, der ebenfalls zu Artemis Eukleia gehört *[617_1]*.

[3]) Orph. *h* 79_1; vgl. o. *[36_{12}]*. Der N. findet sich auch von Aphrodite, Hekate, den Moiren und verschiedenen Heroinen gebraucht, Krah, Philol. XVII 1861 205.

[4]) S. o. *[342; 560; 617_1]*.

[5]) Bakch. 10 $(11)_{106}$.

[6]) Zuerst *E* 51 f.; *Φ* 485 f. (gewiss nicht interpoliert). Vgl. Art. *ἀγρολέτειρα* (Niketas *ἐπ. θ.*, Studemund, *An. var.* I 270); *κυνηγέτις* (ebd. 277; Korn. 34 S. 206; Athen. VII 126 S. 325c; Orph. *h* 36_5); *κυναγός* (Soph. *El.* 563). Von den *λαγωβολίαι* der Göttin singt Kallim. *h* 3_2. Korn. a. a. O. gibt zwei Erklärungen für diese Seite der Göttin, die erste bezieht sich auf den Mond, das Gestirn der Nacht, die so einsam sei wie die Wälder, die andere, ebenfalls falsch, aber einen rich-

Agrotera[1]), Agrotis[2]), Philagrotis[3]), vorgestellt, dass eine Jagdgöttin[4]), wie Diktyn(n)a ihr gleichgesetzt wird, dass mythische Jägerinnen ihre Begleiterinnen sind, wie Kyrene, Prokris, Antikleia, Atalante, unter denen manche Hypostasen von der Artemis ursprünglich wesensverwandten oder ihr angenäherten Gottheiten gewesen sein mögen, dass die Jagdwaffe,

---

tigen Gedanken enthaltend, meint, die Menschen hätten ihr den N. gegeben *τρέπειν εἰς τὰ ἄγρια βουλόμενοι τὴν ἐξ αὐτῆς βλάβην.* Vgl. o. *[905_8]*.

[1]) Vgl. über ihren Kult in Marathon o. *[44_{11}; 45_{11}]*. Als Verleiherin des Sieges von Marathon erhielt sie eine Filiale, wie es scheint, in Agrai (ausser dem o. *[34_6]* Bemerkten s. Sch. Plat. *Phaidr.* 229 b; Bekker, *An.* I 326_{24}; 334_{11}), wo ihr der Archon Polemarchos geopfert zu haben scheint (Arsttl. *Ἀθ. π.* 58; s. o. *[45_{12}]*) und wo wohl auch ihr Bild *ἐν ὅπλοις* stand, zu dem die Epheben in bewaffneter Prozession zogen (*CIA* II 466_6; 467_8; 468_6; 469_7; 470_7; 471_8 f.; 479_5). In Athen wird die Göttin oft erwähnt (s. z. B. Arstph. *Θεσμ.* 115); auf einem athenischen Weihgeschenk will Kavvadias, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 139 ff. sie erkennen. Auch ausserhalb Attikas erscheint die Göttin nicht selten, im Kult z. B. in Thisbe (? *CIGS* I 3564), Megara (Paus. I 41_3; Mzz., Head *h n* 330), Aigeira (Paus. VII 26_3), Olympia (Paus. V 15_8), Sparta (Ziegenopfer, Arstph. *Ὀρν.* 1262; vgl. Xenoph. *πολ. Λακ.* 13_8; *Hell.* IV 2_{20}; Plut. *Lyk.* 22), Megalopolis (Paus. VIII 32_4), Phanagoreia (Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* II 344; Hirst, *Journ. hell. stud.* XXIII 1903 28), Syrakus (Sch. Townl. *Φ* 471), in der Litteratur z. B. *Φ* 471: *skol. PLG* III[4] 644_4; Artemid. 2_{35}; Orph. *A* 938; Nonn. *D* 48_{349}; $_{340}$; vgl. auch Kaibel *ep.* 873_1 (Kyrene, Studniczka bei Roscher, ML II 1749).

[2]) Lebadeia, *CIGS* I 3100.

[3]) Orph. *h* 36_6.

[4]) Diktynna, richtiger Diktyna, scheint nicht für **Δικτωίνη* (v. Wilamowitz-Möllendorff, Gr. Trag. I[2] 178) zu stehen, aber auch nicht gebildet wie Chamyne, Delphyne *[142_{10}; 747_3]*, sondern wie Leukophryne = Leukophryene *[287_4]*: in den Epikleseis (Studemund, *Anecd. var.* I 278; 283) ist die Form Diktyene bezeugt. Diese ist wahrscheinlich von dem N. eines Ortes **Δίκτυς* oder **Δίκτυον* abgeleitet, der nicht nach einer nur auf einer wahrscheinlich gefälschten Inschrift von Massalia erhaltenen Namensform der Göttin, Diktya (*CIG* III 6764 = *IGSI* 357* S. 33*), sondern entweder nach dem heiligen Netz oder nach einem verschollenen Kultgenossen der Göttin, Diktys, von dem sich in dem seriphischen Heros eine Spur erhalten hat, heisst. Wahrscheinlich ist der N. neben Saronia zu stellen, wenn die o. *[192_3; s. aber 1281_4]* vorgeschlagene Deutung richtig ist. Jedenfalls muss die Erklärung von *Δικτυ..* ausgehen; *Δίκτη* (Serv. V *A* 3_{171}) ist eine Art Kurzf., wie *Φόρκος* (Pind. *P* 12_{13}; Soph. *fr.* 777_2) neben *Φόρκυς*, daraus ergibt sich, dass die Beziehung *[1279_1]* zu dem gln. Berg und zu dem Zauberkraut, das diesem den N. gegeben hat *[861_4]*, wahrscheinlich sekundär ist; noch weniger ist der N. mit Usener, Götternam. 42 als Bezeichnung der Mondgöttin, der, wie Artemis überhaupt, so auch die Diktyn(n)a gleichgesetzt wird *[255_5]*, als 'Lichtgöttin' (von *δείκνυμι*) oder mit Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1371_{31} als 'Bergmutter' (von einem verschollenen kretischen Wort *δικτ-* 'Berg') zu deuten. — Die Alten leiten den N. von *δίκτυον* ab (dass Str. X 4_{13} S. 479 direkt an *δικεῖν* 'werfen' gedacht habe, ist ein Irrtum Pape-Benselers); aber sie beziehen ihn meist auf die Netze, in denen Diktyn(n)a sich gefangen habe *[255_4]*. Dieser Zug findet sich wieder bei Dionysos auf Lesbos, Paus. X 19_3 *[297_{12}]*, und wurde wahrscheinlich auch von dem beim Zwiebelpflücken ins Wasser gefallenen oder von den Titanen zerrissenen, dann aber wieder auferweckten S. oder Pfleges. der Isis, den Diod. 1_{25} Horos, Plut. *Is.* 8 Diktys nennt, erzählt. In seinem Netz hat wahrscheinlich auch Diktys den Kasten mit der Danae gefangen. Alle diese Sagen sind verschiedene Brechungen eines verlorenen Zuges der alten Adonis-Osirislegende *[951]*; aber dieser ist wahrscheinlich erst später in die seriphische Diktys-, die kretische Diktyn(n)asage übernommen. Diktys ist sonst immer der Netzfänger; als Fischer wird auch der Seriphier (Hyg. *f.* 63 u. ö.) bezeichnet; wahrscheinlich als Fischerbezeichnung ist der N. einem der Tyrrhener, die Dionysos gefangen nehmen (Ov. *M* 3_{615}; Hyg. *f.* 134), in der Bedeutung 'Jäger' einem der Kentauren (Ov. *M* 12_{334}) beigelegt. Demnach scheint Diktyn(n)a, wenngleich nicht etymologisch, so doch dem Begriffe nach ursprünglich die 'Jägerin mit dem Netz' gewesen zu sein, als die sie auch im Altertum bisweilen bezeichnet wird (z. B. Sch. Arstph. *βάτρ.* 1356 eben mit Rücksicht auf den N. *Δίκτυννα*); und wahrscheinlich ist es nicht bloss aus ihrem Verhältnis zu Artemis oder aus dem N. geschlossen, dass sie Jägerin (Sch. Arstph. a. a. O.) oder Erfinderin der Netze (Diod. 5_{76}; vgl. Myth. Vat. III 7_4) heisst. Dass der Krankheits- oder Todesdämon dem Menschen ein Netz umwirft, ist eine naheliegende Vorstellung; wenn bei Aisch. *Ag.* 1382 Klytaimestra dem Gatten ein Gewand gleich einem Fischnetz überwirft, so stammt

der Bogen [1]), das eigentliche Attribut der Göttin geworden ist, hängt, wiewohl nach der jüngeren Vorstellung Tiere gejagt werden [2]), mit der Menschenjagd natürlich zusammen; zweifelhaft bleibt freilich, ob dieses letztere Gleichnis Ausgangspunkt für die Vorstellung von der Jagdgöttin oder ob schon in die medizinische Anschauung eine ältere Vorstellung hineingetragen gewesen ist.

Derselbe Zweifel besteht hinsichtlich der für die ältesten Kulte so wichtigen Nebeneinanderstellung der Artemis und des grossen Jägers (Dionysos) Zagreus [3]), der wir uns jetzt zuwenden: vielleicht ist

---

das vielleicht in letzter Linie aus einem solchen Legendenzug oder die Phantasie des Dichters ist durch eine solche uralte Vorstellung geleitet.

[1]) Wahrscheinlich hierauf bezieht sich und sicher wurde hierauf früh bezogen die Epiklesis *ἰοχέαιρα* (*E* 53; 447; *Z* 428; *I* 538; *Y* 39; 71; *Φ* 480; *Ω* 606; *ζ* 102; *λ* 172; 198; *ο* 478; Hom. *h* 1_{15}; $_{159}$; 2_{21}; 5_{424}; 9_{2}; $_{6}$; 27_{1}; $_{11}$; Hsd. *Θ* 14; 918; Orph. *h* 35_{4}; 36_{6}; *εὐχ.* 7; Opp. *Kyn.* 2_{367}). — *παγχρύσεα τόξα* gibt der Göttin Hom. *h* 27_{5}; einen goldenen Bogen führt sie z. B. bei Ov. *M* 1_{697}. In der bildenden Kunst ist seit alter Zeit der Bogen eins ihrer häufigsten Attribute.

[2]) Daher Art. *θηροφόνη*, *θηροφόνος*, Theogn. 11; Eur. *Ἡρ. μ.* 378; Arstph. *Θεσμ.* 321; *θηροκτόνος*, Orph. *h* 36_{9}; Paris. Zauberpap. 2543; Korn. 34 S. 206; *θηροσκόπος*, Hom. *h* 27_{11}; *AP* VI 240_{1}; *θηρολέτις*, Niket. bei STUDEMUND, *An. v.* I 270.

[3]) Ueber den bakchantischen Charakter der Tänze des Artemiskultes vgl. o. *[840_{5}]*; s. auch Hsch. *λόμβαι· αἱ τῇ Ἀρτέμιδι θυσιῶν ἄρχουσαι ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν παιδιὰν σκευῆς· οἱ γὰρ φάλητες οὕτω καλοῦνται.* Auf diese mit Unrecht von WERNICKE bei PAULY-WISSOWA II 1365_{12} ff. bestrittenen Tänze, die, ohne Hervorhebung ihres orgiastischen Charakters, auch im Epos vielfach erwähnt werden (vgl. z. B. o. *[283_{17}; 342_{4}]* und über den Raub der Polymele, der M. des Eudoros von Hermes, *Π* 180 ff.), beziehen sich auch die der Artemis und dem Dionysos gemeinsamen Bezeichnungen *κελαδεινή, -ός* (STUDEMUND, *An. v.* I 270; 277; 283; vgl. o. *[240_{5}; 746_{4}]* und *κελαδοδρόμος*, Orph. *A* 902), *Βρομία* (Orph. *h* 36_{2}) und *σοβάς* (? LOBECK, *Agl.* 1088); da man zu diesen Tänzen auf die Berge (daher *Ὠρείθυια* von *ὄρος*, v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Hom. Unters. 324; SCHULZE, *Quaest. ep.* 410_{3}; vgl. o. *[840_{7}]*) zog, heisst Artemis *ὀρειβάτις* (STUDEMUND, *An. v.* I 270; 283), *ὀρεσίφοιτος* (Christod. *ἐκφρ.* 306; Nonn. *D* 48_{310}; Korn. 34 S. 206), *ὀρεστιάς* (Nonn. *D* 36_{10}), *ὀρειάς* (Nonn. *D* 16_{128}), *οὐρεία* (Diktyna, Eur. *IT* 126; *ὄρειος*, scherzhaft gewendet von Luk. *deor. dial.* 16_{1}), auf den Bergen lässt sie Kallim. *h* 3_{3} spielen und Hom. *h* 27_{5} jagen. Im 'Dickicht' *[244_{2}]* der Bergwälder tummelten sich die Thyiaden, daher heisst Art. *montium custos nemorumque* (Hor. *c* III 22_{1}), *montium domina silvarumque virentium saltuumque reconditorum amniumque sonantum* (Catull. 34_{9} ff.). Der Tanzplatz der mit Dionysos gepaarten Artemis (vgl. über Ariadne o. *[254_{7}]*) spielt auch später noch eine wichtige Rolle (vgl. *χορὸς ἀμφιλαφής*, Kallim. *h* 3_{3}), doch ist die Verbindung mit Dionysos gelöst: bei Hom. *h* 27_{15} tanzt Art. mit Musen und Charites, bei Kallim. *h* 3_{13} ff. sind die amnisischen Nymphen, und 60 Okeaniden ihre Gespielinnen, und *ζ* 102 schreitet die Göttin *κατ' οὔρεος*, während die Nymphen um sie her spielen; vgl. Kallim. *h* 3_{170} ff. — Deutlichere Spuren von der einstigen Verbindung der Artemis und des Dionysos haben sich im Kult erhalten. Art. steht neben dem Weingott 1) in dem Kreise, in dem die N. Oinone *[126_{14}; 305_{19}]* und Oinoe (Art. Oinoatis, Eur. *Ἡρ. μ.* 379; Hsch. *Οἰνωᾶτιν*; vgl. Paus. II 25_{3}; StB. *Οἴνη*, 486_{4}. — *Οἰνό[η]αι Ἀρτ[έμιδι?]* *CIA* I 534_{4}; s. auch o. *[47_{11}; 93_{5}; 150; 125_{7}]*) auftreten; 2) als Tauropolos, Limnaia u. s. w. neben Iphigeneia und Orestes, vgl. o. *[43; 46 f.; 70; 125_{17}; 171_{1}; 291_{14}; 347 f.; 704 zu 703_{6}]*). — 3) in einzelnen andern Sagen, die von diesen beiden Kreisen beeinflusst sind, z. B. in denen von den Proitiden *[181]* und in der Legende von Karyai *[167]*. Am Aith(i)opion galt Art. als Dionysos' M. *[66_{11}; 1285_{5}]*. Unter den der Art. mit diesem Paredros gemeinsamen Kultn. ist noch zu erwähnen *Ὀρθία* (Alkm. *fr.* 23_{61} [DIELS, Herm. XXXI 1896 339 ff.]; Polemon bei Nikol. Dam. *FHG* III 458_{114}; Orph. *h* 36_{8}; *ἐφ. ἀρχ.* 1885 S. 195; CAVVADIAS, *Fouill. d'Épid.* I no. 147; so angeblich auf dem indischen Berg Koryphe, Daimach. [?] *FHG* II 441_{4}), *Ὀρθείη* (CAVVADIAS, *Fouill. d'Ép.* I no. 38; KAIBEL *ep.* 806_{1}; *CIG* I 1416 [die letzten beiden Inschr. aus Sparta]), *Βωρθέα*, *Βωρσέα* (= *ϝορθεία*; die Verlängerung des ο nach KRETSCHMER, Griech. Vaseninschr. 42_{1}; SOLMSEN, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIV 1897 23 durch die folgende Verbindung des *ρ* mit der Dentalis bedingt; vgl. über die Formen auch SCHMIDT, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 456), *Ὀρθωσία* (Pind. *O* 3_{30}; Hdt. 4_{87} [Byzanz]; Lykophr. 1331; Hsch. *s. v.*; KAIBEL *ep.* 870 [*CIGS* I 113; Megara, die Mutterstadt von

Artemis als Göttin der Jagd mit dem himmlischen Jäger gepaart, vielleicht aber auch durch diese Paarung erst Jagdgöttin geworden [1]). Jedenfalls enthalten die zu diesen Kultgenossenschaften gehörigen Riten und Mythen Elemente, die eine von der bisher betrachteten vollkommen verschiedene Vorstellung von der Göttin zur Voraussetzung haben und die, wenn in ihnen nicht eine ältere Gestalt der Artemis erhalten sein sollte, jedenfalls aus einer früheren Mythenschicht in den Kreis der euboiischen und boiotischen Artemis übernommen sein müssen. Unter den verschiedenen Bedeutungen, die das Sternbild des Orion für die griechische Mythologie hat und die fast alle auch auf den Artemisdienst eingewirkt haben, gilt dies zunächst von der kalendarischen. Zur Bestimmung des Anfangs der achtjährigen Schaltperiode mit verwendet, war der himmlische Jäger, Adonis genannt, in den nordphoinikischen Gemeinden auch zu dem Sohne der Morgenröte, dem Morgenstern, in Verbindung gesetzt worden; man hatte ihn selbst Serach (?), griechisch Aoos, Heoos [2]) genannt. Dem entspricht es, dass an einem Heiligtum zwischen Chalkis und Eretria Artemis Aith(i)opie [3]) — das ist die Übersetzung von שחר 'Morgenröte' [4]) — als Mutter des Dionysos galt [5]); auch von Phaethon, 'dem Morgenstern', ist sehr wahrscheinlich hier erzählt worden. Sein Vater, Helios [6]), ist am Aith(i)opion wahrscheinlich unter dem Namen Merops 'Strahlenauge' (?) [7]) und Titan (Herrscher?) [8]) angerufen worden. Letztere Bezeichnung ging

---

Byzanz]; in Tenos errichtet nach gütiger Mitteilung Hillers v. Gärtringen, jemand, 'wohl ein verschlagener Dorier', einen Altar *Ἀρτέμιδος Ἁγεμονείας Ὀρθωσίας*. — Vgl. auch o. *[744_{12}]*). Die Zusammengehörigkeit dieser N. mit Dionysos *Ὀρθός [§ 304]* scheint mir sicher, die Gleichheit der spartanischen Orthia *[161_{10} ff.]* mit der Limnaia, die gewiss zu dem dionysischen Kreis gehört, hat zuletzt Robert, Arch. Märch. 150 f. verteidigt. Die Bedeutung des N. ist zw. Philoch. *FHG* I 387_{18} bezieht D. *Ὀρθός* auf die Mischung des Weines *διὸ καὶ ὀρθοὺς γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους οὕτω πίνοντας*, Hartung, Rel. d. Gr. III 183 erklärt den Bein. der Art. von dem lauten Schreien der Wöchnerinnen. Andere (z. B. Müller, Dor. I 386; Curtius, Arch. Ztg. XI 1853 151) haben an den Phallos (vgl. die *λόμβαι [o.]*, ferner Artemis Priapina [Plut. *Luc.* 13], die aber nach der St. Priapos zu heissen scheint, und die Kokkoka von Olympia [Paus. V 15_4], die nach den Testikeln, *κόκκοι*, oder auch nach dem *γυναικεῖον μόριον* [Hsch. *κόκκος*; vgl. Parmet, *De Pane Graec. deo*, Diss. S. 9 zu S. 8] genannt sein könnte) oder (z. B. Welcker, Götterl. I 584) an 'stracke' (Paus. X 38_5), unbewegte Statuen gedacht; S. Wide, Lak. Kulte 113 leitet mit Sch. Pind. *O* 3_{54} den N. davon her, *ὅτι ὀρθοῖ εἰς σωτηρίαν ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους*.

[1]) Die Vermutung Eitrems, *Vidensk. skr.* II 1902 16_1, dass die Verbindung des Dionysos und der Artemis wenigstens in der Peloponnes durch die Leukippiden u. Charites vermittelt sei, erledigt sich durch die Gleichartigkeit und den weiten Umfang dieser Kultgemeinschaft.

[2]) S. o. *[951_1]*.

[3]) S. o. *[66_9; 224_{11}]*; Kallim. *fr.* 417; vgl. auch *IGI* II 92 (Mytilene). Maass, *Suppl.* XXIII bezieht den N. auf die Geburtshilfe.

[4]) S. o. *[388_2]*. Vielleicht gehören zu Art.-Eos die euboiische *Προσηῴα [66_8]* und die spartanische Aotis (= Limnaia? Alkm. 23_{87}; s. Diels, Herm. XXXI 1896 368; v. Wilamowitz-Möllendorff, ebd. XXXII 1897 261 denkt an eine Ableitung von *Αἶα*).

[5]) S. o. *[66_{11}]*. Eine andere Genealogie macht Artemis zu Persephones' T. von Zeus (Götterkatal. Cic. *d n* III 23_{58}), also zu Dionysos' Schw.: das scheint orphisch, knüpft aber vielleicht an eine ältere Kultlegende an. Dionysos' Gattin Ariadne 'die Hochheilige' *[254_6]* ist eine Hypostase der Artemis, die selbst *ἁγνή* (ε 123; σ 202; υ 71; Simon. *ep.* 107_4; Aisch. *Ix.* 1031; *Ἀγ.* 135; Arstph. *Θεσμ.* 971; Kaibel *ep.* 461_4; Nonn. *D* 44_{310}) und *σεμνή* (Eur. *Hipp.* 709; Orph. *h* $36_{2;\,10}$) heisst.

[6]) Er steht auch in der Sage von Arge (Hyg. *f.* 205), die er in eine Hindin verwandelt, offenbar in einer dem Artemiskreis angehörigen Legende; vgl. o. *[241_9]*. Dass er hier für Apollon eingetreten sei, ist zwar möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich; eine alte Kultsage liegt jedenfalls vor, aber sie ist so zerstört, dass die echte Form nicht wiederhergestellt werden kann.

[7]) S. o. *[440_6]*.

[8]) In späterer Zeit werden die Titanen

auch auf seine Gattin, die als Eos gefasste Artemis über[1]), wie auch Eos[2]) und Hemera[3]) noch in späterer Zeit Tito genannt werden. Ein Nachklang der Legende aus dem Kult des Dionysos-Orion und der Artemis-Titanis-Eos vom Aith(i)opion tönt uns entgegen aus der Sage von Aura, der Tochter des Titanen Lelantos, des Eponymen des boiotischen Flusses, an dem oder in dessen Nähe wenigstens wahrscheinlich das Aith(i)opion gelegen war. Aura, d. i. Eos, die vermutlich einst auch in der Kephalossage[4]) so hiess, gebiert dem Dionysos zwei Kinder, von denen sie eines im Wahnsinn zerreisst[5]). Letzterer im Dionysoskreis wohlbekannte Zug scheint nicht zum alten Bestand der Legende vom Aith(i)opion zu gehören, da er in allen ihren sonstigen Brechungen fehlt; und da demnach die Aurasage verfälscht und zerstört auf uns gekommen ist, kann aus ihr der alte Kalendermythos nicht rekonstruiert werden. Auch die andern Legenden ergeben nicht viel, obgleich es noch manche Spuren dafür zu geben scheint, dass Artemis als Eos[6]), die ihr nahe-

als *πριαπώδεις θεοί* (Nikandr. *fr.* 4; Phot. *lex. Τιτανίδα γῆν*) bezeichnet und mit Satyrn, Korybanten u. s. w. zusammengestellt (Plut. *Num.* 15; Luk. *salt.* 79; Apd. bei Str. X 3_{18} 470, wenn hier nach $_{19}$ 472 *Πᾶνες* in *Τιτᾶνες* zu verwandeln ist). Priapos selbst heisst (Luk. *salt.* 21) Titan. Kaibel, GGN 1901 492 schliesst daraus, dass *Τιτάν* von den *τίτοι*, dem *membrum virile* genannt sei. In diesem Fall wäre die bei Hsd. und Hom. auftretende Vorstellung von den Titanen und die Ableitung von *τιταίνω* *[421$_3$]* eine litterarische Neuerung. Dass sich im Volksglauben Gestalten, die in der Heldensage umgebildet waren, dieser zum Trotz erhalten haben, ist an sich nicht unmöglich, auch könnte nach Analogie anderer Sprachen das Griechische einst die Sonne als Phallos bezeichnet haben. Da indessen die Phantasie der Völker Kleinasiens aufs tiefste durch den Kult der Kybele aufgeregt wurde, die einerseits infolge ihrer Gleichsetzung mit Rheia zu den Titanen, andererseits aber auch zu den Korybanten, Satyrn u.s.w. in nächster Beziehung stand, so ist auch möglich und m. E. wahrscheinlicher, dass das Volk die theogonischen Titanen, mit denen es nichts anzufangen wusste, nachträglich in seine Kreise hinabzog. — Dass Titan ein alter N. für Helios sein müsse, ergibt sich, obgleich dieser erst spät so heisst (zuerst, wenn man von dem nicht sicheren *Τιτὰν αἰθήρ*, Emped. *fr.* 38_4 D. absieht, bei dem von Alex. Polyhist. bei Euseb. *pr. ev.* IX 29_3 Hein. zitierten Ezekielos, der aber natürlich einen allgemein rezipierten Sprachgebrauch vorgefunden haben muss; dann oft, z. B. V *A* 4_{119}; Tib. IV 1_{51}; Ov. *F* 1_{617}; Opp. *Kyn.* 1_9; 2_{617}; Kaibel *ep.* 990_5; 1025_1 [von Phoibos]; Orph. *h* 8_2; 78_3; *A* 512; Nonn. *D* 2_{544}; 19_{208} und sonst, namentlich bei Manetho), mit Sicherheit aus dem, was im folgenden zur Sprache kommen wird. M. Mayer, Gig. u. Tit. 71 ff., der, obwohl nicht im Besitz des ganzen Beweismaterials, dies richtig erkannt hat, meint, dass die ältesten Titanen ursprünglich Sonnengötter gewesen seien; aber die Uebereinstimmung von Titan, Titanen ist, obwohl natürlich später zu manchen Kombinationen verwendet, doch ursprünglich wohl nur ein Zufall, der bei einem Wort so allgemeiner Bedeutung nahe lag. — Dürftige Spuren (Fl. Titon bei Lykophr. 1276, vielleicht absichtliche Gräzisierung für Pitonia; Berg Titon auf der Chalkidike, Lykophr. 1406; vgl. StB. *Τιτωνεύς* 627_6) scheinen auf eine verschollene Nebenform *Τιτών* zu führen; ist das nicht trügerisch, so liegt in *Τιθωνός*, der wegen seines Verhältnisses zu Eos (Tito *[u. A.$_2$ f.]*) in diesen Zusammenhang zu gehören scheint, vielleicht eine volksetymologische Umdeutung (von *θάω* *[954$_5$]*) vor, wie man auch Art. *Τιτηνίς* *[A.$_1$]* mit *Τιθηνίς* (spartanisches Fest *Τιθηνίδια*, Athen. IV 16 S. 139a) zusammengebracht haben könnte.

[1]) *Ἄρτ. Τιτηνίς*, Orph. *h* 36_2; vgl. *Μήνη Τιτηνίς* (Ap. Rh. 4_{54}) oder *Τιτηνιάς* (Nonn. *D* 1_{219}). (Sanchun.) bei Eus. *pr. ev.* I 10_{18} H. spricht von *ἑπτὰ Τιτανίδες ἢ Ἀρτέμιδες*; Ortygia heisst bei Alex. Aitol. (Sch. Ap. Rh. 1_{419}) *Τιτηνίς*, was nicht mit Stark (Ber. SGW 1856 64) in *Τιθηνίς* zu verändern ist. — Jedenfalls ist die Benennung sehr alt, die in die Hirschkuh verwandelte Meropstochter Titanis *[259$_6$]* weist in den Phaethon-Meropskreis des Aithiopions.

[2]) Hsch. *Τιτώ*; s. o. *[421$_3$]*. Gewiss nicht mit Recht nimmt Reichenberger, Die Entwickl. des meton. Gebrauchs von Göttern. 104 an, dass *Τιτώ* ein in jüngerer Zeit frei nach *Τιτάν* gebildetes Femininum sei.

[3]) *EM Τιτώ* 760_{32}.

[4]) Aus einer Sagenvariante, die freilich ganz dem Zweck der wiedergegebenen Erzählung angepasst ist, stammt wahrscheinlich der Ruf des Kephalos bei Ov. *M* 7_{837}.

[5]) Nonn. *D* $48_{242-937}$ *[1250$_6$ und § 308]*.

[6]) Vgl. o. *[1285$_4$]*. Schwerlich war Artemis

stehenden Heroen[1]) als Morgenstern gefasst waren. — Eine zweite Erweiterung erfuhren die Vorstellungen von unserer Göttin innerhalb ihrer Kultgenossenschaft mit dem Jäger Dionysos dadurch, dass in ihrem Dienst Regenzauber geübt wurde[2]); auch bei der Quellenfindung scheint man sie angerufen zu haben. Eine dritte Reihe von Vorstellungen knüpfte daran an, dass wie Osiris und Adonis auch Dionysos Symbol der Jenseitshoffnungen war. Wahrscheinlich deshalb hatte man die göttliche Substanz des Adonis in der Myrrhe verkörpert gefunden[3]), die man wegen ihrer fäulniszerstörenden Kraft bei der Einbalsamierung verwendete[4]). In Griechenland wurde der Namen für das Myrrhenharz (מר) wahrscheinlich mit glücklicher Benutzung eines heimischen Wortes volksetymologisch[5]) zu *σμύρνη*, *σμυρίνη* (neben *μυρίνη*) verdreht; und da der Baum in Griechenland nicht vorkommt, ersetzte man ihn durch andere, z. B. durch die Ulme, deren Blätter denen der Myrrhe ähnlich sein sollten[6]), oder durch die Myrte[7]), deren Namen wenigstens ähnlich klingt und die wahrscheinlich in Ortsnamen und in den Mythen oft zu verstehen ist, wo *μύρρα*, *σμύρνη*, ***Μυρίνη*** genannt wird. So erklärt sich, dass wir im Kreise der mit Dionysos gepaarten Artemis mehrfach die Namen Smyrna[8]), Myrine[9]),

---

ἄγγελος [1290_2] einst die Tagesbotin, die *ἀγγελίεια θεοῦ μεγάλου Τιτῆνος ἀγαυοῦ* (Orph. *h* 78_3); dass die *φωσφόρος [1298_1]* einst das *φωσφόρον ἦμαρ* (Orph. *εὐχή* 24) gewesen sei, ist zwar möglich, aber nicht zu beweisen.

[1]) Z. B. Hippolytos *[191 ff.]*, Ikaros und Memnon, d. i. Agamemnon *[643]*.

[2]) Aus einem Regenzauber erklären sich wahrscheinlich die Ziegenopfer für Artemis und Dionysos (s. o. *[823_1; 1148_1; 1276; unten § 304]* und über Artemis Knagia o. *[S. 156_{10}]*). — Einem andern im Dionysoskult geübten Regenzauber scheint eine wenigstens später mit A. ausgeglichene Göttin zu entstammen. *Βρυτόμαρτις* (Rhangabé, *Ant. hell.* 691_7; vgl. *Bryte Martis filia*, Myth. Vat. II 26), Britamartis (Delos, s. o. *[233_{10}]*), gewöhnlich Britomartis *[254 f.]* genannt, wird im Altertum neben die Brisai *[234]*, die Honignymphen im keischen Regenzauber *[819]* gestellt (*EM Βριτ.* 214_{24} *ὅτι ταῖς Βρίσαις νύμφαις ὁμαρτεῖ*) und als 'süsse Jungfrau' gedeutet. Letzteres erklären Claus 12, der Brit. als *εὐμενής* fasst, und Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1370_{68} für eine Flunkerei, während Johannson, GGA 1890 745_1, nach welchem *μαρτίς* eigentlich *integra* bedeutet (vgl. Wiedemann, Bezzenb. Beitr. XXVII 1903 206), Fick, PN.[2] 449, und Solmsen, Zs. f. vgl. Sprf. XXXV 1899 483, unter Vergleichung von krimgoth. *marzus 'nuptiae'*, litt. *marti* 'Braut' es für richtig halten. Ein ernstlicher Grund zum Zweifel liegt nicht vor. *βροῦτον*, *βροῦτος* bezeichnet den aus Honig (Schrader, Reallex. I 91) und Gerstensaft 'gebrauten' Trank: wahrscheinlich heissen danach die Brisai. Hängen die delische Brizo und die *βριζομάντεις [929_3]* mit der delischen *Βριτάμαρτις* zusammen, wie Wernicke a. a. O. 1371_5 ff. vermutet, so sind vielmehr die ersteren N. durch Anlehnung an *βρίζω* 'schlafen' entstellt. Später sind diese *Βρῖσαι*, eigentlich *Βρῦσαι*, mit dem Dionysos von Brisa (richtiger *Βρῆσα*, = *ϝρῆσα [743_8]*) in Verbindung gebracht und wahrscheinlich sogar der Mythos von dem Löwen, der aus dem Regenzauber von Keos stammt, nach Bresa übertragen *[296_{10}]*.

[3]) S. o. *[780_4]*.

[4]) Vgl. z. B. *Ev.* Ioh. 19_{39}. Auch in der Medizin ist die Myrrhe wichtig; ägyptische Aerzte verwendeten sie z. B. gegen Augenleiden, Lüring, Die über die med. Kenntn. der alten Aeg. berichtenden Papyri, Strassb. Diss., Leipz. 1888 S. 105 ff.

[5]) Schrader, Reallex. d. indog. Altertumsk. II 567.

[6]) Theophr. IX 4_3.

[7]) Vgl. Ohnefalsch-Richter, Kypros, Bibel, Hom. I 115.

[8]) Wenn der barbarische N. der Stadt, *Σάμορνα* (StB. *[553_{12}] s v*; Hsch. *Ἄρτεμι Σαμορνίη*) nicht einfach aus dem Griechischen verdreht ist, wird er die Entsprechung von *σμυρίνη* sein. Unglücklich deutet ihn Claus 56 als *sam-arana* 'Zusammenkunft'.

[9]) Myrina in Kreta (Plin. *n h* 4_{59}) ist eine Artemiskultstätte (Mzz., Wroth, *Num. chron.* III xv 1895 96_{11}), die gln. St. der Aiolis hat Dionysos zum Hauptgott (Wroth, *Num. chr.* III xviii 1898 110); über Myrine auf Lemnos vgl. o. *[225_{19} ff.]*, über die gln. Amazone o. *[292_1; 294_4; 883_7]* u. Tz. *Lyk.* 243; Sch. u. Eust. [351_{20}] zu *B* 814; Diod. 3_{54} [nach Dionys. Skytobr.]; Arr. *FHG* III 597_{58}; Dion Chrys. 10 S. 164_6; 11 S. 173_2 Ddf. u. aa. —

Myrto[1]) und heilige Ulmenbäume[2]) finden. Letztere haben jedoch eine infernale Bedeutung erhalten[3]), wie auch die Vorstellung von dem Oriongestirn als dem Symbol der Unsterblichkeit in Griechenland früh einer anderen gewichen ist. Schon in der boiotischen Zeit glaubte man, dass Artemis gleich und wahrscheinlich auch mit ihrem Kultgenossen durch die Lüfte jage, verderbliche Pfeile auf die Menschen und Tiere herabsendend. Erkannte man den himmlischen Jäger in dem vermeintlich unheilbringenden Gestirn Orion, dessen Eponym Artemis' Jagdgenosse heisst, so ist diese teils als Besitzerin des himmlischen Hundes betrachtet, teils aber vielleicht geradezu diesem gleichgesetzt worden. Wenigstens lässt sich diese Gleichsetzung für eine andere Paredros des Dionysos, Ariadne (S. 254) mit Wahrscheinlichkeit vermuten[4]); und wenn Hekate[5]), die 'Fernhintreffende' (?)[6]), deren Hundegestalt[7]) zugleich auf die himmlischen

---

Nach Klem. *paid.* II 8_{72} S. 213 Po. ist der Artemis die *μυρίνη* heilig. Im attischen *Μυρρινοῦς* wurden Artemis Kolainis (*CIA* III 216; vgl. die Theaterinschrift ebd. 275; Metagenes *Αὖραι*, *FCG* II 752 IV Mein. = I S. 705 *fr.* 1 Ko. *[1266 zu 1265_3]*) und Dionysos (? *CIA* II 578, doch bezieht sich das Fest der Dionysia vielleicht einfach auf die *Διονύσια κατ' ἀγρούς* im Poseideon ohne Rücksicht auf einen Lokalkult) verehrt. Vielleicht gehört hierzu auch die Artemis, welche die Mzz. der lykischen St. Myra, von Baumzweigen umgeben, darstellen, Head *h n* 577.

[1]) Vgl. 1) Myrto, die Gründerin des Heiligtums der Artemis Eukleia von Plataiai, Plut. *Arstd.* 20; 2) die gln. Bassaris, von Dionysos mit Myrtenbeeren geheilt, Nonn. *D* 29_{270}; 3) die gln. Amazone, von Hermes M. des Myrtilos nach einer der Sagenvarianten bei Sch. Ap. Rh. 1_{752}. — Ueber die Myrte der Art. in Boiai s. o. *[782_2]*. Ausser Artemis gehört die Myrte auch der Aphrodite *[§ 300]* und der Athena (Geschichte von der attischen Ringerin Myrsine, die, wie es scheint, von Ath. in eine Myrte verwandelt wird [Geopon. 11_6, vielleicht zur Erklärung palaistrischer Myrtenkränze ersonnen?]).

[2]) In Ephesos, Kallim. *h* 3_{239}; s. o. *[283_2]*.

[3]) S. o. *[791]*. Am Grabe des Protesilaos stehen Ulmen, Philostr. *her.* 2_1 S. 140_{31} K.

[4]) S. o. *[948_4]*.

[5]) Hymnen auf Hekate: Hsd. *Θ* 411—452 (Schoemann, *Opusc.* II 215—249; Puntoni, *Riv. fil.* *a s* II 1896 41—73); Hippolyt. *ref.* 4_{35} S. 102 Schneidew.-Du. (vgl. *PLG* III[4] 682); Orph. *h* 1; *hymn. Mag.* bei Abel, *Orph.* S. 289; *λόγια Χαλδαϊκά* 119 ff. (Jackson, *Zoroast.* 266); Prokl. *h* 6 (über Hekate bei den Neoplatonikern = Weltseele s. Kroll, *Orac. Chald.* 28 ff.; 69) Eine zusammenfassende Monographie über diese so viele Probleme bietende Gottesgestalt ist seit der ganz veralteten Schrift (E. v. Koeppen?) die dreigestaltete Hek. und ihre Rolle in den Mysterien, Wien 1823 und dem Programm von Haupt, *Hecate et Hecatos seu rerum divinarum humanarumque apud Graecos principiis*, Königsb. i./N. 1840, nicht erschienen.

[6]) Die Deutung von Hekate lässt sich natürlich nicht trennen von der des Ap. *ἑκατηβόλος*, *ἕκατος* u. s. w.; es fragt sich aber, ob der erste Bestandteil mit *ἑκάς* oder mit *ϝέκητι* ('der nach dem Willen Schiessende' deutet z. B. Fick, PN.[2] 452) zusammenhängt. Erstere, früher allgemein angenommene Ableitung entspricht so viel besser dem zweiten Kompositionsbestandteil, dass sie m. E. weit wahrscheinlicher ist, trotzdem hinsichtlich der Bildung Zweifel bleiben. Usener, Rh. M. XXIII 1868 330_{38} hält die Etymologie für unsicher; eine andere Ableitung schlägt Bury, *Class. rev.* III 1889 416 vor; s. dagegen Vince ebd. IV 1890 47.

[7]) Diese Vorstellung ist alt, da Hekabe *[308_{12}; 639_7 u. bes. 406_6]*, die natürlich von Hekate nicht zu trennen und deren N. vielleicht nicht, wie o. *[308]* vermutet wurde, als 'Fernhinschreitende', sondern mit Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1893 467 als Kurzform zu **Ἑκαβόλη* zu fassen ist, in eine Hündin verwandelt wird, wie nach Bekk., *An. gr.* I 336_{33} Hekate durch Artemis. Eur. *fr.* 968 (vgl. Bekk., *Anecd.* 327_{13}; 336_{31} ff.; Eustath. *γ* 273 S. 1467_{36} f.; Hsch. *Ἑκάτης ἄγαλμα*) sagt: *Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔσῃ.* *Ἑκάτης ἐπωπίς* heisst sie bei Lykophr. 1176. *Σκυλακῖτις* nennt Hekate Orph. *h* 1_5 *[vgl. o. 121_9 f.]*, *σκυλακάγεια* der grosse Pariser Zauberpap. $_{2722}$, *σκυλαγέτις* der magische Hymn. bei Abel, Orph. 289_7, *χαίρουσα σκυλάκων ὑλακῇ τε καὶ αἵματι φοινῷ* der Hymnos bei Hippol. a. a. O. 4. *Κυνολύγματε* redet der Hymnos des Zauberpapyr. in Paris (Denkschr. WAW XXXVI 1888 30_{23}) die Göttin an; von Hekates *σκύλακες* spricht derselbe Zauberpap. $_{2550}$, und bei der Beschreibung eines zu zeichnenden Bildes werden ebd. $_{2119}$ f.; $_{2878}$ der Hekate drei Köpfe gegeben, von denen einer ein Menschen-, der andere ein Kuh- oder Ziegen-, der dritte ein Hundekopf sein soll. Vgl.

Hunde wie auf die auf Erden herumjagenden hündischen Gespenster geht, vielleicht erst später oft[1]) mit Artemis äusserlich ausgeglichen ist[2]), so

Usener, Rh. M. LVIII 1903 165; Theokr. 2_{12} sagt ταν καὶ σκύλακες τρομέοντι. Ueber die Hundeopfer an Hek. vgl. o. *[804_{8}]*. Schon Hsd. *fr.* 172 hatte die hundeköpfige *[406_{8}]* Skylla eine T. der Hekate (und des Phorbas) genannt; wenn aber das Lex. bei Bekk., *An.* I 336_{32} sagt αὐτὴν κυνοκέφαλον πλάττουσιν, so gilt dies von der bildenden Kunst nur selten *[s. o.; u. A. 2]*, während ihr sehr gewöhnlich der Hund als Attribut gegeben wird (z. B. auf Mzz. von Stratonikeia, Imhoof-Blumer, Kleinas. M. I 156 f.).

¹) Doch finden sich zu allen Zeiten beide Göttinnen im Kult nebeneinander, z. B. in Sidyma, Reisen im südw. Kleinas. I S. 69 no. 45.

²) Im Kult erscheint Art. Hekate in Athen (*CIA* I 208_{2}), Epidauros (ἐφ. ἀρχ. 1883 152_{48}; Cavvadias, *Fouill.* I no. 14) und auf Delos (Dittenberger, *Syll.* II² no. 588_{45}; $_{176}$); die Brimo von Pherai wird bald mit Artemis bald mit Hekate ausgeglichen *[o. 118_{2} f.; 867_{2}; vgl. u. 1292_{3}]* und erscheint gleich der letzteren in den Zauberpapyri (z. B. als Βρ. ῥηξίχθων, Wessely, Denkschr. WAW XLII 1893 45_{756}); aber auch die Kalliste (Hsch. *s v*) im Kerameikos, die Epipyrgidia auf der Akropolis *[25_{2} f.]* und — vereinzelt wenigstens — die Orthia (Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* II 23), vielleicht auch die Artemis von Myrina *[225_{20} f.]* heissen Hekate; nach Robert, Arch. März. 156 ist die laut Inschrift der Hekate geweihte archaische sitzende Tct.statuette von der Burg (Arch. Ztg. XL 1882 265) eigentlich die Brauronia: das wäre das älteste — allerdings nicht unbedingt gültige — Zeugnis für die Gleichsetzung beider Göttinnen. In diesen Fällen kann freilich auch nachträgliche Angleichung vorliegen; denn nachdem bereits das Epos und die von ihm abhängige Dichtung (z. B. Hom. *h* 9_{6}) Artemis ἑκατηβόλος (ἑκηβόλος, Soph. *fr.* 369) genannt, werden von den Tragikern (z. B. Aisch. *hik.* 675; Eur. *Phoin.* 109) an bis zu den späten Zauberpapyri (z. B. Abel, *Orph.* 289_{6}) beide Göttinnen von Dichtern und Prosaikern unzähligemal gleichgesetzt, und die Epikleseis der einen werden fast allgemein auf die andere übertragen. Wir finden also z. B. eine Artemis Trioditis (Thera, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. II 901 224; vgl. Charikl. bei Kock III 394_{1}; Korn. *c.* 34 S. 208 Os.) und Skylakitis (Orph. *h* 36_{12}) und umgekehrt eine Hekate Σώτειρα (Phrygien, Mordtmann, Ath. Mitt. X 1885 17), Ἡγεμόνη (Orph. *h* 1_{8}; *h. mag.* bei Abel 289_{4}), Κουροτρόφος (Orph. *h* 1_{8}), Ταυροπόλος (ebd. 1_{7}), πολυώνυμος (*hymn. mag.* 290_{23} bei Abel; Prokl. *h* 6_{1}; $_{13}$; vgl. o. *[1267_{1}])*, εὐπατέρεια (hymn. mag. 289_{8} Ab.), προθυραία (Prokl. *h* 6_{2}; $_{14}$), Προπυλαία *[25_{5}]*, Εἰνοδίη (Soph. ῥιζοτ. *fr.* 492; Eur. *Ion* 1054; *fr.* 308; Orph. *h* 1_{1}; *Hymn.* des Hippolyt. $_{2}$; vgl. über Aigina o. *[129_{1} f.]* und über die Hundeopfer an die kolophonische Ἐνόδιος, o. *[804_{8}])*. Hsd. *fr.* 123 und Stesichoros *fr.* 38 lassen Iphigeneia (die nach Ov. *F.* 1_{387} der *triplex* Diana geschlachtet wird) durch Artemis zur Hekate vergöttert werden, was vielleicht am Kult einen Anhalt hat, da in Argos neben dem von Iphigeneia erbauten Eileithyiaheiligtum sich ein Hekatetempel befand (Paus. II 22_{7}). Iphig. trägt selbst wahrscheinlich einen N. der Artemis und jedenfalls steht sie im Mythos fest im Kult der Göttin. Aber selbst die Quellen, die die Art. und Hekate sondern, wie vor allem der grosse Hekatehymnos, Hsd. Θ 411—452, verraten teils durch die Genealogie, indem sie z. B. Asteria, Hekates M. von Perses, zur Schw. Letos machen (Hsd. Θ 409), teils durch einzelne Bein. (μουνογενής, Hsd. Θ 426; 448 gehört wahrscheinlich [Wobbermin, Religionsgesch. Stud. 118 ff.] zu Art. Munichia *[40_{2}]* — deren N. [über die Bildung s. Kretschmer, Griech. Vaseninschr. 120] nicht mit Claus 42; Lewy, Semit. Fremdw. 252 f. aus dem Phoinikischen herzuleiten ist —; vgl. Hek. Munichia, Orph. *A* 935), dass ihnen eine nahe Beziehung zwischen beiden Gottheiten bekannt ist. Die bildende Kunst (Petersen, Arch.-ep. Mitt. a. Oest. IV 1880 140—174; V 1881 1—84; Michon, *Mél. d'arch. et d'hist.* XII 1892 407—424; Schrader, Ath. Mitt. XXI 1896 281) steht den durch die Dichtung gegebenen Anregungen hier auffallend selbständig gegenüber; sie hat im allgemeinen Artemis und Hekate nicht zusammengeworfen; wie nur sehr selten Artemis dreigestaltig dargestellt wird (z. B. auf einem, wie es scheint, dalmatinischen Marmorrlf. [Arch.-ep. Mitt. IV 1880 v $_{1}$] die *Deana Celceitis*, die Petersen ebd. V 1881 21 f. der athenischen Kelkaia [Arr. *an.* VII 19_{2}], d. h., wie er glaubt, der Brauronia gleichsetzt), so wird auch umgekehrt höchstens ausnahmsweise Hekate als Jägerin dargestellt (Petersen a. a. O. IV 143), ebensowenig aber wird sie πλεκτοῖς ὠμῶν σπείραισι δρακόντων (Soph. *fr.* 492) oder schlangenfüssig (Luk. Philops. 22; vgl. über Hekate als Schlange den Londoner Zauberpap. 121 [Denkschr. WAW XLII 1893 48]$_{848}$ und die von Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 31_{29}; 32_{39} aus dem Pariser Zauberpapyr. ausgehobenen Stellen) gebildet, vielmehr werden mehrere neue Typen geschaffen. Zu allen Zeiten finden wir Hek. auch eingestaltig, wenngleich die dreigestaltigen (Welcker, Götterl. II 404—416) Darstellungen, die Petersen als künstlerische Ausgestaltung der dreiköpfigen Herme betrachtet (s. dagegen Usener, Rh. M LVIII 1903 165), überwiegen; letzterer Typus, den Paus. II

war sie doch jedenfalls früh eine ihr nächst verwandte Gottheit[1]). Wie sich aus dieser Parallele ergibt, schlossen sich in den unbestimmten Vorstellungen, die vor dem Aufkommen der Dichtung herrschten, die Jägerin und die Hündin so wenig aus, dass dieselbe Göttin in beiderlei Gestalt sogar auf die Folgezeit kommen konnte. — Orion und Sirius galten aber auch als Urheber der Stürme, in welchen nach altem Glauben das wütende Heer der Dämonischen jagend dahinzog, den Menschen zum Verderben. Auch diese Vorstellung ist auf Artemis übertragen, die, auch hierin mit Hekate übereinstimmend, als Führerin der wilden Jagd galt[2]): Hekate ist allezeit Göttin der Gespenster geblieben[3]); deshalb wird sie besonders an

---

30_{2} auf die Epipyrgidia des Alkamenes (GERHARD, Ges. Abh. II 145; RATHGEBER, *Ann. d. i.* XII 1840 45—82) zurückführt, ist wiederum in mehrfachen Abwandlungen erhalten; bald (z. B. Mzz. von Apameia, IMHOOF-BLUMER, Kleinas. M. I 210) sitzen drei Köpfe auf einem Leib (daher *Ἑκ. τρικάρανος, hymn. mag.* bei ABEL, *Orph.* 289_{8}; 290_{25}; *triceps*, Ov. *M* 7_{194}; vgl. Art. *τριπρόσωπος*, Charikl. III S. 394_{1} Ko.; Par. Zauberpap. $_{2526}$), was Alkam. wohl schon vorfand, bald stehen drei Göttinnen, durch verschiedene Attribute ausgezeichnet, mit dem Rücken gegeneinander, bisweilen gegen eine zentrale Säule gelehnt (z. B. CAVVADIAS, *Fouill. d'Épid.* IX 27; 27a). Vgl. auch S. REINACH, *Triple Hécate du musée d'Amiens, Alb. arch. des mus. de prov.* XXIII S. 104 ff. Mit der dreifachen Hekate hängt es vielleicht (s. aber u. *[1295_{1}]*) zusammen, dass ihr die *τρίγλη* heilig war (Charikles bei KOCK III 394_{1}; vgl. HILLER, *Eratosth. carm. rell.* 32). — Die spätere Mythendeutung hat die Dreigestalt Hekates sehr verschieden gedeutet, z. B. Intp. Serv. *VA* 4_{511} *quia uni deae tres adsignant potestates, nascendi, valendi, moriendi*; anderes u. *[1291 zu 1290_{3}]*. — Dass Hekate früher als Doppelgöttin (?) galt und erst später zur dreifachen wurde, folgert USENER, Rh. M. LVIII 1903 206; 332 aus Paus. II 22_{7}. — Eine vierköpfige Hek. bezieht ein *μυστικὸς λόγος* bei CRAMER, *Anecd. Paris* I 321_{31} auf die 4 Elemente; das Pferd soll das Feuer, der Stier die Luft, die Hydra das Wasser, der Hund (vgl. Kerberos) die Erde bezeichnen.

1) Auch sie war Helferin bei der Entbindung *[861_{8}]*, und da der von BERGK, *PLG* III[4] 682 erörterte Gebrauch *[1272_{1}]*, vor den Hausthüren Feuer zu entzünden, ursprünglich ein Desinfektionsmittel gewesen zu sein scheint, so ist wahrscheinlich Hekate, die bei diesem Ritus angerufen wurde, wie Artemis, die Prothyraia u. s. w. *[1296_{1}]* heisst, auch als Krankheitsdämon gefasst worden.

2) S. o. *[840_{5}]*. Wie man sich im Altertum die wilde Jagd vorstellte, zeigt sich bei der Belagerung von Byzanz durch Philipp II. (Hsch. Miles. *FHG* IV 151_{27}). Dieser war durch einen nächtlichen Ueberfall in die Stadt eingedrungen, da zogen Feuerwolken (*νεφέλαι πυρός*) daher, und Hundegebell weckte die Bürger, die, rasch ermuntert, den Angriff zurückschlugen: zum Dank für das Eingreifen der Gottheit errichteten sie ein *λαμπαδηφόρον Ἑκάτης ἄγαλμα*.

3) *Ψυχαῖς νεκύων μεταβακχεύουσαν* nennt sie Orph. *h* 1_{3}; *ἐρχομέναν νεκύων ἀνά τ' ἠρία καὶ μέλαν αἷμα* Theokr. 2_{12}; *ἂν νέκυας στείχουσα κατ' ἠρία τεθνηώτων,| αἵματος ἱμείρουσα* heisst sie in dem Hekatehymnos des Hippolytos $_{5}$, nicht in Nachahmung des Theokr., sondern mit Benutzung der jenem vorschwebenden Formel, die sich also mit grosser Zähigkeit gehalten haben muss; vgl. DILTHEY, Rh. M. XXVII 1872 389. Wie die Totengeister nach der alten Auffassung überhaupt, ist auch Hekate ursprünglich ein schädlicher Dämon, man fleht sie an, fern zu bleiben, wovon bisweilen (z. B. Korn. 32 S. 192 Os.) ihr N. abgeleitet wird, oder ruft sie herbei, wenn man mit ihrer Hilfe andern schaden will. Daher heisst der Zauberkreisel *Ἑκατικὸς στρόφαλος*, und man glaubte bei den Beschwörungen Hunde, die Tiere Hekates, aus der Erde Tiefen emporspringen zu sehen (*λόγια Χαλδ.* 312—314 bei JACKSON, *Zor.* 273; vgl. WOLFF, *Phil. ex orac. haur.* 150). Nach Lykophr. 1176 soll Hekabe als eine Begleiterin der (mit Brimo ausgeglichenen) Hekate durch ihr nächtliches Klagegeheul die Menschen schrecken. Vgl. über Hekates Schwarm ROHDE, Ps. II[2] 411. — Entweder wird die Göttin den Gespenstern selbst gleichgesetzt und als solches (z. B. Hsch. **ὠπωτῆρε*) auch in der Mehrzahl (Luk. Philops. 39 a. E. *τέρατα γοῦν καὶ δαίμονας καὶ Ἑκάτας ὁρᾶν μοι δοκῶ*) zitiert (*ἐπαγωγή* der Hekate, z. B. von Theophr. *ch.* 16 erwähnt) oder aber als Senderin der Gespenster angerufen (Dion Chrysost. 4 S. 168 R.; Sch. Ap. Rh. 3_{861}) und in dieser Eigenschaft als *Ἀνταία* (Hsch. *s v*; vgl. o. *[770_{6}]* und u. *[§ 308]*) bezeichnet. Als Gespenstergöttin wäre ferner die *Πανδίνα* aufzufassen, wenn LETRONNE, *Oeuvres chois.* III II S. 123—126 diese im IV. Jh. auf Mzz. von Hipponion und Terina (HEAD *h n* 85; 98) erscheinende Göttin m. R. als *πανδείνη* gedeutet hat. Vielleicht gehört hierher auch Hekate Angelos *[872_{1}]*, die wenigstens Sch. Theokr. 2_{12} als

den Kreuzwegen[1]), wo die Geister der *βιαιοθάνατοι*, der Hingerichteten,

χθονίαν θεὸν καὶ νερτέρων πρύτανιν bezeichnet und die nach dem hier berichteten Märchen des Sophron (vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXIV 1899 206 ff.) *ἀποκεκληρῶσθαι τοῖς τεθνεῶσι καὶ καταχθονίαν φασίν*; jedoch konnte sich das Botenamt aus gar vielen Funktionen entwickeln: Maass, Indog. Forsch. I 1892 163 vergleicht Iris, die freilich auf der *Ἑκάτης νῆσος* bei Delos einen Kult hatte (Athen. XIV 53 S. 645 b) und deshalb bereits von Müller, *Aegin.* 170 (s. aber Lobeck, *Agl.* II 1064) der Hekate gleichgesetzt war. Auch Artemis scheint bisweilen als Botin gefasst zu sein *[369_2]*; es ist nicht gerade nötig, aber doch nicht unwahrscheinlich, dass die Ephesier, die dem Demetrios zu Ehren *εὐαγγέλια Ἀρτέμιδι* gefeiert haben sollen (Poland, *Comm. philol.* Ribb. 457_4), eine verschollene Beziehung zwischen ihrer Göttin, deren Geburt Hermes auf dem ephesischen Berg *Κηρύκιον* (Hsch. *s v*) verkündet haben soll, und dem Botenamt annahmen. Vgl. auch o. *[1286_6]* und u. *[§ 299]*. — Da Hekate als Mene gefasst wird, ist auch diese *νερτέρων ἐπίσκοπος* (z. B. Par. Zauberpap., Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 32_{22}) geworden. In der Unterwelt scheint Hekate auf unteritalischen Vbb. dargestellt zu sein, Winckler, Darst. d. Unterw. 7; 28; 50. Oefters wird Hekate mit andern Gestalten des Hades gepaart oder ihnen gleichgestellt; der Orphos, dessen *μαστηγοφόρος* sie auf einer karthagischen Fluchtafel genannt wird (Wuensch, Rh. M. LV 1900 250_{39} f.; vgl. 258), ist gewiss ein Unterweltsgott; vgl. Orpheus, und wahrscheinlich (Rohde, Ps. II² 408) ist Hekate die *θύουσα Ἅιδου μήτηρ*, mit der Kassandra (Aisch. *Ag.* 1235) die Klytaimestra vergleicht; auch der Empusa (Hsch. *s v*) wird Hekate gleichgesetzt. Als Demeter erscheint die Göttin auf einer Inschr. aus Hierapolis Kastabala (Denkschr. WAW XLIV 1896 26 no. 58: *εἴτε Σ]εληναίην, εἴτ' Ἄρτεμι[ν εἴτε σ]ε, δαῖμον,| πυρφόρον [ἐν τριό]δοις ἣν σεβόμεσθ' Ἑκάτην,| εἴτε Κύπριν Θήβης λα[ὸς] θυέεσσι γεραίρει| ἢ Δηὼ κούρης μητέρα Φερσεφόνης*), die allerdings wegen ihrer Theokrasie nicht viel besagt; häufiger heisst sie Demeters Tochter (Eur. *Ion* 1055): sie soll von Zeus, um ihre Schw. Persephone zu suchen, in den Hades hinabgeschickt sein (Sch. Theokr. 2_{12}), doch wird bisweilen sie selbst (z. B. Pariser Zauberpap. $_{2525}$, wo Art.-Persephone *τριοδῖτις* heisst; anderes bei Schoemann, *Op.* II 238) und auch die ihr gleichgesetzte Artemis (*Ἄρτεμι Περσεφόνη ἐλαφηβόλε νυκτιφάνεια*, Par. Zauberpap. $_{2522}$), die auch Demeters T. heisst (Aischyl. *fr.* 333 N.²), viele Kultn. (*Ἁγνή, Σώτειρα* u. s. w.; vgl. Claus 83 f.) mit Persephone gemein hat und in manchen Kulten (Hsch. *Πολύβοια· θεός τις ὑπ' ἐνίων μὲν Ἄρτεμις ὑπὸ δὲ ἄλλων κόρη*) von ihr nicht unterschieden werden konnte, die aber auch als Persephones T. von Zeus bezeichnet wird (Götterkat., Cic. *d n* III 23_{58}), geradezu als Persephone gefasst; ja Intp. Serv. *VA* 4_{511} leitet den N. Hekate *ἀπὸ τῶν ἑκατέρων* ab, weil sie zugleich Artemis und Persephone sei. Diese Vorstellung erscheint später in Verbindung mit der von der Dreigestalt der Göttin, wobei die alte hesiodeische (Θ 412 ff.) Anschauung von Hekates drei Reichen am Himmel, auf Erden und im Meer eigenartig umgemodelt wird. Am deutlichsten tritt diese Auffassung bei Dracont. (*carm. min.* 10_{187} ff. v. Duhn), der natürlich aus älteren Quellen schöpft, entgegen: *Triviam te Luna Diana| confiteor perstans, heres Proserpina mundi,| nam tria regna tenes: tu caelo Cynthia regnas,| venatrix terrena micas, capis atria Ditis*; sie liegt aber, in Einzelheiten abgewandelt, vielen Ausführungen des späteren Altertums zu Grunde; vgl. noch Prudent. *Symm.* 1_{365}; Intp. Serv. VA 4_{511} *cum super terras est, creditur esse Luna, cum in terris, Diana, cum sub terris, Proserpina*; myth. Vat. I 112; II 17. Vgl. auch ebd. I 37 (*Iuno Diana Proserpina*), ferner das Orakel aus Porph. *λόγια*, Eus. *praep. ev.* IV 23_7 H. *Φοίβη ἀπειρολεχής, φαεσίμβροτος Εἰλείθυια,| τριστοίχου φύσεως συνθήματα τρισσὰ φέρουσα·| αἰθέρι μέν, πυρόεσσιν ἐειδομένη εἰδώλοις,| ἠέρα δ' ἀργεννοῖσι τροχάσμασιν ἀμφικάθημαι.| Γαῖαν ἐμῶν σκυλάκων δνοφερὸν γένος ἡνιοχεύει* (Usener, Rh. M. LVIII 1903 347) und über die *τετρακόρη* o. *[1169 zu 1168_7]*. Ganz jung ist diese Theorie nicht; wahrscheinlich reicht sie in die hellenistische Zeit hinauf. Hekates Gleichsetzung mit Artemis ist aber noch älter; es scheint Mysterienkulte gegeben zu haben, in denen das göttliche Prototyp der zurückgeführten Seele (auf die drei Teile der menschlichen Seele, *νοητικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν* wird in Porphyrs *λόγ.* bei Euseb. *pr. ev.* V 7_2 [G. Wolff, *De philos. ex orac. haur.* 122] Hekates Dreigestalt bezogen) Hekate war; vgl. die Legende der Artemis, Hekate oder Persephone von Pherai *[118]*, die aiginetischen Hekatemysterien *[129_1]* und die *φοβεραὶ Ἑκάτης νύκτες*, *IGSI* 1019 (377 n. Chr.).

[1]) *Ἑκ.* (über Artemis s. o. *[1289_2]*) *Τριοδῖτις*, Charikleid. *ἐν Ἀλύσει*, Athen. VII 126 S. 325 d *fr.* 1 Ko.; Orph. *h* 1_1; Hymn. des Hippolyt. $_2$; mag. Hymn. bei Abel, *Orph.* 390_{10}; Paris. Zauberpapyr. Denkschr. WAW XXXVI 1888 33_4. Vgl. Korn. 34 S. 208 *Τριοδῖτις ... καὶ τῶν τριόδων ἐπόπτης*; Hsch. *ἑκάταια· τὰ πρὸ τῶν θυρῶν Ἑκάτης ἀγάλματα· τινὲς δὲ καὶ τὰ ἐν τριόδοις*; Sch. Theokr. 2_{36} *ἱδρύοντο δὲ τὴν Ἑκάτην ἐν ταῖς τριόδοις, ὅτι ἐπὶ τῶν καθαρμάτων καὶ μιασμάτων ἡ θεός. ἔνιοι δέ φασι Φεραίας τῆς Αἰόλου καὶ Διὸς παῖδα αὐτὴν γεγονέναι, καὶ ὑπὸ τῆς μητρὸς εἰς τρίοδον αὐτὴν ἐρρῖφθαι.* Ueber die

umgehen, angerufen[1]). Für Artemis gibt es hierfür von ihrer Gleichsetzung mit Hekate unzweifelhaft unabhängige Zeugnisse nicht[2]); aber auch wenn diese Gleichsetzung erst nachträglich erfolgt sein sollte, darf bei der durchgängigen Verwandtschaft der beiden Vorstellungen auch Artemis als Göttin der Gespenster angenommen werden. Aus letzteren hatte man früh einen Chor von Begleiterinnen der Göttin, die Amazonen, gebildet: furchtbare Dämonen zu Pferde, die, wie in verschollenen Sagen Artemis selbst[3]), Verderben säend durch die Lüfte dahinfahren[4]). Da

Hekatemahle am Dreiweg s. Sch. Arstph. *πλ.* 594 *κατα` δὲ νουμηνίαν* (dagegen nachher *τῇ Ἑκάτῃ θύουσι τῇ τριακάδι*) *οἱ πλούσιοι ἔπεμπον δεῖπνον ἑσπέρας, ὥσπερ θυσίαν τῇ Ἑκάτῃ ἐν ταῖς τριόδοις, οἱ δὲ πένητες ἤρχοντο πεινῶντες καὶ ἤσθιον αὐτὰ καὶ ἔλεγον, ὅτι ἡ Ἑκάτη ἔφαγεν αὐτά*; vgl. Soph. *fr.* 668; Luk. *dial. mort.* 1_{1}.

[1]) Hekate ist später ganz allgemein Göttin der Zauberei; über den Liebeszauber s. o. *[850 zu 849_{7}]*. Deshalb ist ihr die Mandragora heilig *[852_{6}]*, und sie wohnt in den *μυχοῖς ἑστίας* der Zauberin Medeia, Eur. *Med.* 399: bei Diod. 4_{45} heisst sie selbst Giftmischerin.

[2]) Denn die *Χθονία* bei Korn. 34 S. 208; Sch. Theokr. 2_{12} u. aa. ist eine Hekate, und auf das Auftreten der Artemis in der späteren Magie (z. B. *domna Artmiz* auf einem magischen Nagel aus christlicher Zeit, Arch. Ztg. IV 1846 311) ist wenig zu geben. Vergleichen lässt sich vielleicht, dass wie Artemis *[1270_{2}]* auch Gespenster (z. B. Phobos) bisweilen in Bärengestalt erscheinen, Deubner, Ath. Mitt. XXVII 1902 261; 268.

[3]) Auf dem Rosse stellen die Mzz. von Pherai (Head *h n* 261; Müller-Wieseler II[2] xvi 172a) die fackeltragende Göttin vor; auf dem von Rossen gezogenen Wagen lässt Hom. *h* 9_{3} ff. sie fahren; vielleicht ist eine Hypostase der Göttin die älteste ephesische Artemispriesterin Hippo (Kallim. *h* 3_{239}), die nicht mit Curtius, Abh. BAW 1872 7 der gln. Okeanide (Hsd. Θ 351) gleichzusetzen und als eine Andeutung der Einführung des Kultes von der See her zu betrachten ist. *Ἐλάτειρα θοᾶν ἵππων* nennt Pind. *fr.* 89 die Artemis, *ἱπποσόα* *O* 3_{26}, *δέσποινα . . . γυμνασίων τῶν ἱπποκρότων* Eur. *Hipp.* 228, Göttin der Pferderennen Pind. *P* 2_{8}. Wahrscheinlich rief man einst Artemis an, wenn man durch ein Wettlaufen von Pferden dasjenige auswählte, das als Träger des Sturmdämons galt *[838 f.]*: darauf bezieht sich der N. Heurippa, den Artemis in Pheneos führte (Paus. VIII 14_{5}). Sie stand hier neben Poseidon Hippios, anderwärts ist sie mit dessen S. Pegasos verbunden *[279_{12} f.]*, und wahrscheinlich ist auch sie wie Poseidon und Pegasos einst bisweilen in Rossegestalt vorgestellt worden; als *ἱπποπρόσωπος* wird sie in dem Hymnos des grossen Pariser Zauberbuchs, Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 30_{24}, als *ἵππος* ebd. 31_{29}; 32_{89} in der *διαβολὴ πρὸς Σελήνην* und in dem Londoner Zauberpapyrus (Denkschr. WAW XLII 1893 S. $48)_{843}$ bezeichnet. Zu Pferde sitzend scheint sie eine uralte Tct. aus Lusoi (Oest. Jahresh. IV 1901 38) darzustellen. Aber die Paarung mit Poseidon *[1147 ff.]* ist schwerlich ursprünglich; ein Wettlaufen mit Rossen war bisweilen auch mit den Kulten verbunden, die Artemis mit Dionysos paarten *[841_{4}; 842_{2}]*, und von hier aus ist wohl die Verbindung mit Poseidon abzuleiten. — Nach V *A* 7_{778} f. (Prudent. *Symm.* 2_{53}) werden wegen des Todes des Hippolytos Pferde von den Tempeln der Trivia ferngehalten.

[4]) Durch die kriegerischen Tänze, deren Prototyp die Amazonen sind, wurde es ermöglicht, auch Artemis (wie Hekate, Hsd. Θ 431) bisweilen als bewaffnete kriegerische Göttin zu fassen, zumal wenn eine besondere Veranlassung hinzukam, wie z. B. bei der Agrotera (der freilich auch in Sparta Kriegsopfer dargebracht wurden, Xenoph. *Hell.* IV 2_{20}) in Marathon der ihr zugeschriebene (z. B. Liban. 5 I 235_{17} R.) Sieg über die Perser. Oft werden Siegeskränze (Xenoph. *Ages.* 1_{27} = *Hell.* III 4_{18}), Zehnten (Epidauros, GDI III 3335) oder andere Weihgaben (Xenophon in Skillus, Paus. V 6_{5}) Artemis dargebracht. Von der Kriegsbeute (*λάφυρον, λαπάζω*) wird vielfach und ist vielleicht schon im Altertum bisweilen der N. *Λαφρία* (Niket. *ἐπ. θ.* Studemund, *Anecd. var.* I 270; 278; 283) abgeleitet worden, unter dem Artemis besonders in Aitolien (Inschr. von Magnesia 28_{6}; über Naupaktos s. o. *[348_{9}]*), ferner in Hyampolis (*Journ. Hell. stud.* XVI 1896 293; mit Apollon? *CIGS* II 87_{9} ff.; 88), Patrai (Paus. VIII 18_{8}; *CIL* III 499; 510), Messene (? Paus. IV 31_{7}), Gythion (Mnt. *Λάφριος*, *IBrM* II 143_{23}), Kephallenia (s. o. *[348_{8}]*; vgl. Herakl. Pont. *FHG* II 217_{17}) u. s. w. verehrt wurde. Indessen ist das sehr zw.: Claus 86 übersetzt 'Räuberin' (von λαβ), Usener, Götternam. 190, denkt bei *Λα-φ(ο)ρία* an eine Göttin der Strassen, Hitzig-Blümner, Paus. II S. 168 zu 81_{15} beziehen den N., den sie zu *ἐ-λαφρός* stellen, auf das rüstige Wesen der Göttin. Wahrscheinlich heisst *Λαφρία* nach einem Ort *Λάφρος* oder *Λάφρον*, der seinerseits freilich nach der Göttin genannt sein könnte. — Dass eine kriegerische Pompe in Eretria der

diese ebenso wie neben Artemis auch neben Dionysos stehen, so ist letzterer sehr wahrscheinlich, was übrigens ohnehin anzunehmen ist, auch in der Vorstellung von der wilden Jagd im Sturmgeheul mit unserer Göttin gepaart gewesen. Als Sturmgöttin ist in der ursprünglichen Iphigeneiasage auch die Tauropolos[1]) gefasst worden, die aber, gewöhnlich neben Dionysos stehend, auch noch andere Funktionen hatte: das Opfer der Hindin, durch das im Iphigeneiamythos das Jungfrauenopfer ersetzt wird, konnte auch als Schlachtung des Sturmdämons gefasst werden, da Hirsche als dessen Verkörperung galten (839). Marpessa und Oreithyia, die ursprünglich zum Kreise der Artemis und des Dionysos gehörten, sind Windgottheiten gewesen (S. 342; 840 f.). Oreithyia führt uns zu den Thyiadenschwärmen hinüber: auch sie sind als Nachbildungen der wilden Jagd gefasst worden (905 f.). — Von den beiden Vorstellungen, die sich in dem Ritual der Mainaden durchkreuzen, ist für das Verständnis der Artemis besonders die wichtig, nach der die Weiber sich, indem sie in die Wälder hinauszogen, mit dem göttlichen Numen erfüllten. Man scheint geglaubt zu haben — so werden die verschiedenen im Mainadentum zusammentreffenden Vorstellungen zu vereinigen sein —, dass dieselbe dämonische Substanz, die im Sturm durch die Lüfte rast, im Menschen den Wahnsinn hervorrufe; durch eine freiwillige Aufnahme des gefährlichen Stoffes, durch eine Art Impfung, hoffte man sich wahrscheinlich gegen den Wahnsinn und die übrigen damit für wesensgleich gehaltenen Krankheiten immun machen zu können. So wurde die Göttin, die diese Krankheiten zugleich sendet und heilt, selbst als Mainade gefasst; wilde Tänze werden ihr gefeiert. Auch die ebenfalls dem Artemis- und Dionysoskult angehörige Aiorazeremonie[2]) bezweckte eine Erfüllung mit dem durch die Lüfte hinfahrenden, nach anderer Vorstellung freilich in dem Baume, an den man sich hängte, wohnhaft gedachten Stoff. Die Gefahr, welche die Berührung mit so gefährlichen Substanzen notwendig haben musste, suchte man, wie dies in vielen ähnlichen Fällen, z. B. beim Zitieren der Chthonischen üblich war, durch apotropäisches Schlagen von Erzgeräten

---

Kolainis, deren Namen Claus 91 f. zweifelnd und gewiss nicht m. R. von *κολεός* 'Scheide' ableitet, gefeiert wurde, ist daraus erschlossen worden, dass die Mitglieder des Zuges in ihrem Tempel (zu Amarynthos? *[1265₂]*) verzeichnet waren (Str. X 1₁₀ 448). In Pyrrhichos ward eine Artemis Astrateia verehrt (Claus 94; Wide, Lak. Kulte 126), deren Stiftung Paus. III 25₃ mit dem Amazonenzug zusammenbringt; vielleicht auf diesen Kult beziehen sich die lakonischen Mzz. mit der bewaffneten Artemis (Abb. bei Hitzig-Blümner, Paus. Mt. III). Mehr über die kriegerische Artemis bei Farnell, *Cults of Gr. st.* II 535 f.

[1]) Artemis Tauropolos (s. o. *[943₂; vgl. 813₂]*; Studemund, *An. var.* I 270; 277), Tauropola (Soph. *Ai.* 172; Hsch. *Ταυροπόλαι*; Apostol. 16₂₂; Studemund, *An. var.* I 283), *Ταυρώ* (Hsch. *s v*) gilt jetzt meist als eine Stiergöttin, die erst nachträglich (zuerst bei Eur. *IT* 1425) der 'taurischen' Parthenos *[1266 zu 1265₂]* gleichgesetzt sei, nach Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1399₆₄, weil die 'taurische' Göttin von Brauron nahe dem Heiligt. der Tauropolos in Halai Araphenides *[o. 43]* lag. Da aber Iphigeneia, die seit uralter Zeit zum Kult der Tauropolos gehört *[703₆]*, schon in den *Kyprien* zu den Taurern gebracht wird (Prokl. bei Wagner, Apd. S. 240₂₄), so ist die Gleichsetzung jedenfalls weit älter und sehr wahrscheinlich heissen die Taurer eben nach der Tauro, d. h. der Tauropolos. Der N. dieser, der sekundär auch mit dem Gebirge Tauros verknüpft zu sein scheint *[325₁₈]*, ist wohl nicht von dem stierförmigen Dionysos zu trennen; er hatte wahrscheinlich u. a. auch eine siderische Bedeutung *[943₃]*. Auf dem Stier reitend stellen die Mzz. von Amphipolis (*Gr. coins Brit. Mus., Maced.* 49 ff.) die Tauropolos dar.

[2]) S. o. *[163; 167; 735; 907₅]*.

zu vertreiben. Da dieser Ritus bei der grossen Göttermutter wiederkehrt, so gewinnen die dürftigen Spuren, die sich von ihm im Artemisdienst finden, eine besondere Bedeutung. Den Korybanten haben wahrscheinlich die Kureten im Artemisdienst des ältesten Ortygia entsprochen, von wo sie in die Legende von dessen ephesischer[1]) und aitolischer (341 f.) Filiale gelangt zu sein scheinen. Dass es sich bei dem Schwerttanz, aus dessen Ritual die Kureten stammen, in diesem Fall um einen Zauber gegen Sturmdämonen handelte, ist bereits früher aus den in diesem Kreis begegnenden Namen der Kuretenmutter Kombe oder Chalkis erschlossen[2]). Beide Bezeichnungen beziehen sich ursprünglich auf den Wettervogel, die *κορώνη*; und da die *χαλκίς*, deren Namen natürlich von dem Erzklirren nicht zu trennen ist, in dem zum Thyiadenritual gehörigen Harpalykemythos (S. 220) begegnet, so ist dies eine weitere Spur dafür, dass, während die Thyiaden die vermeintliche Sturmsubstanz einfingen, mit den Waffen geklirrt wurde. Eine andere Harpalyke, in deren Dienst Scheinkämpfe vorkamen[3]), wird der Artemis ähnlich als Jägerin in den Wäldern geschildert: wahrscheinlich bezeichnete der N. ursprünglich diese Göttin selbst[4]) oder doch eine ihr verwandte Sturmgottheit[5]). — Als der Wettergöttin sind der Artemis wahrscheinlich auch andere Vögel geweiht gewesen, in denen man Verkörperungen der Windgeister erblickte, wie Enten[6]), Gänse und Schwäne[7]); und wahrscheinlich in derselben Eigenschaft ist sie mit dem Wetterdämon Diomedes gepaart worden[8]). Als Führerin des im Sturme dahintobenden wilden Heeres ist aber Artemis auch Göttin der Seefahrer geworden. Sie zerstört und rettet die Schiffe[9]), sie schützt die Häfen[10]).

---

1) Curtius, Abh. BAW 1872 11; vgl. o. *[284]*.

2) S. o. *[899$_{8}$]*.

3) S. o. *[220$_{13}$]*.

4) Wölfin heisst Art. in dem Hymnos des Paris. Zauberbuchs, Denkschr. WAW XXXVI 1888 30$_{24}$ f. [$_{2550}$]. Vgl. Porph. *abst.* 4$_{16}$ und Artemis Lykoatis, Paus. VIII 36$_{7}$; Gottschick, *Ap. cult.* 28. Derselbe Vogel, in den Harpalyke verwandelt wird, ist vielleicht der Artemis heilig gewesen; wenn die lykische Artem. Kombike (Arch.-ep. Mitt. aus Oesterr. VII 1883 124; *bull. corr. hell.* XXIII 1900 335$_{6}$) nach Kombe in Lykien (Ptolem. V 3$_{5}$) heisst, könnte die Stadt nach dem Vogel genannt sein. Doch ist das zufällige Zusammentreffen mit einem barbarischen N. leicht möglich.

5) Vgl Roscher, Herm. 40 f. Ueber den Wolf als Sitz der Dämonen, insbesondere der sturmerregenden, s. o. *[805 f.; bes. 806$_{3}$]*.

6) S. o. *[625$_{6}$]*.

7) S. o. *[619$_{1}$ ff.]*.

8) S. o. *[348; 546$_{6}$]*.

9) Im Mythos tritt dies besonders in der Iphigeneiasage *[670 f.]* hervor, an die sich dann manche andere Sagen und Legenden angeschlossen haben. So stiftet ihr Agamemnon einen Kult, *ὅτ' ἐς Τροίην ἔπλεε νηυσὶ θοαῖς*, Theogn. 11, und weiht in ihren Tempel das Steuerruder *μείλιον ἀπλοίης*, weil sie die Winde gebunden hat, Kallim. *h* 3$_{229}$. Bei Aisch. *Ag.* 150 fürchtet der Chor, dass Artemis *ἀντιπνόους Δαναοῖς χρονίας ἐχενηίδας αὔρας* sende. Bedeutsamer sind die Reste dieser Seite der Göttin im Kultus. Ueb. Artemis *νηοσσόος* s. o. *[1225$_{2}$]*; zu Hsch. *Εὐπορία· ἡ Ἄρτεμις ἐν Ῥόδῳ* vgl. *CIA* III 1280a (Peiraieus) *Εὐπορία θεὰ Βελήλα*. Ein *Εὔπλοια*-Gelübde enthält die thasische Inschr. *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 417. Mzz. von Magnesia i./Th. (Head *h n* 256) zeigen Art. mit dem Bogen auf einem Schiffsvorderteil sitzend.

10) *λιμένεσσιν ἐπίσκοπος* heisst sie bei Kallim. *h* 3$_{39}$, *λιμενοσκόπος*, ebd. $_{259}$. In Cypern wurde an verschiedenen Stellen, z. B. in Larnaka, wo Ohnefalsch-Richter (vgl. Kypr., Bib., Hom. I 12) ihr Heiligtum entdeckt haben will, Artemis Paralia verehrt; vgl. Cesnola, Kypr. 429$_{37}$; Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 340. Ekbateria (? Hsch. *s v*; überliefert ist *Ἐκβακτηρίας*, aber 'aus dem Stab', wie Panofka, Abh. BAW 1853 253 den N. deutet, lässt einen Sinn nicht erkennen) hiess die Göttin in Siphnos, vgl. Head *h n* 419; Art. *λιμενῖτις* ist im Par. Zauberpap. $_{2562}$ (wo Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 30$_{28}$ irrig *Λιμνάτι* einsetzt) überliefert und ebd. $_{2853}$ (*cod. λιμνῖτι*) und (mit Jacobs) *AP* VI 105$_{1}$ herzustellen. — In vielen Häfen (z. B. in Munichia *[40$_{6}$]*) wird A. als Hauptgöttin verehrt, ohne dass

Ganz wie Apollon führt sie die Auswanderer[1]), und dann ist sie, auch hierin Apollon gleich, Geleiterin auch auf den Landwegen[2]) geworden. Wie bei Apollon hat sich ferner vielleicht[3]) auch bei Artemis aus diesem

in jedem einzelnen Fall der Kult von dieser Seite der Göttin hergeleitet werden darf. — Wie Artemis wird auch die ihr später gleichgesetzte Hekate als Göttin der Seefahrt (*Ποντία*, Kos, Herzog, Koische Forsch. u. F. 223 no. 217_4) und des Fischfangs *[1158_7]* bezeichnet.

[1]) Der Verlust des mitgebrachten lemnischen Artemisbildes veranlasst die Tyrrhener, nach dem Orakel Lyttos zu gründen (Plut. *mul. virt.* 8; vgl. *quaest. Gr.* 21): die in dem Bilde oder Fetisch wohnhaft gedachte Göttin bestimmt also hier den Sitz der Kolonie, Dümmler, Kl. Schr. II 224 f. Ebenso soll Artemis die Griechen nach Ionien geführt haben: *παρέπεμψε μὲν διὰ κυνὸς τὴν ἀποικίαν εἰς Ἰωνίαν, συνεφήψατο δὲ Ἀλεξάνδρῳ τῆς στρατείας*, Liban. 5 I S. 234 R. Dementsprechend heisst sie in Magnesia a./L. *Ἀρχηγέτις* oder *Καθηγεμὼν τῆς πόλεως*, Kern, Herm. XXXVI 1901 509; vgl. Inschr. von Magn. 16_{21}; 38_{35}; 46_{19}; 56_{13}; 62_3; 64_{19}; 79_5. Artemis Chitone in Milet gilt als *ἡγεμόνη* des Neleus *[369_2]*; der die Süssigkeit der ionischen Litteratur bezeichnende Mythos, dass die Musen in Bienengestalt den Ioniern vorausflogen (Claus 103 *[o. 910_5]*), ist wahrscheinlich die Umdeutung eines älteren, der einst von der ephesischen Artemis erzählt ward (vgl. die *μέλισσαι* und *ἐσσῆνες* *[909_7; vgl. 1274 zu 1273_4]*): in Ephesos heisst Art. *Προκαθηγέτις*, *Inscr. BrM* III CCCCLXXXIII $_7$ S. 147. Aber auch in nicht ionischen Niederlassungen Kleinasiens begegnet die kolonieführende Artemis: in Iasos wird Artemis Astias *[262_8]* als *Προκαθηγεμὼν τῆς πόλεως*, *rev. ét. gr.* VI 1893 159_6, in Sidyma sie und Apollon als *Προηγέται* (Benndorf-Niemann, Reisen im südw. Kleinas. 69 no. 45_7; ebd. 68 no. 43_8 *[333_7]* heisst Hekate *Προκαθηγέτις*) verehrt. Ueb. die Eleuthera Archegetis von Sura und Kyaneai s. o. *[1266 zu 1265_2]*. *Ἡγεμόνεια* nennt Orph. *A* 909 die kolchische Artemis; ob diese und Artemis Hegemone in Athen (Poll. 8_{106} im Ephebeneid; über die athenische Heg. vgl. auch o. *[25_6]* und gegen die Kombinationen Roberts Usener, Göttern. 131_{24}), Tegea (Paus. VIII 47_6), Lykosura (ebd. 37_1), Aitolien (Inschr., Woodhouse, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 353_{30} = GDI II 1428 h), Ambrakia (Nik. *fr.* 38 = Anton. Lib. 4; Polyain. 8_{52}), die Hagemoneia von Tenos *[1285 zu 1284_3]* und die Agemo in Asea (*IGA* 92) mit Welcker, AD II 16 ff. auf die Hochzeit oder (mit Claus 93) auf Krieg und Kolonialgründung zu beziehen seien, ist allerdings zw. — Apollon erscheint als Seegott in Fischgestalt; von Artemis ist dies — abgesehen von der Eurynome von Phigaleia (Paus. VIII 41_6), die ihr vielleicht erst später gleichgesetzt ist, und etwa von der Delphinia *[37_{19}]*, deren Epiklesis aber wahrscheinlich nur die Artemis vom Delphinion bezeichnet — nicht bezeugt. Zwar waren die Fische in der Arethusaquelle auf Ortygia (Diod. 5_3; Mzz., Head *h n* 151) wahrscheinlich ihr geweiht, ebenso vielleicht die *κεστρεῖς* und die Aale der Arethusaquelle bei Chalkis (Athen. VIII 2 S. 331 e), jedenfalls aber die *τρίγλαι* (Korn. 34 S. 209; *AP* VI 105_1; Athen. VII 126 325 c nach Melanthios *ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων*; ebd. wird ein *ἀνάθημα* an Hekate *Τριγλανθίνη* erwähnt); vgl. o. *[1290 zu 1289_2]*; ein Fisch wird in der ephesischen Legende erwähnt, s. o. *[283_{15}]* und erscheint als Attribut der Göttin auf hocharchaischen Vbb. aus Boiotien, Wolters, *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 222 ff. Es ist jedoch sehr zw., ob diese Fische Artemis als der Seegöttin heilig waren; die Seebarbe *τρίγλη*, *mullus*, hat im Kultus (sie wird z. B. von den eleusinischen Mysten geehrt, Ail. *n a* 9_{51}, und von der argivischen Herapriesterin, ebd. 9_{65}, nicht gegessen) Bedeutung und in der Medizin (z. B. gegen Menstruation, Plin. *n h* 32_{44}; vgl. 28_{82}) mannichfache Verwendung.

[2]) *Ἀγυιαῖς ἐπίσκοπος* nennt Kallim. *h* 3_{38} die Göttin; vgl. Fest. *ep.* 104_{12} *Iuvenalia . . . Diana enim viarum putabatur dea* (Panofka, Abh. BAW 1853 251). Während der 50tägigen Periode der *ἀποφράδες ἡμέραι*, die mit dem *κάλαθος τῆς μυσερᾶς Ἀρτέμιδος* (= Bendis?) in Bithynien eingeleitet wurde, durfte man nicht reisen: Zuwiderhandelnden erschien die gefährliche Gottheit, Kallinik. *vit. Hypat.* 129 (96) $_{30}$ *ed. Bonn.* Vielleicht wurden die Kultn. *Ἐνοδία* (Korn. 34 S. 210 Os.; Niket. bei Studemund, *An. var.* I 270; 278; 283; Sext. Emp. 9_{185}; im Kult zu *Oreos [*bull. corr. hell.* XV 1891 412], Opus [*Ἐννοδία*, *CIGS* II 281], *Pherai [ebd. VII 1883 60], *Larisa [mit Zeus Meilichios, ebd. XIII 1889 392_9], Epidauros [Cavvadias, *Fouill. d'Épid.* I no. 87; 126], Thera [Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 224], Lartos [*IGI* I 914], Koptos [Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 290 XI], an den mit * bezeichneten Orten wird Enodia nicht als Artemis genannt) und *Ἐφοδία* (ohne Angabe des Hauptn.'s, Nemea, *IGA* 26) auf das Amt bezogen, die Wanderer auf den Strassen zu geleiten; aber bei Platon *νόμ.* XI 1 914 b ist *ἐνοδία δαίμων* die Göttin, die Verlorenes in ihren Schutz nimmt, nach Andromenides (*FHG* IV 339_7 [Hsch. *Ἐνοδία*; vgl. *EM* 344_{42} *Ἐνοδία· ἡ Ἑκάτη, ἐπεὶ κυνηγός, ὡς Ἡρακλείδης*]) die Jagdgöttin. Nahe liegt es auch an Hekate zu denken, deren Heiligtümer sich oft an Dreiwegen befanden.

[3]) Jedoch ist dies wohl nicht der einzige Ausgangspunkt der Vorstellung; man kann

Amt der Schutz über die Ein- und Ausgänge entwickelt; auch ihr Bild wurde vor die Thüren der Häuser und Burgen gesetzt[1]).

Welche dieser Funktionen die Zusammenstellung von Artemis und Apollon herbeiführten, welche der Göttin erst auf Grund dieser Paarung beigelegt wurden, ist natürlich nicht auszumachen; aber jedenfalls hat die Kultgenossenschaft, die zwar alt ist, aber doch erst ziemlich spät allgemeinere Geltung erlangte, zu einer Ausgleichung der Funktionen beider Gottheiten und damit zu einer Erweiterung und Verfälschung der von ihnen früher herrschenden Vorstellungen geführt[2]). Artemis war, wie die Harpalykesagen (1294) wahrscheinlich machen, bisweilen als Wölfin gedacht gewesen[3]), mit Rücksicht auf die Stürme, in denen sie daherfährt: jetzt tritt sie als Lykeia[4]) neben den Lykeios, den Schützer der Verbannten. Von jeher hatte man die Göttin sich als Jägerin vorgestellt, weil die Krankheiten, in denen sich ihre Macht äussert, den Menschen herumjagen,

---

an die *πυρὰ πρόθυρος*, bei der Hekate oder Upis herbeigerufen wird (Hsch. Ὦπι ἄνασσα, Bergk, *PLG* III⁴ 682; s. o. *[893 zu 892_4; 1272_1; 1290_1]*), erinnern. Ueberhaupt ist aber zu berücksichtigen, dass die Thür seit alter Zeit im Hauskultus eine grosse Rolle spielt. Auch durch die verschlossene Thür (*παρὰ κληῖδος ἱμάντα*, *δ* 802; 838), durchs Schlüsselloch (Hom. *h* 3_{146} von Hermes) dringen Geister ins Haus; zur Abwehr vergrub man unter der Schwelle oder befestigte an dem Pfosten der Thür Fetische. Der Kultus, den man diesen weihte, ist später auf Pfosten und Schwelle übergegangen; an die letztere zu stossen, gilt nach einem von Indien bis nach Mitteleuropa allgemein verbreiteten Aberglauben (Winternitz, Denkschr. WAW XL 1892 72) als böses Omen; allerhand Zauber (z. B. Theokr. 2_{59}) wird an der Schwelle geübt, die Pfosten werden mit desinfizierenden Stoffen *[889_4]* und wie die Fetische *[776_1]* mit Fett (Samter, Familienf. 80 ff.) oder Blut (*Exod.* 12_{22}) bestrichen; in der äussersten Not umklammern sie die Frauen (z. B. V*A* 2_{490}; Val. Fl. 2_{168}) wie sonst die Altäre. Vielleicht ward das Bild der Gespenstergöttin Artemis zur Abschreckung der Gespenster an der Thür befestigt.

[1]) *Ἐμπυλίη* heisst die kolchische Artemis bei Orph. *A* 902; *Προθυριδία* nennt Sext. Empir. 9_{185} die Göttin. Bei Orph. *h* 2_{12} wird *Προθυραία* angeredet *Ἄρτεμις Εἰλείθυια καὶ ἡ σεμνὴ Προθυραία*; über *Ἄρταμις Προθυραία* in Epidauros s. Cavvadias, *Fouilles* I no. 162; GDI 3336, über die Propylaia von Eleusis Paus. I 38_6. Bisweilen wurden die Artemisbilder vor der Thür auf Hekate bezogen, s. Hsch. *ἑκάταια*; vgl. Hekate *προθυραία*, Prokl. *h* 6_2; $_{14}$. — Wegen des analogen Apollonnamens *[1232_5]* ist hier noch Art. *Προστατηρία* (Aisch. *ἑπτ.* 449; vgl. jedoch Petersen-Niemann-Lanckoroński, Städte Pamph. I 168 39: *τῆς προεστώσης τῆς πόλεως ἡμῶν* [Perge] *Ἀρτέμιδος Ἀσύλου*) zu erwähnen. Die (gefesselte *[?1268_8]*) erythraiische Strophaia (Hippias, *FHG* IV 431a; Athen. VI 74 259b) wird von Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1398 zu *στροφεῖον* 'Strick' gestellt; die von Preller-Robert I 322_5 in diesen Kreis gestellte **ὑπομέλαθρα* (Hsch. *s v*) ist ebenfalls fern zu halten.

[2]) Zahlreiche Apollonnamen sind auf Artemis übergegangen, vgl. A. Delphinia *[37_{19}; 1295_1]*, Daphnaia bei Hypsa, Daphnia in Olympia *[965_2]*, Pythie in Milet, *CIG* II 2866; 2885; 2885bc; *bull. corr. hell.* I 1877 288, Phoibe (Opp. *Kyn.* 2_1; vgl. *AP* IX 765_2), Ulia, Pherek. bei Macr. *S* I 17_{21}. Die Artemis *Ekbateria *[1291_{10}]* gehört vielleicht ebenfalls zu einem Apollon (vgl. Ap. Ekbasios *[834_{14}]*, ebenso die Leukophryene (*[287_4]*; vgl. Ap. Leukatas). Zu Apollon Pagasaios (Hsd. *A* 70; Sch. Ap. Rh. 1_{238}) oder Pagasites (Hsch. *s v*), dessen Heiligtum Trophonios gestiftet haben sollte (Herakl. Pont. bei Sch. Hsd. *A* 70; *FHG* II 198a), gehört Artemis Pagasitis (Wilhelm, Ath. Mitt. XV 1890 303_{12}). — Neben den Ap. Smintheus *[1229_2]* stellt Wide, Lak. Kulte 118, der auch die Mäuse der Quelle von Lusoi ([Arsttl.] *θαυμ. ἀκ.* 125 S. 842b$_6$; Theop. bei Antig. Karyst. 137 = 152) vergleicht, die Artemis Mysia von Therapne (Paus. III 20_9), die Claus 103 fälschlich als *Μουσία*, andere als Myndia oder als Mysierin (vgl. Kallim. *h* 3_{117}, der die Göttin am mysischen Olymp die Fackel entzünden lässt) gedeutet hatten; doch ist die Epiklesis von der gleichen Demeters schwerlich zu trennen. — Wie von Artemis auf Apollon, so sind auch umgekehrt Namen von diesem auf jene übergegangen wie *Λάφριος* in Kalydon *[348_{12}]*. — Wie auf Apollon werden auch auf Artemis Paiane gesungen (*EM [657_5]* und Phot. *lex. Παιάν*), was Stengel, Kultusalt. 74 für ursprünglich, Fairbanks S. 35A für sekundär hält.

[3]) Vgl. o. *[1294_4]*.

[4]) Tempel in Troizen, von Hippolytos gestiftet, Paus. II 31_4.

Apollon dagegen galt als Bogenschütze, als Sender der Sonnenstrahlenpfeile. Beide Vorstellungen sind aber später zusammengeflossen: Apollon ist zwar nicht eigentlich Jäger geworden, aber seine Pfeile bedeuten Seuchen wie die der Artemis, und diese tritt als Ἑκαέργη[1]) und wahrscheinlich als Ἑκάτη neben den Ἑκάεργος, Ἕκατος. Die Pfeile, jetzt ihre ständige Waffe, werden, etwas unpassend, auf die Strahlen der Mondgöttin bezogen. Denn auch Mondgöttin ist Artemis entweder schon in der boiotischen Kultur gewesen oder doch später geworden[2]). Das musste

[1]) S. Kallim. *fr.* 75; KAIBEL *ep.* 460_{6} u. o. *[241_{9}; 287_{18}; 907_{6}]*.

[2]) Wie und wann Artemis dem Monde gleichgesetzt worden ist, lässt sich nur erschliessen. Zeugnisse der älteren Epiker und Lyriker fehlen, auch der Tragiker, wenn Eur. *IA* 1567 als vielleicht interpoliert ausser Betracht bleibt, ferner bei Eur. *Phoin.* 175 die vom Sch. gelesene Ueberlieferung *θύγατερ ἀελίω Σελαναία*, wofür NAUCK (zuletzt *TGF*[2] S. 126 zu Aisch. *fr.* 457) *θύγατερ ἁ Λατοῦς Σ.* vorschlägt, trotz v. 110 für richtig gehalten und endlich bei Aisch. *fr.* 170 *ἀστερωπὸν ὄμμα Λητῴας κόρας* nicht auf den Mond, sondern mit CLAUS 47; WERNICKE bei PAULY-WISSOWA II 1354_{19} ff. auf die Sternennacht bezogen wird. Aber wenigstens die letztere Annahme ist, wie die ganze Hypothese von CLAUS (41 ff.), dass Artemis ursprünglich die Nacht bezeichnete, sicher falsch. Der natürliche Gegensatz zum *πέμφιξ ἡλίου* ist, wie z. B. die nächstverwandte Stelle, Aisch. *Prom.* 797 zeigt, der Mond; die *ἀστερωπὸς σελάνα* findet sich auch bei Eurip. *Hipp.* 846; dass der Mond als Auge der Mondgöttin bezeichnet wird, statt wie sonst *[380_{2}]* als Auge der Nacht oder wie Helios *[380_{1}]* als Auge des Himmels, wäre bei der Gesamtauffassung der Griechen, die ihre Götter ebensowohl den Naturerscheinungen unmittelbar gleich als auch hinter sie setzen konnten, selbst dann nicht auffallend, wenn der Gen. nicht exegetisch stehen könnte; auch andere Dichter z. B. Nonn. 9_{67}; *hymn. mag.* bei ABEL, *Orph.* 293_{17} sprechen von dem *ὄμμα Σελήνης* und dieselbe Vorstellung liegt zu Grunde, wenn Helios und Selene allsehend heissen. Dazu kommen Darstellungen auf Vbb.; vgl. z. B. o. *[140 zu 139_{15}]*. Aber freilich ist die Ausgleichung von Artemis und Selene in der früheren Litteratur ebenso selten, wie häufig in der späteren (vgl. z. B. Philod. *εὐσ.* 15 S. 82 G; DIELS, *Doxogr.* 549_{24}; Korn. 32 u. 34 [z. B. 191; 211]; Cat. 34_{17} ff.; Plut. *glor. Athen.* 7; Orig. *Kels.* 4_{48}; Euseb. *pr. ev.* III 11_{21} HR.; Aug. *c d* 7_{16}; Liban. 5 I S. 233_{14}; Sall. *π. θ.* 6; Eust. Z 205 637_{15}; Hsch. *δίλογχος*; myth. Vat. I 37; nach Sch. Eurip. *Med.* 396 heisst der Mond von drei Tagen Selene, von 6 T. Artemis, von 15 T. Hekate); nur hier finden wir die auf die Mondgöttin zielenden Etymologien *[1267_{2}]* und Beiwörter der Artemis wie *νυκτερόφοιτος* (Orph. *h* 36_{6}), *νυχία* (Korn. 34 S. 208 Os. u. aa.), *νυκτιπόλος* (ebd.), *νυκτοφάνεια* (Paris. Zauberpapyrus $_{2523}$ u. s. w.; *Μουνιχία [40_{2}]* kann wohl nicht von *νύξ* abgeleitet werden, WACHSMUT, St. Ath. II 138) sowie dementsprechend die Bezeichnung der Selene mit Beinamen der Artemis wie *ἰοχέαιρα παρθένε* (in demselben Zauberpapyr., vgl. WESSELY, Denkschr. WAW XXXVI 1888 32_{26}). Dasselbe gilt von der bildenden Kunst, die wohl in späterer Zeit (z. B. Mzz. von Syrakus [SELTMANN, *Rev. num.* IV v 1901 423], Ephesos [MÜLLER-WIESELER, D. a. K. II xv $_{168}$ [b] S. 113], Stratonikeia [IMHOOF-BLUMER, Kleinas. Mzz. I 155], Attaleia in Pisid. [ebd. II 324_{11}], Olba *[1266 zu 1265_{2}]*, Perge [ebd. 328_{12}; $_{14}$; vgl. Städte Pamphyliens I 37]), vor dem IV. Jh. aber höchstens ausnahmsweise Artemis als Mondgöttin charakterisiert hat. Ueberhaupt scheinen die Attribute der Mondgöttin und der Artemis erst in jüngerer Zeit häufig vertauscht, also z. B. Hirsche vor dem Wagen der Selene (ROSCHER, Sel. 103) und Rinder vor Artemis' Wagen *[381_{5}]* dargestellt zu werden. Alles dies ist aber vollkommen trügerisch, wie so oft der Schluss *ex silentio*; so wenig zahlreich die Zeugnisse aus dem V. Jh. sind, so entscheiden sie doch, dass damals bereits Artemis-Selene allgemein bekannt war; und da die Dichtkunst, die bis zum VI. Jh. fast ausschliesslich die Religion weiter entwickelte, diese Gleichsetzung nicht wohl geschaffen haben kann, so geht sie sehr wahrscheinlich in die vorepische Zeit zurück. In der That haben wir bereits die Tauropolos, die nach Apd. *π. θ. fr.* S. 402 HEYNE *ὡς ταῦρος περίεισι πάντα*, als eine Mondgöttin der boiotischen Kultur kennen gelernt *[943_{3}]*. — Früher denn Artemis ist Hekate, die auch später (z. B. Soph. *fr.* 492; Euseb. *pr. ev.* III 11_{32}; Zauberhymnos bei WESSELY, Denkschr. WAW XLII 1893 13 ff.; Sch. Arstph. *Lys.* 443; *plut.* 594) unzähligemal als Selene bezeichnet und deren Dreigestalt auf die drei Mondphasen (z. B. Korn. 34 S. 208 Os.; Intp. Serv. V *A* 4_{511}) bezogen und die in Milet unter dem N. Ὑπολαμπτειρα (Hsch. *s v*) verehrt ward, als Mondgöttin bezeugt; als solche haben schon Hom. *h* 5_{51} und vielleicht der Genealoge, der ihr Perses zum V. und Asteria zur M. gab (Hsd. *Θ* 409; vgl. WARR, *Class. rev.* IX

weitere Umgestaltungen in den Vorstellungen von der Göttin herbeiführen. Von Alters her war ein Symbol der Artemis und Hekate die Fackel gewesen[1]), ursprünglich vielleicht, wie bei den Erinyen[2]), die Glut des von ihr Gequälten bezeichnend[3]); früh aber ist dies Attribut[4]) und wenigstens später auch der Namen Aith(i)opia[5]) auf den Lichtglanz des nächtlichen Mondes bezogen.

Wie alle Gottheiten der euboiisch-boiotischen Kultur war demnach auch Artemis eine der verschiedensten Funktionen fähige, höchst wandel-

---

1895 390 ff.), Hekate gefasst. Das spätere Altertum (z. B. Korn. 32 S. 192) hat sogar den N. Hekate (ebenso wie den der Diktyna [*ἀπὸ τοῦ βάλλειν δεῦρο τὰς ἀκτῖνας*, Korn. 34 S. 206 Os.]; über Diktyna Luna s. o. *[255_5]*) auf die gesendeten Strahlen des Mondes bezogen; aber das war nicht das Ursprüngliche (Claus S. 15).

[1]) Vgl. Hsch. *φιλολάμπαδος· ἡ Ἄρτεμις; Ὑπολάμπτειρα· Ἑκάτη ἐν Μιλήτῳ. — Πασιφαὴς* (*Πασιφάη?* Dieterich, *Hymn. Orph.* 26), *δᾳδοῦχος* (vgl. Sch. Theokr. 2_{12}) heisst die Göttin Orph. *h* 36_3; *σελασφόρος* in Phlya *[o. 41; 744_{16}]*. Am häufigsten sind Bezeichnungen wie *φωσφόρος* (Eurip. *IT* 21; Arstph. *Lys.* 443; 738; Antiph. *fr.* 58_6 [II S. 35] Ko.; *AP* VI 267_1; Korn. 34 S. 206; Sch. Theokr. 2_{12}; *CIA* II 432_8; *IGI* I 914 [Lartos auf Rhodos]; Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 290 xi [Inschr. aus Koptos]), *φωσσφόρος* (Thera, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 224), *φαεσφόρος* (Kallim. *h* 3_{204} [vgl. *φαεσφορίη*, ebd. $_{11}$]; Versinschr. [*Κρησία φαεσφόρος*] Kaibel *ep.* 798_2 = *IGSI* 2524; Paris. Zauberpap., Denkschr. WAW XXXVI 1888 30_{28}). Dagegen ist irrig Artemis Daufena auf Grund einer unhaltbaren Etymologie (*δᾷς-φαίνω*) in diesen Kreis gestellt worden (s. dagegen Drexler, Phil. Jbb. CIL 1894 325). — Die bildende Kunst gibt Artemis (Vassitz, D. Fackel im Kult u. K. d. Gr. 59 ff.) und ihren Heroinen (z. B. Diktyna, Head *h n* 392) später oft wie der ersteren bisweilen schon in der archaischen Zeit (z. B. Statue aus Lusoi, v. Duhn, Ath. Mitt. III 1878 71; Curtius, Arch. Ztg. XXXIX 1881 24 T. II_2; Furtwängler, Sitz.ber. BaAW 1899[2] 576) die Fackel, bezieht diese jedoch bisweilen auf die nächtliche Jagd; so wirft die fackelschwingende Göttin auf dem Vb. *Él. cér.* II xcii ein Reh nieder, und ähnlich war die Artemis des Damophon in Lykosura, die neben Demeter und Despoina stand (Paus. VIII 37_4), zwar durch Hirschfell, Köcher und Jagdhund als Jägerin charakterisiert, trug aber ebenfalls die Fackel, mit der auch die Artemis auf dem schönen argivischen Rlf. der Polystrata (Farnell, *Cults of Gr. st.* II T. xxxv a) und den Mzz. von Thurioi (Müller-Wieseler II[3] xv 160 b) dargestellt wird. Das hat zwar an Dichterstellen (z. B. Soph. *OT* 207) und auch daran einen Vorgang, dass über die jagende Artemis mit Hund und Hirsch ein Stern und Halbmond (z. B. Carneol, Müller-Wieseler, D. a. K. II xv 164 a S. 113) gestellt wird, aber hieraus ist nicht zu folgern, dass Artemis als nächtliche Jägerin Trägerin der Fackel (oder gar Mondgöttin) geworden sei; eher wäre möglich, dass elektrische oder auch phosphoreszierende Erscheinungen, die sich in Sturmnächten zeigen, wenn nach dem Glauben jener fernen Zeit die wilde Jagd über die Erde hinbraust, Artemis und Hekate zu Fackelträgerinnen machten. Möglicherweise ist diese später begegnende *[1290_2]* Auffassung von Hekates Fackeln ursprünglich; aber jedenfalls ist sowohl bei Hekate (vgl. Hom. *h* 5_{52}) als bei Artemis die Fackel sehr früh auf den Mond bezogen worden. Soph. *Τραχ.* 214 nennt die *θεὰ ἐλαφηβόλος ἀμφίπυρος*: natürlich kann die Göttin nicht mit 2 Fackeln jagen, hier ist also sicher die Beziehung auf die Jagd sekundär, und auch wer Usener, Rh. M. LVIII 1903 333 nicht beipflichtet, der die Zweiheit der Fackeln aus der Zweiteilung des Monats erklärt, wird nicht in Abrede stellen, dass ihre 2 Fackeln wie die zwei Fackeln der Hekate (Arstph. *βάτρ.* 1361) sich einst irgendwie auf den Mond bezogen haben müssen, mit dem übrigens die Fackel oft, namentlich auf Mzz. Kleinasiens (Löbbecke, Zs. f. Numism. XII 1885 339) kombiniert wird. Später war die Fackel so sehr Attribut der Göttin geworden, dass sie ihr in allen möglichen Situationen gegeben werden konnte: so trägt z. B. auf dem Vb. *Él. cér.* II viii die auf der Hindin reitende Göttin eine Fackel; vgl. dazu die Mz. der Faustina, Müller-Wieseler II[3] xvi $_{171}$; *χάραγμα φέρουσαι τῆς θεοῦ λαμπάδα* nennt Plut. *Luc.* 24 die heiligen Rinder der persischen Artemis. — Vgl. über die Fackel der Artemis-Selene Roscher, Sel. u. Verw. 24; Wieseler, GGA 1891 601.

[2]) S. o. *[765_4]*.

[3]) Man kann aber auch an die Fackeln der Thyiaden oder *[40_7]* an die Feuerzeichen, die beim Sturm für die Schiffe ausgesteckt wurden, oder an die Fackel der Eileithyia *[859_3]* denken.

[4]) Auf den Vollmond bezieht sich, was Hom. *h* 5_{52} von Hekate sagt, *σέλας ἐν χείρεσσιν ἔχουσα*; vgl. o. *[51_2]*.

[5]) Kallim. *fr.* 417.

bare Göttin. Auch hier bestätigt sich, dass das einzige Konstante in diesem Wirbel sich vermischender Ideen gewisse Zeremonien und die in ihnen gegebenen äusserlichen Vorstellungen von der Gottheit sind: zwar nicht in allen, aber doch in den meisten der hier genannten Vorstellungen erscheint Artemis als Jägerin. Diese Auffassung ist eigentlich auch die einzige alte, welche sich in der durch die Kunst geschaffenen Religion gehalten hat. Zwar haben schon bei dem Bilde der Artemis in der vorepischen Zeit neben den Resten im späteren Kult auch Züge aus der Dichtung mitbenutzt werden können, aber nur, weil die spätere Vorstellung innerhalb der Dichtung verhältnismässig so spät entstanden ist, dass alle älteren Teile der Heldensage teils, wie z. B. die Meleagros- und die Iphigeneiamythen, eine von der späteren offenbar verschiedene, teils eine wenigstens nicht sicher ihr gleichzusetzende Auffassung voraussetzen und erst ganz junge Sagen wie die euripideische Fassung der Hippolytoslegende das Bild der anmutigen, aber spröden Jungfrau zeigen. Mehrere Hypostasen der Artemis sind Mütter von Landes- oder Stadteponymen oder den Landesheroen: dem Zeus gebiert Kallisto den Arkas[1]), Taygete den Lakedaimon[2]), dem Apollon, der vereinzelt auch Gemahl der Artemis heisst[3]), Kyrene den Aristaios[4]). Nun können diese Genealogien zwar jünger sein als die Ablösung der Heroinen von der Göttin; auch sind sehr wahrscheinlich barbarische[5]) und auch griechische[6]) Göttinnen, die den Kultnamen 'Jungfrau', Parthenos, führten, entweder der Artemis urverwandt gewesen oder ihr doch früh angeglichen worden. Indessen, wenn auch alt, ist diese Vorstellung doch wohl nicht die einzige gewesen, die in der ältesten Zeit von Artemis herrschte. Die Aithiopie galt als Mutter des Dionysos[7]), und auch die kleinasiatische Göttermutter weicht in diesem Punkte von dem Bilde der späteren Artemis ab. — Schwerlich knüpft die Vorstellung von der Jungfräulichkeit unmittelbar an die überwiegend verderbliche Natur der Göttin in der ältesten Periode an[8]); eher ist Artemis als Führerin der Amazonen, mit denen sie frühe gepaart gewesen ist, eine männerfeindliche Jungfrau geworden. Für die weitere Gestaltung der Göttin war, wie es scheint, das Verhältnis zu ihrem Bruder mitbestimmend. Wie dieser das göttliche Vorbild des Epheben ist, so idealisiert Artemis in der späteren Heldendichtung das heranwachsende Mädchen; ja es wird das Unreife der Altersstufe bei ihr in noch höherem Grade hervorgehoben als

---

[1]) Zuerst Hsd. *fr.* 15 Rz. Anderes o. *[194₁₉]*.

[2]) S. o. *[166₁₄]*. Andere Liebesverbindungen des Zeus mit Heroinen, die von Artemis gelöst sind, will Claus 25 nachweisen, indem er Minos in der Diktynasage *[255]* und Aktaion (den er auf Grund von Paus. IX 2₂ *[969₅]* für Artemis' Geliebten hält), als Hypostasen des Zeus bezeichnet.

[3]) Eust. *Y* 70 1197₄₀.

[4]) S. o. *[256₂]*.

[5]) Z. B. die taurische Göttin *[1266 zu 1265₂]*.

[6]) Z. B. in Lakonien (Athen. XIV 54 646a; vgl. Arstph. *Lys.* 1263; Wide, Lak. Kulte 130), Neapolis in Thrakien (Dittenberger, *Syll.*² 49₃₆; ₄₈; ₅₄ [V. Jh.]), Paros (Kaibel *ep.* 750a S. 531 [V. Jh.]), Thera (*IGI* III 440), Leros (Athen. XIV 71 S. 655c; vgl. Curtius, Sitz.b. BAW 1887 1175 und über die *μελεαγρίδες* o. *[349₄]*), Patmos (*ἐφ. ἀρχ.* 1863 261 no. 229), Halikarnassos (mit Apollon und Athena, Dittenberger, *Syll.*² 11₃). Dazu kommen mehrere häufige epichorische EN. wie *Παρθένιον*, *Παρθενία*. Allerdings gab es ausser Artemis mehrere Göttinnen, die als *Παρθένος* bezeichnet werden, bes. Athena und Hera.

[7]) S. o. *[66₁₁]*

[8]) Wie z. B. Claus S. 85 meint.

bei Apollon[1]). Obwohl als Jungfrau der Athena nahestehend, ist sie doch von dieser in einer Beziehung ganz verschieden: Pallas wird durch geistige Kraft über die niedrige Stellung hinausgehoben, welche die Frau der besten griechischen Zeit einnahm; Artemis hält in der Dichtung ein Alter fest, in der das Weib den Mann noch nicht vorzugsweise als Geschlechtswesen reizt. Ihre Herbigkeit und Sprödigkeit ist von der Art, wie sie dem Eintritt der Pubertät unmittelbar vorherzugehen pflegt. Es war gewiss ein kühnes Unterfangen, die Gestalt der blutigen Göttin, von der im Anschluss an den Kultus und an die ältere Vorstellung anfangs noch die Dichter der Heldensage gesungen hatten, so umzugestalten, dass ihre furchtbaren Heimsuchungen als grausame Mädchenlaunen erschienen; dass es wenigstens teilweise gelang, beweist die Kraft des Einflusses, den die Dichtkunst ausgeübt hat. Die Namen des Dichters oder der Dichter, die das spätere Bild der Göttin geschaffen haben, sind verschollen; wahrscheinlich waren es ionische Aoiden des VII. Jahrhunderts und jedenfalls besassen sie als wahre Künstler die Kraft, das Bleibende in der Erscheinung zu sehen und festzuhalten.

In der bildenden Kunst hat Artemis eine eigenartige Entwickelung durchgemacht. Schon ehe die Dichtkunst das eben geschilderte Bild der Göttin gezeichnet hatte, oder wenigstens unabhängig von diesem, waren verschiedene bildnerische Typen geschaffen worden. Einer von ihnen entwickelte sich unmittelbar aus den alten Stein- und Holzidolen, wie sie für die sikyonische[2]) Patroa, die ikarische[3]) und vielleicht für die argivische[4]) Göttin bezeugt sind; die Artemis von Perge[5]) und Myra[6]), die ältesten, z. T. noch dem VII. Jahrhundert angehörigen Statuen von Delos[7]) und der Peloponnes[8]) zeigen Spuren dieses Typus, dem vielleicht auch die spartanische Lygodesma[9]) angehörte. Weit verbreitet war ferner der Typus

---

1) Wie ein ungezogenes Mädchen wird sie von Hera geschlagen, wofür sie dem Vater ihr Leid klagt, Φ 480 ff.

2) S. o. *[774$_{4}$]*.

3) Klem. Alex. *protr.* 4$_{46}$ S. 40 Po. (*ξύλον οὐκ εἰργασμένον* [Arnob. 6$_{11}$]).

4) Paus. II 19$_{7}$. Die Stelle ist verstümmelt.

5) Städte Pamphyl. I 37; vgl. Gerhard, Ak. Abh. T. LIX $_{2-4}$; $_{10}$.

6) Reis. im südw. Kleinas. II 38 Fig. 25 Inschr. 71.

7) Homolle, *De antiquiss. Dianae simul.* 72 ff.

8) Es kommt hier besonders die Artemis von Lusoi in Betracht (Statuette, 2. Hälfte des VI. Jh.? Furtwängler, Sitz.b. BaAW 1899² 571 ff. T. 1; vgl. Oesterr. Jahresh. IV 1901 34 f.); ihre Unterarme sind parallel vorgestreckt, in der L. trug die Göttin den Bogen, was die R. hielt, ist zw. Der Zusammenhang mit den alten Steinidolen zeigt sich besonders vom Gürtel abwärts, der Körper ist vorn glatt, pfeilerartig gebildet, hinten ist er durch kannelürenartige Falten gegliedert. Die Statuette zeigt noch keinen Einfluss der ionischen Kunst, doch hat dieser altpeloponnesische Typus, wie die Artemis von Mazi bei Olympia (Furtwängler ebd. 574) zeigt, sich später mit jüngeren ionischen Formen gemischt.

9) S. o. *[161$_{18}$]*. Unter den mannichfachen hocharchaischen Artemisidolen, welche die antike Kunstgeschichte zusammengestellt und nach ihrer Gewohnheit auf verschiedene Künstler der 'Daidalidenschule' (Endoios, Kultbild in Ephesos aus Ebenholz, Plin. *n h* 16$_{214}$; Athenag. *suppl.* 17 S. 78; — Dipoinos und Skyllis, Art. Munichia in Sikyon, Klem. Alex. *protr.* 4$_{47}$ S. 42 Po.; Rohden, Arch. Ztg. XXXIV 1876 122 f.; vgl. Plin. *n h* 36$_{10}$; Overbeck, Plast. I⁴ 86 f.; — ihre Schüler Tektaios und Angelion, Athenag. a. a. O.) und auf chiische Künstler (Bupalos u. Athenis, A. in Chios und in Lasos oder Iasos, Plin. *n h* 36$_{12}$ f.; vgl. Overbeck a. a. O. 83) verteilt hatte, mögen solche Werke gewesen sein, die diesem primitivsten Typus nahe standen; eine Vorstellung können wir uns jedoch von keinem dieser Werke machen. — Gitiadas, den Paus. III 18$_{8}$ (vgl. IV 14$_{2}$) als Verfertiger von Artemisstatuen nennt, gehört nicht, wie

der geflügelten Frau, die in jeder Hand einen Löwen hält[1]). Die Vorstellung, dass die Göttin Flügel trage, geht sicher auf die Dichtung und wahrscheinlich weiter hinauf bis auf den alten Kult der unholden, durch die Luft fliegenden Göttin zurück; aber das Schema, in dem diese Vorstellung auftritt, ist wahrscheinlich aus dem Orient entlehnt und auf Artemis erst übertragen. Früh haben freilich die Griechen die geflügelte Artemis auch frei verwendet, z. B. in der Scene vom Dreifussraub[2]). Die erhaltenen Exemplare der geflügelten Göttin zwischen den Tieren entstammen meist dem Mutterland; wahrscheinlich ist der Typus aber einst auch in den ostgriechischen Kolonien heimisch gewesen, da er auf die phrygische Göttermutter übertragen ist[3]). Jedoch wird er hier früh — wie etwas später auch im Mutterland — verdrängt durch zwei andere, von denen der eine, die Göttin sitzend darstellende[4]) später fast ganz verschollen ist, der andere

Paus. glaubt, in die Zeit des I. messenischen Krieges, sondern in eine weit spätere Zeit; vgl. z. B. Overbeck, Plast. I⁴ 71 f. Dass auch das troische Palladion eigentlich ein Artemisbild gewesen sei, vermutet Claus 95 ohne genügende Gründe.

¹) Das Schema ist in der archaischen Kunst sehr häufig; vgl. z. B. über den Kypseloskasten (Paus. V 19₅) Jones, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 78; über Brz. von Olympia (zwei mächtige Flügel, von denen 2 nach oben, 2 nach unten gehen) Overbeck, Plast. I⁴ 124 Fig. 19; üb. ein Goldblech, Salzmann, *Camir.* I; über sehr altertümliche boiotische Gefässe Wolters, *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 222 ff.; vieles andere haben Gerhard, Arch. Ztg. XII 1854 177—188 und Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1413 f. gesammelt. Der Typus hat vereinzelt lange fortgedauert (ein Tct.rlf. in Berlin entstammt der römischen Zeit); er wird aber mannichfach verändert. Bald hat die Göttin nur ein Tier (Marmorstele aus Dorylaion, Radet und Ouvré, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 129—136 T. IV *bis*; anderes bei Koerte, Ath. Mitt. XX 1895 10), bald mehr als zwei; statt oder neben der Löwin erscheinen auch andere wilde Tiere, z. B. Panther, Hasen (vgl. die Legende o. *[782₂]*), Hindinnen, auch Vögel. — E. Knoll, Stud. zur ältesten Kunst in Griechenl. 1890, Bamb. Progr. 59—85 will nachweisen, dass dieser Typus, den nur Paus. V 19₅ als Artemis bezeichnet, gar nicht diese darstelle, sondern, nachdem er den syrischen Astartebildern entlehnt war, lediglich zu bequemer Verzierung von Flächen und Rlfs. verwendet wurde; jedoch ist dies m. E. nicht wahrscheinlich. Der Typus der geflügelten Artemis muss sogar eine Zeitlang sehr verbreitet gewesen sein; der N. Aptera kam, wie es scheint, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Beflügelung auf *[345₂]*. Allerdings ist das in seiner Anwendung sehr früh unverständlich gewordene Wort schon im V. Jh. auch anders gedeutet worden (vgl. z. B. Hsch. *ἄπτ.*), und zwar z. T. in einem Sinne, der auch für Artemis passen würde, wie *προσηνής* 'freundlich'; wenn aber auch Aisch. *Ag.* 276 sich durch solches Missverständnis hat bestimmen lassen (v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 112; Wackernagel, Zs. f. vergl. Sprf. XXIII 1895 49), so lässt sich dies für den Kultgebrauch doch nicht gut annehmen. — Freilich zeigen gerade die mutmasslich ältesten Darstellungen, z. B. die 'Inselsteine' (Milchhöfer, Anf. d. Kult. 86 f.), die tierhaltende Göttin ungeflügelt, und dieser Typus erscheint auch später oft, z. B. auf Vbb. (u. aa. Gerhard, Auserl. Vb. I 26 ff.) u. Tct. (z. B. Lenormant, Arch. Ztg. XXIV 1866 257* f. [Mykenai]; Carapanos, *Bull. corr. hell.* XV 1891 37 ff.; 82 f. T. II; III [aus Korkyra]); die berühmteste Darstellung dieser Art ist die sogen. Diana von Gabii in München (Abb. bei Müller-Wieseler II 119 T. XVI 168; Roscher, ML I 1009; Farnell, *Cults of Gr. st.* II T. XXXIII).

²) Vgl. das von Furtwängler bei Roscher, ML I 2213 beschriebene sf. chalkidische Vb. — Das Vb. *Él. cér.* II IX stellt die geflügelte Artemis auf dem von Rehen gezogenen Wagen dar.

³) So schildert Zosim. 2₃₁ das angeblich von Iason (Ap. Rh. 1₁₁₁₇ ff.) errichtete, gewiss sehr alte (Amelung, Röm. Mitt. XIV 1899 8 ff.) Kultbild vom kyzikenischen Dindymon.

⁴) Werke dieser Art, oft mit einem Tier oder auch mit einem Kind im Arm, sind namentlich in Boiotien (Tanagra, Plataiai, Thespiai), aber auch auf der Akropolis (Tct., Winter, Berl. arch. Ges., Juli 1893; Berlin. phil. Wschr. XIII 1893 1407; vgl. auch die ebendorther stammende sitzende 'Hekate', Fränkel, Arch. Ztg. XL 1882 265 ff.) gefunden. Die athenischen Exemplare scheinen das alte (peisistrateische?) Kultbild der Brauronia frei wiederzugeben, das wohl sitzend zu denken ist, da ein wahrscheinlich jüngeres inschriftlich als *ἄγαλμα τὸ ἑστηκός* davon unterschieden wird; vgl. Robert, Arch. Märch. 144—159. Sitzende Artemisbilder scheinen die Dichter von *ε* 123; *Λ* 533, welche

aber für die gesamte Folgezeit wichtig bleiben sollte. Er stellt die Göttin als mädchenhafte Jägerin dar, wie sie fröhlich durch ihr Gebiet schreitet[1]); sie trägt den Bogen und den Köcher, letzteren nicht nach Amazonenart an der Seite, sondern auf dem Rücken[2]), bisweilen ist sie von einem oder mehreren Jagdhunden begleitet. Im Typus der Jägerin stellte auch das Goldelfenbeinbild des Soidas und Menaichmos die Göttin dar[3]); geht, wie es scheint[4]), die pompejanische Statuette[5]), die allerdings von einigen Forschern für archaistisch gehalten wird[6]), auf dieses Werk des streng schönen Stiles zurück, so hatten die naupaktischen Künstler, wie dies bei einem Tempelbild nicht befremdet, eine bereits überwundene Art dieses Typus festgehalten; schwerer, massiger und ruhiger, als schon Kunstwerke des VI. Jahrhunderts sie dargestellt hatten, schreitet die langbekleidete Göttin daher. Diese schwere, fast schwerfällig erscheinende Körperform ist, wenngleich lange nicht allen[7]), so doch einigen Artemisdarstellungen des streng schönen Stiles eigen, wir finden sie z. B. auch bei der Artemis der selinuntischen Aktaionmetope[8]). Auch die attischen Künstler des V. Jahrhunderts, auf die eine Reihe von Darstellungen der Göttin zurückgeht[9]), haben diese meist in langem Gewand[10]), jedoch später der Mode entsprechend nicht mehr in dem ionischen Chiton, sondern in dem dorischen

Artemis *χρυσόθρονος* nennen, und der unbekannte, dem der Verfasser des Marcellusepigramms (Kaibel *ep.* 1046$_{53}$) das Epitheton *εὔθρονος* entlehnt hat, gesehen zu haben; über die ephesische Artemis Protothronia s. o. *[283]*.

[1]) Studniczka, Röm. Mitt. III 1888 288.

[2]) Friederichs-Wolters no. 1532 S. 606.

[3]) Vgl. o. *[348$_{10}$]*.

[4]) Vgl. Furtwängler, Mw. 634 u. o. *[348$_{11}$]*. Die Mzz. von Patrai, wo die Statue später stand, zeigen allerdings einen anderen Typus; die Göttin jagt mit ihrem Hunde (Head *h n* 349; Röm. Mitt. III 1888 T. x$_{2}$); da indessen diese Darstellung Züge einer weit jüngeren Zeit trägt, so kann sie nicht das Werk der beiden naupaktischen Künstler wiedergeben. Dagegen stimmen die Münzen des Augustus (Röm. Mitt. III 1888 T. x$_{3-4}$) in allem wesentlichen mit der Neapler Statuette überein, denn wenn die Linke, die den Bogen trägt, hier etwas mehr gehoben ist und die Rechte statt leicht beim ruhigen Schreiten das Gewand zu heben, nach hinten in den Köcher greift, so überschreiten diese Abweichungen das Mass der Freiheit nicht, die sich die Stempelschneider zu nehmen pflegen; und dass Augustus, der das Goldelfenbein in Kalydon erbeutete, es auf seine Mzz. setzte, ist eine wenigstens naheliegende Annahme.

[5]) S. o. *[348$_{11}$]*. Verwandt, aber weniger sorgfältig angefertigt und weniger gut erhalten ist eine venezianische Statuette, Friederichs-Wolters no. 443.

[6]) So urteilen namentlich Friederichs-Wolters no. 442 u. Overbeck, Plast. I[4] 254.

[7]) Vgl. z. B. die Kultstatue auf dem Rlf.-Vb. von der Akropolis, das Kekulé, Ath. Mitt. V 1880 256 veröffentlicht hat. Robert, Arch. Märch. 150 ff. sieht in dem hier dargestellten Kultbild die Brauronia des Praxiteles, in dem er den erschlossenen älteren Meister dieses N.'s vermutet; aber wenngleich in Kultbildern oft Züge eines älteren Stiles festgehalten sind, so ist doch schwer zu glauben, dass ein Zeitgenosse des Pheidias Artemis so bilden konnte. Vgl. Furtwängler, Mw. 138$_{1}$; Farnell, *Cults of Gr. st.* II 541 b.

[8]) Die langbekleidete ruhige Göttin steht in einem gewiss vom Künstler gefühlten Gegensatz zu dem leidenschaftlich erregten fast unbekleideten Aktaion. Eine gewisse Verwandtschaft zu dem Kopf der Göttin hat die sog. farnesische Hera *[1136$_{12}$]*, deren Original Furtwängler, Mw. 76 f. deshalb für eine Artemis aus der Schule des Kritios und Nesiotes hält. Ob die Göttin der Metope V, die mit dem Fuss auf einen besiegten Giganten tritt, um ihm die Lanze in die Achselhöhle zu stossen, Artemis ist, ist zw.; s. Mayer, Gig. 289 f.; Overbeck, Plast. I[4] 213.

[9]) Z. B. die Stat. in Landsdowne (Furtwängler, Mw. 45; gute Abbildung bei Farnell, *Cults of Gr. st.* II T. xxxiv), der Kopf einer Artemisstatue des Braccio nuovo, der wenigstens wahrscheinlich auch ursprünglich einer Artemisstat. angehörte (Furtwängler, Mw. 88), die Artemis der Villa Albani mit dem Böckchen (Roscher, ML I 562; vgl. Furtwängler, Mw. 43).

[10]) Und zwar selbst auf der Jagd, vgl. das Rlf. in Kassel, Friederichs-Wolters 1202.

Peplos dargestellt; nicht selten trägt die Göttin eine Haube[1]). Die Haltung ist auch hier — was zwar der Richtung der Kunst dieser Zeit entspricht, aber doch hervorgehoben werden muss, weil es von der später herrschend gewordenen wesentlich abweicht — gewöhnlich ernst und würdevoll. Allerdings finden sich und zwar selbst bei Kultstatuen[2]) bedeutsame Ausnahmen. Wenn die nach 146 v. Chr. geschlagenen Münzen von Megara[3]) Strongylions Artemis Soteira[4]) wiedergeben, wie sehr wahrscheinlich ist, so hatte dieser Meister die Göttin in kurzem Chiton, mit einer Fackel in jeder Hand dahinstürmend, dargestellt. Bei den Künstlern des folgenden Jahrhunderts, von denen einige[5]) als Schöpfer von Artemisstatuen genannt werden, wird der lange Peplos und der Chiton selten; die Göttin erscheint amazonenhaft leicht bekleidet, jedoch beinahe nie mit entblösster Brust[6]), anmutig und leicht. So stellten sie mehrere Werke des praxitelischen Kreises dar, die teils als solche überliefert sind[7]), teils sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auf diesen Ursprung zurückführen lassen[8]). — So wichtig diese Werke des V. und IV. Jahrhunderts für die

---

[1]) Vgl. *Él. cér.* II XCII, die Niobidenvase *Mon. d. i.* XI XL: Ath. Mitt. V 1880 T. X; anderes bei Furtwängler, Mw. 191 1.

[2]) Als Nachbildung einer solchen wird gewöhnlich auch die mit Pfeil und Bogen bewegt fortschreitende Art. einer Nolaner rf. Amphora (*Él. cér.* II XVIII) schönen Stils gerechnet; Lenormant und de Witte dachten sogar an die Brauronia. M. E. ist keineswegs sicher, dass der Maler durch vorhandene Kultstatuen geleitet wurde.

[3]) Abb. bei Overbeck, Plast. I 498 Fig. 126; Hitzig-Blümner, Paus. Bd. I Tf. XI III. Vgl. Müller-Wieseler II[3] XVI 174 b (Mz. von Pagai).

[4]) S. o. *[125 13]*.

[5]) Ausser Praxiteles besonders Timotheos (Statue im augusteischen Apollontempel, Plin. 36 32; Overbeck, Plast. II[4] 28; 92 billigt Urlichs' Annahme, dass die Statue mit Skopas' Apollon und Kephisodotos' Leto eine Gruppe bildete [?]; nach Amelung, Röm. Mitt. XV 1900 199 ist Tim.' Werk auf der Sorrentiner Basis erhalten), der jüngere Kephisodotos (Plin. *n h* 36 24; s. Overbeck, Plast. II[4] 113; 421; vgl. die megalopolitanische Gruppe, Paus. VIII 30 10) und Skopas *[1282 2]*. — — Auf ein Original des IV. Jh.'s führt Furtwängler, Samml. Somzée 29 eine Darstellung der von ihrem Hund begleiteten, nach dem Pfeil greifenden Jägerin zurück.

[6]) Zu den wenigen Ausnahmen gehören die vatikanische Marmorstatuette Friederichs-Wolters 1532, ein Basrlf. der Eupraxia aus Marmor (Tyndaris, Brunn, *Ann. d. i.* XXI 1849 264—269 *tav. II*) und eine früh römische Gemme bei Furtwängler, Gemm. XXII 41; anderes bei Müller-Wieseler II S. 114 a. — Uebrigens erscheint in hellenistischer Zeit wiederum nicht ganz selten eine reichere Bekleidung, vgl. die Brz. aus Pompeji (Friederichs-Wolters 1530: wohl Teil einer Niobidengruppe).

[7]) Von Praxiteles sind folgende Artemisdarstellungen bezeugt: A) mit Apollon und Leto: 1) im megarischen Tempel des Prostaterios (Paus. I 44 2, wahrscheinlich auf Mzz. erhalten, *Journ. Hell. stud.* VI 1885 56 T. L A 10; Overbeck, Plast. II[4] 44: Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1423 denkt an den Typus, der am besten durch die Dresdener Statue [Furtwängler, Mw. XXIX, Kopf ebd. S. 555 Abb. 105], ferner durch Statuen in Berlin [no. 60], Venedig [Furtwängler, Abh. BaAW 1901 VII 1 S. 312] u. s. w. vertreten ist. Die ruhig stehende Göttin mit fast kindlich mädchenhaften Zügen greift nach dem Köcher). 2) In Mantineia, Paus. VIII 9 1; Overbeck a. a. O. 38. — B) allein: 3) Kolossalstatue zu Antikyra, *δᾷδα ἔχουσα τῇ δεξιᾷ καὶ φαρέτραν ὑπὲρ τῶν ὤμων, παρὰ δὲ αὐτὴν κύων ἐν ἀριστερᾷ*, Paus. X 37 1. Vgl. die Mzz. von Antik. bei Overbeck, Plast. II[4] 45 Fig. 145. Mahler, *Rev. arch.* IV 1 1903[1] 383 ff. stellt zu diesem Typus Artemis Rospigliosi. 4) Art. Brauronia, Paus. I 23 7, nach Friederichs, Praxit. 97 ff. in dem sehr verbreiteten Typus der langgewandeten Berliner Colonna (Müller-Wieseler II[3] XVI 167; besser bei Farnell, *Cults of Gr. st.* II XXXVI 4; s. Overbeck, Plast. II[4] 40), nach Studniczka, Verm. zur Kunstgesch. 18—35; Furtwängler, Mw. 553 ff. (s. dagegen Overbeck a. a. O.; über Robert s. o.) in der 'Diana' (Farnell, *Cults of Gr. st.* II 543; an eine Atalante wie Panofka, Atal. u. Atl., Berl. Wpr. 1851 7 ff. meinte, ist nicht zu denken) von Gabii im Louvre (Müller-Wieseler II[3] XVI 180 S. 127) erhalten. Ist die letztere Vermutung richtig, so spielte der Künstler durch das umgelegte Obergewand vielleicht auf die Kultsitte, Gewänder zu weihen, an, Furtwängler, Mw. 635. Vgl. o. *[1273 zu 1272 7]*.

[8]) Ausser den o. *[A. 7]* hervorgehobenen Typen ist besonders zu nennen eine ganz

Entwickelung des Artemistypus geworden und so oft viele von ihnen später wiederholt worden sind, so entsprechen sie doch nicht vollständig dem Bilde, das sich das sinkende Altertum von der Göttin machte; wie bei vielen Gottheiten ist es auch bei Artemis erst der Hellenismus gewesen, der diesem Bilde die letzten, freilich nicht gerade die edelsten Züge gegeben hat. Durch Verkürzung des Oberkörpers wird die jugendliche Schlankheit, durch kühne Stellung die Beweglichkeit und Elastizität der Göttin betont: so zeigen sie uns der durch zahlreiche Repliken vertretene Typus, dem die bekannteste aller Artemisdarstellungen, die dem Apollon von Belvedere nahestehende Diana von Versailles[1]), angehört, und der pergamenische Fries, der die Göttin mit dem Fuss auf einen liegenden, ganz als Mensch gestalteten Giganten tretend, wahrscheinlich im Kampf gegen Otos vorführt.

8. Hephaistos.

Litterarische Quellen: Hom. *h* 20; Alk. *fr.* 11—14, die v. Wilamowitz-Möllendorff *[s. u.]* mit Sapph. *fr.* 66 verbindet und als Bruchstücke eines noch von Platon (*rep.* II 17 S. 378d) gelesenen, in den älteren ionischen Vbb. und in dem Liede des Demodokos nachgeahmten 'homerischen' Hymnos erklärt *[u. 1316₂]*. — Orph. *h* 66; Korn. *c* 19 S. 98 ff. Os.; myth. Vat. III 10₄ ff. — Kunstdarstellungen (Blümner, *De Vulcani in veteribus artium monumentis figura*, Diss. Breslau 1870): *Él. cér.* I 101—173 *pl.* XXXVII—LIII; Helbig, Wgm. S. 73. — Neuere Untersuchungen: T. B. Emeric-David, *Vulcain. Rech. sur ce dieu, sur son culte et sur les principaux monuments qui le représentent*, Paris 1838; Alfr. de Maury, *Hist. de la rel. gr.* I 103 ff.; 296 f.; L. v. Schröder, Gr. Gött. und Heroen, Berl. I 1887 79—93; v. Wilamowitz-Möllendorff, Hephaistos, Gött. Gel. Nachr. 1895 217—245; M. Müller, *Contrib. to the sc. of mythol.* II 791 ff.

298. Da die Etymologie des Namens Hephaistos[2]) dunkel

junge und anmutige, sich auf ein älteres Idol lehnende Art., erhalten: a) auf Mzz. von 1) Eukarpeia in Phrygien und 2) Tiberiopolis; b) in einer Marmorstatuette aus Kition; alles veröffentlicht bei Schneider, Jb. der kunsthist. Samml. d. Kaish. V 1887 1—12. — Vgl. Furtwängler, Mw. 554. — Dem praxitelischen Kreis weist S. Reinach, *Rev. arch.* III xxv 1894[2] 282—284 den Dresdener Kopf aus Kyzikos zu (T. XVII); als einen pheidiasischen Typus im praxitelischen Sinn fortgebildet bezeichnet Furtwängler, BaAW XXI 1898 38 ff. eine Marmorstatue in Venedig.

[1]) Dies Kunstwerk, dem die Darstellung der Brz.mzz. des Antoninus Pius (Müller-Wieseler II xv S. 157a) nahe steht, hat seit langer Zeit viele auch für die Mythologie nicht unwichtigen Kontroversen veranlasst. Artemis jagt, aber nicht nach dem Hirsch, der neben ihr springt, sie scheint nach einem fernen Gegenstand zu blicken (Stephani, *Compte rendu* 1868 23; Friederichs-Wolters no. 1531). Dies führte zu der Vermutung, dass die Statue einst Teil einer Gruppe gewesen sei, und wenn man die erhaltenen Statuen verglich, so schienen keine ihrem Stil und ihrer Stellung nach so zur Diana von Versailles zu passen, wie der Apollon von Belvedere und die Athena des kapitolinischen Museums, die daher Overbeck (zul. Plast. II[4] 378 ff.) mit ihr zusammenstellte. Einen ganz anderen Weg schlug Dussaud, *Rev. arch.* III xxxviii 1896[1] 60—66 ein. Er glaubte die Rätsel, die das Werk stellt, durch die Annahme einer falschen Ergänzung lösen zu können: die Göttin sollte ursprünglich auf das Tier geschossen haben, das nur aus Raummangel so dicht an die Göttin herangerückt sei; vgl. Gauckler, *Mus. de Cherchel* 140 T. xv₂. Allein auch diese Angabe befriedigt nicht vollständig; s. Schrader, Ath. Mitt. XXI 1896 273. — Von jüngeren Artemistypen seien noch erwähnt: a) Artemis mit dem Hund jagend, im Begriff, den Pfeil von der Sehne zu schnellen, z. B. Stat. im Vat., Müller-Wieseler II xv 159; verwandt eine samische Statuette, Wiegand, Ath. Mitt. XXV 1900 156; b) Art. jagend, der Pfeil ist eben abgeschossen, z. B. Brz.statuette aus Neapel, Müller-Wieseler II xv 158 S. 110.

[2]) Die erste Silbe lautet äolisch (Meister, Gr. Dial. I 59) u. dorisch (z. B. in Epidauros, GDI III 3331) Ἀ; die zweite Silbe wird auf attischen Vbb. (Kretschmer, Gr. Vaseninschr. S. 127; G. Meyer, Gr. Gr.[3] 176) ohne ι geschrieben. Das Verhältnis dieser Form zu der gewöhnlichen nennen Kretschmer a.a.O. und Brugmann, Gr. Gr.[3] 46 § 25₂ unklar. Mir ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass ι (wie bisweilen vor σ, ζ) unorganisch ein-

ist[1]), so können wir nur versuchen, die mannichfachen in dieser Göttergestalt zusammengeflossenen Vorstellungen zu ordnen. Am meisten treten die Berührungen mit Typhon hervor, weniger mit dem altägyptischen Set als mit dem aus ihm hervorgegangenen oder ihm angeglichenen vordersemitischen Gott, über dessen Wesen wir allerdings fast nur durch sein Fortleben im griechischen Typhoeus-Typhon unterrichtet sind[2]). Wie diesen[3]) sollte auch den Hephaistos die Hera ohne Zeugung geboren haben[4]). Die Ausdünstungen des sirbonischen Sees wurden dem dort versunkenen brennenden Typhon zugeschrieben. Schon im alten Orient scheint diesem Unhold alles verderbliche Erdfeuer zugeschrieben zu sein; in diesem Sinne hat ihn wenigstens der griechische Mythos als 'Qualmer' gefasst, ihn Feuer speien lassen und gedichtet, wie er noch nach seinem Sturze in den Tartaros Feuerhauch aussendet. Diesem Sturz des Typhon oder Typhoeus in den feuerhauchenden See oder in den Tartaros entspricht des Hephaistos Fall nach Lemnos und ins Meer zu Thetis und Eurynome: die spätere Verknüpfung des Hephaistos mit dem Erdfeuer[5]) wird durch die Ver-

geschoben ist. Dann wäre von *Ἄφαστος* auszugehen. Nicht ausgeschlossen ist der Zusammenhang *[744_2]* mit dem N. des Helden *[642_3]* und der Stadt Phaistos, in der *ϝελχανός* (s. o. *[249_{12}]*; vgl. das gortynische Fest *ϝελχάνια*, *Mon. ant.* I 1889 98 = v. Prott, *FS* no. 20_1 S. 43) verehrt wurde. Fick (Bezzenberger, Beitr. III 1879 167), dem viele andere gefolgt sind, stellt diesen Gott, dessen N. er mit der Hesychglosse *ἄβλαξ* (= *ἄϝλαξ*?) *λαμπρῶς, Κύπριοι* und **Ἡϝλέκτωρ* vergleicht, zu latein. Volcanus. — Ist auch dies richtig, so muss der N. zerlegt werden *Ἄ-φαστος*.

[1]) Von den sehr zahlreichen Ableitungsversuchen seien hervorgehoben: 1) *ἀπὸ τοῦ ἧφθαι*, Korn. *c* 19 S. 99 Os.; Sch. *θ* 297; Welcker, Götterl. I 665; Preller-Robert I 174_3 u. aa.; 2) = *yavishṭha* der 'Jugendlichste', M. Müller zul. *Contrib. to the sc. of myth.* II 801 ff.; 3) = *sabheyishṭha* der 'am meisten in der Familie Wohnende', Kuhn, Zs. f. vgl. Sprachf. V 214; 4) = *αἰεσ-φαιστός* 'Erzgeschmiedet', Laistner, Räts. d. Sph. II 389; 5) von **yābhayishṭha 'fututionis cupidissimus'* (?), L. v. Schröder, Gr. Gött. u. Her. I 81; 6) von *φαιός*, womit altlit. *gaista-s* 'Schein' zusammenhängen soll, Bezzenberger, Beitr. II 155; Fick ebd. XVIII 1892 141; PN.[2] 440. Der N. ist dann entweder aus *Ἀφό-φαιστος* zusammengezogen oder anlautendes kopulatives *α* ist gedehnt; 7) von *√ϝαφ + √αἰθ* = 'wabernde Lohe', Döhring, Phil. Jbb. CLIII 1896 109—114. Ueber aa. Ableit. s. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 105_9.

[2]) Die Wesensverwandtschaft des Typhon u. Hephaistos haben mehrere neuere Forscher ausgesprochen, z. B. Fick, PN.[2] 463.

[3]) S. o. *[1128_4]*.

[4]) S. u. *[1312_5]*. — Nach Sch. *B* 783 Bl. ward Typhon aus einem Ei geboren, das Hera von Kronos empfing, womit sich vielleicht vergleichen lässt, dass Hephaistos in einer Ueberlieferung als Kronos' S. galt *[853 zu 852_8]*. — Bei Harpokr. S. 41 Bkkk. *αὐτοχθ.* scheint überliefert: *ὁ δὲ Πίνδαρος* (*fr.* 253) *καὶ ὁ τὴν Δαναΐδα πεποιηκώς* (*fr.* 2) *Ἐριχθόνιον καὶ Ἥφαιστον ἐκ γῆς φανῆναι*, was an der Geburt des Typhon aus der Erde eine Parallele haben würde; doch ist vielleicht mit O. Schröder *τὸν Ἡφαίστου* zu lesen für *καὶ Ἥφαιστον*.

[5]) Pind. *P* 1_{25} ff.; Aisch. *Prom.* 366 ff.; Ap. Rh. 3_{41} (Sch.); 4_{761}; Str. V 4_6 S. 246; VI 2_{10} 275; V *A* 8_{422}; Plin. *n h* 3_{93}; Cramer, *An. Paris* I 317_1 u. viele andere. Es liegt kein Grund vor, diese Auffassung für sekundär zu halten. Das Erdfeuer schien seine Macht natürlich ebensowohl in Vulkanen zu äussern, wie — was z. B. de Launay, *Rev. arch.* III xxvii 1895[2] 313 ff. für Lemnos fordert — in brennenden Gasen und auch in warmen Quellen. Letztere werden daher ebenfalls auf Hephaistos zurückgeführt, Ibyk. *fr.* 46 (für Herakles); Epigramm aus Kausa bei Amaseia, M. Rubensohn, Berl. phil. Wschr. XV 1895 380; 603; ja er wird schliesslich Gott auch anderer zauberhafter Quellen (z. B. einer im Kolcherland, Ap. Rh. 3_{222}). Mit dem Erdinnern hängt ferner ursprünglich wohl auch die Vorstellung von der Heilkraft der lemnischen Erde zusammen, auf die Heph. gefallen sein soll: *ἡ δὲ ἐλαύνει μὲν τὰς μανικὰς νόσους [s. u.], ἐκραγὲν δὲ αἷμα ἴσχει, ὕδρου δὲ ἰᾶται μόνου δῆγμα ἑρπετῶν*, Philostr. *her.* 5_2 S. 171_{30} f. K. Was aber sonst Panofka (Abh. BAW 1845 339 ff.) über Heilzauber im Hephaistosdienst vermutet, z. B. (453_1) über den Heilzauber mit dem Hammer, ist sehr zw. Von einer ganz andern Vorstellung scheint Orph. *h* 66_{12} auszugehen, *παῦσον λυσσῶσαν μανίην πυρὸς*

breitung seines Kultus als alt erwiesen. Die Lahmheit[1]) des griechischen Feuergottes, die bei mehreren seiner Söhne, Periphetes[2]), Palaimonios[3]), bei seinem Vater Talos[4]), auch bei einigen andern Hypostasen des Gottes, Anchises, Oidipus[5]), endlich bei seinen germanischen Nachbildungen sich wiederholt, lässt sich mit der einst wahrscheinlich hochberühmten Legende verbinden, dass Hermes dem Typhon die Sehnen ausgeschnitten[6]). Wahrscheinlich ist auch dieser Mythos ebenso wie der vom Sturz des Hephaistos eine sekundäre Erfindung, bestimmt, den feststehenden Zug von der Lahmheit des Gottes zu erklären, dessen eigentlicher Sinn demnach nicht mehr verstanden wurde. Auch uns ist dieser Zug nicht sicher erklärbar, denn was im Altertum[7]) gewöhnlich als Ausgangspunkt der Vorstellung angeführt und seitdem unzähligemal wiederholt worden ist, dass das züngelnde Feuer zu hinken scheine, trifft wahrscheinlich nicht das Richtige. In alter Zeit hat man den lahmen Fuss oder richtiger den Klumpfuss des Feuergottes mit dem Fuss des Tieres verglichen, in dessen Gestalt man den Feuerdämon verkörpert wähnte; das war in Ägypten neben dem Flusspferd[8]) der Esel[9]). In Griechenland knüpft wahrscheinlich die Vorstellung des lahmen Hephaistos ebenfalls an den Klumpfuss des auch ihm heiligen[10]) Esels oder Maultiers an. Es scheint nämlich, als sei der Esel, den Ovid pandus asellus[11]) nennt, wegen der Gestalt seiner Füsse *κίλλος*[12]) genannt worden: denn wie der Wagenlenker des Pelops Killos, Killas[13]) oder Kylas[14]) heisst, so scheint *κίλλος* zu *κύλλος* 'krumm' zu gehören. Davon ist nun der Hephaistos *κυλλοποδίων*[15]) nicht zu trennen, so dass man zweifeln kann, ob der Namen ursprünglich 'Krummfuss' oder 'Eselsfuss' bezeichnete, d. h. ob Hephaistos auch darin der Vorgänger des hinkenden Teufels[16]) war, dass er einen Huf haben sollte[17]). Wie dem aber

ἀκαμάτοιο, so nahe er sich mit dem lemnischen Glauben *[s. o.]* berührt.

[1]) Ueb. *κυλλοποδίων* s. u. *[A. 15]*; *χωλός* nennen ihn Σ 397; ϑ 308, *ὑπόχωλος* ϑ ἐ (Studemund, *An.* I 268), *χωλεύων* Σ 411 = 417 = Υ 37; *ῥικνὸς πόδας* Hom. *h* 2_{139}. Dabei ist er aber, wie es sich für den Schmied geziemt, von grosser Kraft (Orph. *h* 66_{1}), auf die er trotzt (Υ 36). Ein *πέλωρ αἴητον* nennt ihn Σ 410. — Die antiken Erklärungen der Lahmheit des Hephaistos (z. B. Korn. 19 S. 100; Plut. *fac. in orbe lun.* 5; Eust. *Α* 569 151_{33}; Σ 394 1149_{33}; Isid. *et.* VIII 11_{41}) sind verfehlt, aber das Bedenken von v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 228, dass die Lahmheit des Hephaistos nicht zu dem Feuergott (als der er aber schon *B* 426 unzweifelhaft erscheint) passe, scheint mir durch die Vergleichung mit Typhon *[A. 6]* widerlegt zu werden.

[2]) Apd. 3_{217}.

[3]) S. u. *[1312₄]*.

[4]) S. o. *[577₁₈]*; vgl. u. *[1310₁₃ ff.]*.

[5]) S. o. *[504₁]*.

[6]) Plut. *Is.* 55; vgl. Koehler, Nonn. Dionys. 3 ff. und o. *[251₃]*.

[7]) Z. B. Korn. 19 S. 99 f.; Myth. Vat. III 10_{4} u. s. w.

[8]) S. o. *[800₁]*.

[9]) 7 Tage lang nach seiner Niederlage flieht Typhon auf einem Esel, Plut. *Is.* 31; mit Eselskopf oder als liegenden Esel stellen ihn die Denkmäler dar, Parthey, Plut. *Is.* S. 219. Ueber das Eselsopfer am 26. Choiak zur Zeit der Wintersonnenwende s. Brugsch, Myth. d. Aeg. 710. Anderes o. *[797₁₀]*.

[10]) Er reitet auf dem Esel z. B. im Gigantenkampf ([Erat.] *Kat.* 11 [S. 92 Rob.]; Hyg. *p a* 2_{23}; Sch. Germ. 71_{6}; 129_{19}; 130_{6}; myth. Vat. 1_{11}) und namentlich bei der Rückführung in den Olymp, s. u. *[1316₂]*.

[11]) Ov. *F* 1_{399}.

[12]) Hsch. *s v*; vgl. ebd. *κίλλαι*, *κιλλακτήρ*.

[13]) Theop. *FHG* I 331_{339} *[145₉; 657₆]*.

[14]) Sch. Eur. *Or.* 990.

[15]) Σ 371; Υ 270; Φ 331.

[16]) Vgl. o. *[504₃]*. Es scheint fast, als habe *κίλλος*, *κύλλος* auch das Pferd bezeichnet: vgl. den Kentauren Kyllaros (Ov. *M* 12_{393}) und das gln. Pferd (Suid. *Κύλλ.*) des Kastor oder (*VG* 3_{90}) des Polydeukes. Vgl. u. *[1310₁₇]*.

[17]) Ein weibliches Gegenstück zu dem verderblichen eselbeinigen Glutdämon ist die eselbeinige Empusa *[769₉; 798₈]*, deren An-

auch sei, Hephaistos, die Feuerkraft[1]), die in der Erde Tiefen wohnt und manchmal hervorquillt, sei es als Rauch, sei es als Flamme, sei es als verderblicher Glutwind, ist eine der zahlreichen, mannichfach differenzierten Gestalten des griechischen Mythos, in denen der phoinikische Typhon fortlebt[2]).

Unter diesen Gestalten stehen die Kyklopen (S. 413) dem Hephaistos in mancher Beziehung am nächsten[3]). Wie diese Glut- und Windgeister war auch Hephaistos Erzarbeiter. Wahrscheinlich war in Vorderasien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends der dem Set entsprechende Dämon des versengenden Glutwindes mit dem Gott des zum Metallguss benutzten Feuers[4]) zusammengeschmolzen, der durch unbekannte Zwischenglieder mit dem ägyptischen Phtha, 'dem Vorsteher des Erzgusses', und auch mit dem indischen Tvashṭar in Verbindung zu stehen scheint: aber die Vorstellungen, die dieser Gleichsetzung vorhergingen und ihr folgten, sind dunkel. Weit verbreitet und offenbar uralt sind die Sagen von unsichtbaren Schmieden, die in Höhlen wohnen und gegen einen hingelegten Entgelt allerlei bestellte Arbeit verrichten[5]). Man erzählt jetzt z. B. auf Lipari von solchen geheimnisvollen Künstlern und hat wohl schon im Altertum so von Hephaistos die Anfertigung von Metallgeräten verlangt: unmöglich ist es nicht, dass dieser Gebrauch, der mit dem ältesten Betrieb der noch als unheimlich empfundenen Schmiedekunst zusammenzuhängen scheint, wenigstens mitbestimmend auf die Umgestaltung der Vorstellung vom Dämon des Glutwindes eingewirkt hat, der auch in einer Höhle wohnte. Aber vielleicht war auch ein speziellerer, religiöser Anlass für die neue Auffassung vorhanden. Erzgeräte waren für mannichfache Zauberei wichtig[6]); natürlich durften es nicht Instrumente sein, wie sie jeder Schmied herstellen konnte, man bezeichnete vielmehr die Werkzeuge der Zauberei als Werke kluger, geschickter Dämonen. Solche Gestalten sind einst gewesen oder mit solchen sind ausgeglichen worden die Telchinen[7]),

gesicht von Feuer glänzt *[769₇]*. Die Vorstellung hat bis ins späteste Altertum fortgelebt: eine Ὀνοσκελίς will Gerontios nachts gesehen, ergriffen, geschoren und in das Mühlenhaus geworfen haben (Sozomen. VIII 6_{2}).

[1]) Hephaistos ist stets Feuergott gewesen (*πυρόεις*, Nonn. 2_{299}; 27_{111}; $_{333}$; 30_{76}; 35_{290}; 39_{206}; *πυρίτης*, *θεῶν ἐπικλ.*, Studemund, *Anecd.* I 268; *ἥφαιστος* katachrestisch für 'Feuer', o. *[1062₂]*), so jedoch, dass immer mehr die wärmende und verbrennende als die leuchtende (doch *φωσφόρος*, Orph. *h* 66_{2}; *σελασφόρος*, Nonn. 30_{93}) Eigenschaft des Feuers hervorgehoben wird. Am Herd scheint er als *καμινευτής* (Studemund, *Anecd.* I 268) und als *ἐπιστάτης* (? Sch. Arstph. *ὄρν.* 436) verehrt zu sein.

[2]) Wie es diesem Ursprung entspricht, war Hephaistos zunächst das Feuer als verderbliches Element. Als solches wird er auch später noch bisweilen (z. B. Myth. Vat. III 10_{4}), jedoch für diese Zeit nicht m. R. gefasst.

[3]) Die spätere Dichtung verbindet beide bei Lokal- und Naturschilderungen (z. B. Kallim. *h* 3_{46} ff.; V *A* 8_{416}; Hor. *c* I 4_{8}) und auch mythisch. Nach Orph. *fr.* 92 und 135 haben die Kyklopen Hephaistos (und Athena) gelehrt. Auch die bildende Kunst stellt den Gott öfters mit den schmiedenden Kyklopen zusammen. So ist Hephaistos der Schmied auch der Blitze geworden, und weil die Gewitter besonders im Frühling eintreten, singt Hor. *c* I 4_{8}, dass im Lenze Volcanus seine Esse schüre (Welcker, AD II 290 zu 289_{2}). Eine alte solare Beziehung ist darin nicht zu finden.

[4]) Ueber Girru s. Schrader, K. u. AT.[3] 417 f.

[5]) E. H. Meyer, Indogerm. Myth. II 679 ff.; Jiriczek, Deutsche Heldensage I 7.

[6]) Vgl. o. *[544₂; 895₁; 898 f.]*.

[7]) v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 242 deutet sie sogar als 'Erzleute', was damit stimmt, dass sie zuerst auf Rhodos Götterbilder errichtet haben sollen (Diod. 5_{55}) und dass sie bei Stat. *Theb.* 2_{274} mit den

die Daktylen[1]), Kedalion[2]), ferner Chalkon, Chalkodon, Chalkiope, Palamaon, Daidalos und Prometheus[3]), von denen die meisten auch später noch in Beziehung zu Hephaistos stehen[4]). Diese Verbindung ist ohne Frage alt; früh hat sogar eine Art Ausgleichung stattgefunden: so könnte, während der kluge Sinner Prometheus Bringer des Feuers hiess, umgekehrt der Feuerdämon Hephaistos ein handgeschickter[5]), kluger[6]) Schmied geworden sein. Diese Ausgleichung lag um so näher, da man die Zauberkraft der Kultusgeräte z. T. auch auf die Kraft des Feuers zurückführte, die das Erz geschmolzen hatte und die im Innern des gegossenen, später geschmiedeten Metalls zurückgeblieben zu sein schien: glaubte man doch wahrscheinlich, dass sich die Kraft der Geräte vergrössere, wenn man sie glühend mache[7]). Da

---

Kyklopen, bei Stat. *s* IV 6_{47} und Nonn. *D* 14_{36} ff. mit den Daktylen, bei Eust. *I* 525 S. 771_{56} mit den Kureten vermischt werden. Aber diese Gleichsetzungen scheinen sekundär, mehr als das Anfertigen von Statuen tritt in der Ueberlieferung von diesen *φθονεροί* (Nonn. 14_{36}; *invidia lividi*, Myth. Vat. II 185) anderer Schadenzauber hervor; sie sollen z. B. das Land mit stygischem Wasser unfruchtbar gemacht haben (Str. XIV 2_7 654; Nonn. *D* 14_{46}; Zenob. 5_{41}; Sch. Stat. *Th.* 2_{274}; Suid. *θέλγει*; Myth. Vat. II 185; *EG* 257_{27}; vgl. Lobeck, *Agl.* II 1191 ff.). Endlich ist die Etymologie mindestens zw.: de Lagarde, Abh. 290_1 dachte an *Θϝελχ . . . = Zwerg(?), Johannsson, Zs. f. vgl. Sprf. XXX 1889 416 an einen Zusammenhang mit *θάλασσα*. Am wahrscheinlichsten ist m. E. immer noch die antike, von vielen Neueren (z. B. Kuhn, Zs. f. vgl. Sprf. I 1852 183 ff.; 193—205) gebilligte Ableitung von *θέλγω*, s. o. *[61_6]*.

[1]) Erfinder der Metalltechnik, *Phoron. fr.* 2; Sch. Ap. Rh. 1_{1126} ff.

[2]) Wenn die o. *[245; vgl. aber 853_5]* vorgeschlagene Ableitung richtig ist. Vgl. über ihn auch *[952_5]*.

[3]) Vgl. über diesen ganzen Kreis o. *[1211 ff.]*.

[4]) Prometheus steht als Heras S. *[417_1; 1124_4]*, als Oeffner von Zeus' Haupt (Eur. *Ion* 467; Apd. 1_{20}) und durch seinen S. Aitnaios *[366_2; 417_2]* dem Hephaistos nahe; vgl. auch Prometheus' T. Thebe, StB. *s v* 312_{15}; ja es scheint sogar, als habe man in Lemnos neben dem kabirischen Hephaistos von Prometheus erzählt (Cic. *Tusc.* II 10_{12} nach Attius' *Philoct.* 534 R.[1], schwerlich freie dichterische Kombination), wie ja die Verknüpfung beider sich vielleicht auch in dem Mythos ausspricht, dass Prometheus die Flamme aus Athenas und Hephaistos' Werkstatt stahl (Plat. *Protag.* 11 S. 321 d). Nahe Beziehungen scheint ferner in Attika Hephaistos zu Prometheus gehabt zu haben; vgl. über die Apaturien Mommsen, Feste d. St. Ath. 339_2; üb. Akademoshain und Kolonos, wo auch Oidipus hinzutritt, Apd. bei Sch. Soph. *OK* 55 (Mommsen a. a. O. 341). Beide stehen ferner, wie es scheint, in einem Kultverhältnis zu Demeter *[1315_4]*. Manche von diesen Beziehungen mögen nachträglich hinzugefügt sein, da ja beide Gottheiten später verwandt blieben; aber sicher waren sie schon in der altboiotischen Kultur, wenn nicht identisch, so doch einander angenähert. — Wie Prometheus sind auch die meisten andern im Text genannten Gottheiten in die athenische Hephaistosüberlieferung verwoben *[1211 ff.]*. Bemerkenswert ist Pala(ma?)medes; die Heldensage hat ihn zwar sehr frei umgestaltet, aber es schimmern doch die alten Züge durch, die in ihm eine Parallelgestalt des lokrischen, mit Athena *[623_6; 1213_5]* - Hesione gepaarten *[91_3]* Prometheus erkennen lassen. Kerkops (Apd. 2_{23}) hatte ihn Hesiones S. genannt. Eine dritte Form dieses neben Athena-Hesione stehenden Atlas oder Prometheus ist Telamon *[95_9; 383]*, dem Herakles die Hesione schenkt: ein alter Zug, den milesische und altlesbische Genealogen benutzt haben *[299_{24}; 631_1]*. Telamons und Hesiones S. ist Teukros, der wahrscheinlich ebenfalls nach einem dem Hephaistos ähnlichen Gott 'Schaffer' (Hsch. *τεῦχρον· ποιητήν*; Degen, *De Troian. scen.* 62) heisst.

[5]) Er heisst daher z. B. *χειρῶναξ* und *κλυτότεχνος*, *Θ ἑ* Studemund, *An. var.* I 268; *κλυτοεργός*, *Θ* 345; ob das häufigste Beiwort des Gottes *ἀμφιγυήεις* sich auf die Geschicklichkeit oder auf die Lahmheit bezieht, ist zw.

[6]) *περίφρων* nennt ihn Hsd. *ἀσπ.* 297; *πολύφρων* *Φ* 367; *Θ* 297; 327; *πυκινόφρων* Qu. Sm. 5_{98}; *κλυτόμητις* Hom. *h* 20_1; *τεχνήεις* Ap. Rh. 3_{229}; *τεχνήμων* Nonn. *D* 27_{11}; *ὀβριμόθυμος* Orph. *h* 66_1. Er lehrt die Menschen *ἀγλαὰ ἔργα*, Hom. *h* 20_2 u. s. w. Obwohl nur als poetische Beinamen bezeugt, gehören die zuerst genannten wenigstens ihrem Begriff nach zu den ältesten Kultusbezeichnungen des Gottes. Verwandt ist *Προμηθεύς*, das weder mit den von Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 131_{22} genannten Forschern zu skr. *pramantha* noch mit Fay, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVII 1900 155 zu *Māthara* zu stellen ist.

[7]) S. o. *[895_2]*.

konnte man leicht auf den Gedanken verfallen, dass der Feuerdämon selbst die Zauberinstrumente bereitet habe. Wie dem aber auch sei, Hephaistos ist entweder von Anfang an der göttliche Schmied gewesen oder es doch sehr früh geworden [1]. In der Heldensage steht diese seine Funktion ganz fest: er hat die Häuser der Götter [2], das des Zeus [3], der Hera [4], Aphrodite [5], des Helios [6] und sein eigenes [7] erbaut und in dem letzteren die Dreifüsse [8], die sich, wie viele seiner Werke, bewegen können, gebildet; die ihn stützenden vernunftbegabten goldenen Mägde [9], der um Kreta laufende eherne Riese Talos [10], der eherne Hund der Europa [11], die goldenen und silbernen Hunde, die das Haus des Alkinoos bewachen [12], die erzfüssigen feuerschnaubenden Stiere des Aietes [13] sind sein Werk. Ebenso hat er die Waffen und Geräte der Götter und Heroen gefertigt, das Skeptron [14] und die Aigis [15] des Zeus, die Sichel der Demeter [16], die Pfeile des Apollon und der Artemis [17], den Schmuck der Ariadne [18] und Har-

---

1) Wie bei den Griechen erscheint der lahme Schmied auch bei den Germanen u. aa. Völkern. Das muss historisch zusammenhängen; denn mögen auch verkrüppelte Handwerker in einer Zeit, wo jeder kräftige Mann im Felde thätig war, häufig gewesen sein, mag also der mythische Zug in den Lebensverhältnissen einen Anhalt gehabt haben, so ist er doch, wie die Typhonsage zeigt, nicht nur aus ihnen heraus zu erklären, auch findet sich in der *Völundar Kvipa* ein dritter Zug, der zwar nicht von Hephaistos, aber doch von dem ihm nahestehenden Daidalos und Talos *[250_2]* überliefert ist: das Fliegen durch die Luft. Die eingehende Prüfung dieses weitverbreiteten (Rassmann, Deutsche Heldensage, Hann. 1863 II² 212—272), auch in Märchen fortlebenden (Köhler, Kl. Schr. I 120) Sagenkomplexes (zuletzt durch Jiriczek, Deutsche Heldensage I 54, dem sich Symons in Pauls Grundr. der germ. Philol. III 722 anschliesst), endigt allerdings mit dem Ergebnis, dass hier zwei ursprünglich verschiedene Sagen, die von der Gewinnung und dem Verlust des Schwanenweibes und die von der Rache an Nidödr, die mit jener nur durch den N. des Helden und den Zug des Flugringes zusammengehalten werde, verschmolzen seien. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass der gleiche Held und dasselbe Zaubermittel in zwei ursprünglich ganz verschiedenen Sagen unabhängig standen; auch gehört ja der Zug des Zauberfluges innerlich mit dem der Lähmung zusammen. Dann ist auch irgendwelcher Zusammenhang zwischen diesen nordischen Sagen und der griechischen anzunehmen, der zwar wohl nicht auf dem von Golther, German. XXXIII 1888 449—480 vorgeschlagenen Wege, aber doch, wie dieser glaubt, durch alte Mythenübertragung vermittelt zu denken ist. Es liegt ja nahe, diese Sagen als letzte Reste eines altindogermanischen Mythos zu fassen, wie dies in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten versucht und zuletzt von L. v. Schröder, Gr. Gött. u. Her. I 93; O. Schrader, Sprachvergleich. u. Urgesch.² 232; Reallexik. d. idg. Altertumsk. II² 728; R. Holland, Die Sage von Daidalos u. Ikaros, Leipz. Progr. 1902 35 (dort auch die übrige Litteratur) für möglich gehalten ist. Hierfür scheint zu sprechen, dass die indische Sage von Purūravas und Urvaçī dieselbe Verbindung von Gestalten, die aus Legenden zur Erklärung der Feuerbereitung stammen, mit dem Melusinentypus zeigt, zu dem der Schwanenjungfrauenmythos gehört *[875_1]*. Aber dass eine mit einem Sterblichen vermählte Göttin entweicht, nachdem dieser sie unverhüllt geschaut, ist ein Zug, der sich auch bei Semiten findet *[875_2; 1360]*, und der ganze Vorstellungskreis stimmt so mit dem überein, was sonst im semitischen Vorderasien geglaubt wurde, dass kein ernstlicher Grund vorliegt, das Fehlen des vollständigen Mythos in den Litteraturen der Semiten für mehr als einen Zufall zu halten.

2) *Α* 607.

3) Ξ 338.

4) Ξ 166.

5) Ap. Rh. 3_{237}.

6) Ov. *M* 2_5.

7) Σ 371.

8) Σ 373 ff.

9) Σ 417 ff.

10) Apd. 1_{140}.

11) Nikandr. *fr.* 97.

12) *η* 92.

13) Ap. Rh. 3_{229} f.; Apd. 1_{126}.

14) *B* 101.

15) *O* 309.

16) Sch. Ap. Rh. 4_{984}.

17) Hyg. *f.* 140.

18) (Erat.) *Katast.* 5; Sch. Germ. S. 62_5; 119_{24}; 120_4 u. s. w. (S. 66 Rob.); Tertull. *cor.* 7; Serv. *VG* 1_{222}; Myth. Vat. II 124.

monia[1]), die Waffen des Herakles[2]), Achilleus[3]) und Memnon[4]), die eherne Klapper, die Herakles empfängt, um die stymphalischen Vögel zu töten[5]), die Harpe des Perseus[6]), das Zauberschwert des Peleus[7]), einen später von Telephos geweihten Mischkessel[8]). Wie Tvashṭar fertigt auch er Trinkgefässe, wie den *ἀμφορεύς* für Dionysos[9]). Auch Helios' Becher, der freilich nicht zum Trinken dient[10]), ist sein Werk[11]).

Zum Sonnengott steht Hephaistos überhaupt in nächster Beziehung[12]), ja er ist diesem bisweilen gleichgesetzt worden, wie Phtha, aber wahrscheinlich unabhängig von diesem und wohl nur als Gott der Gluthitze. Bei ihm selbst freilich haben sich nur unsichere Überbleibsel von dieser Seite seiner Funktionen erhalten; er fährt auf dem Flügelwagen[13]) und fällt mit sinkender Sonne zur Erde[14]). Aber von den ihm nächst verwandten Gestalten sind manche unzweifelhaft auch als Sonnengötter gefasst worden. Ein Helios war ursprünglich der kretische Talos[15]): aber auch dem Hephaistos steht er insofern nahe, als er gleich diesem am Fusse schwach ist. Manche nannten ihn Hephaistos' Vater[16]); andere, die ihn als Erzmann bezeichneten, wahrscheinlich weil zum Schutz gegen die Sonnenglut ein Erzmann aufgestellt wurde, liessen ihn von dem Schmiedegott gefertigt sein. Mit Helios bringt die Sage ferner Hephaistos' Genossen Kedalion zusammen, der, auf Orions Schultern sitzend, diesem den Weg zur Sonne zeigt (S. 245). Der vom Himmel fallende Ikaros bedeutete den in der Sonnennähe verschwindenden Orion oder den Morgenstern (S. 946; 960); der weiterfliegende Daidalos, der ebenfalls dem Hephaistos nahe steht, war also die Sonne, die ihren Weg fortsetzt, wenn die Sterne verschwunden sind. Von Killas, dem Wagenlenker des Pelops ist einst wahrscheinlich ein ähnlicher Zug erzählt worden; wahrscheinlich hat man einst den Sonnengott statt mit Rossen mit Eseln fahren lassen[17]), weil dieses Tier einen Feuergeist zu enthalten schien[18]). Es kann nach alledem kaum bezweifelt werden, dass schon in sehr alter Zeit — wie auch später[19]) — bisweilen Hephaistos als Sonnengott gefasst worden ist.

1) Apd. 3_{25}. Bei Myth. Vat. I 151 ist Harmonias N. zu Hermione entstellt.

2) Hsd. *Α* 123; 319 u. ö.; Apd. 2_{71}.

3) S. o. *[678_2]*.

4) V*A* 8_{384}.

5) Apd. 2_{93}.

6) Aisch. *fr.* 262; Sch. Germ. 82_{15}; 147_9 Br.[1]

7) Hsd. *fr.* 38; Zenob. 5_{20}; auch Pind. *N* 4_{59} (*τᾷ Δαιδάλου τε μαχαίρᾳ*) wird von Welcker und Bergk auf diese Ueberlieferung bezogen.

8) S. o. *[329_8]*.

9) Stesich. *fr.* 72.

10) S. o. *[380_5; 468_6]*.

11) Aisch. *fr.* 69.

12) Er steigt z. B. im Gigantenkampf auf Helios' Wagen, Ap. Rh. 3_{232}.

13) Gerhard, Auserl. Vbb. I 57 (rf.).

14) *Α* 592.

15) S. o. *[249_{12}; 543_9]*.

16) Paus. VIII 53_5 *Κιναίθων* (*fr.* 1) *δὲ ἐν τοῖς ἔπεσιν ἐποίησεν, ὡς Ῥαδάμανθυς μὲν Ἡφαίστου, Ἥφαιστος δὲ εἴη Τάλω, Τάλων δὲ εἶναι Κρητὸς παῖδα.*

17) Vgl. Hsch. *κιλάριος· ὁ ἥλιος.* Vgl. jedoch o. *[1306_{16}]*.

18) S. o. *[797 f.]*.

19) Intp. Serv. V*A* 3_{35}; Hsch. *Ἡφ.* Io. Lyd. *mens.* 4_{54} bezeichnet ihn als *ἡ τοῦ ἡλίου ζωογονικὴ θερμότης*, und Orph. *h* 66_4 redet an *αἰθήρ, ἥλιος, ἄστρα, σελήνη, φῶς ἀμίαντον | ταῦτα γὰρ Ἡφαίστοιο μέλη θνητοῖσι προφαίνει.* Vgl. Tz. *all. Hom.* Υ 123 = 150 *Ἥφαιστος ἡ θερμότης δὲ ἀέρος ἐξ ἡλίου.* — Dass hiermit Hephaistos einfach als *Τιτάν* (Phot. *Κάβειροι· . . . εἰσὶ δὲ ἤτοι Ἥφαιστοι ἢ Τιτᾶνες*) bezeichnet werden sollte (Kaibel, GGN 1901 516), ist nicht anzunehmen. — Andere (z. B. Korn. 19 S. 99 Os.) trennen freilich das irdische Feuer, Hephaistos, ganz von dem durch Zeus bezeichneten himmlischen.

Phtha und Tvashṭar steht Hephaistos auch darin nahe, dass er wie jene auch ein Menschenbildner ist, dass er für die Zeugungen der Menschen sorgt. Indessen scheint auch diese Seite seines Wesens sich anders entwickelt zu haben als bei seinen morgenländischen Gegenbildern[1]); jedenfalls hängt die Bedeutung des Hephaistos für die Befruchtungsriten auf das engste mit seiner Eigenschaft als Gott des Feuers zusammen. Denn wie das Feuer als die zeugende Substanz[2]) und deshalb das Tier, in welchem man diese Substanz besonders wohnhaft dachte, der Esel, als besonders zeugungskräftig galt[3]), so ist auch der Feuergott, dem der Esel heilig war, angerufen worden, damit der Schoss des Weibes befruchtet werde[4]). Mit andern Gottheiten der Fruchtbarkeit war er der Schutzgott der Sanatorien, die sich mit der Heilung unfruchtbarer Frauen befassten. Die Mittel, deren sich diese Heilanstalten bedienten, waren mannichfacher Art; nicht immer ist die Möglichkeit einer Heilwirkung ganz auszuschliessen. Das Bad in gewissen Gewässern, der Trank aus ihnen, die Behandlung mit gewissen Heilpflanzen kann unter Umständen eine stimulierende Wirkung und demnach einen — wenn auch beschränkten — Erfolg herbeiführen. Aber auch bei solchen Massregeln nahm man, dem Geist der Zeit entsprechend, lieber eine Zauberwirkung an. In einem Olenos scheint man von einer Blume gefabelt zu haben, deren Berührung auch ohne geschlechtliche Vereinigung die Frauen befruchte; so sollte

---

[1]) Allerdings fehlt es nicht an Uebergängen. Einige Riten, die der zum Tvashṭardienst gehörige Neshṭarpriester bei der Hochzeit vornimmt (Oldenberg, Rel. d. Veda 392), lassen sich mit den im folgenden zu erwähnenden Befruchtungszeremonien des Hephaistoskultus ungefähr vergleichen, aber wenn hier ein Zusammenhang vorliegen sollte, ist dieser doch nicht mehr sicher herzustellen. Andererseits erscheint auch Hephaistos in der Pandorasage (Hsd. Θ 570; *ε κ η* 60 ff.) als eigentlicher Menschenbildner wie sonst der ihm nächstverwandte Prometheus; hier aber hat sich der philosophische Dichter vielleicht an Vorstellungen angelehnt, die nicht im griechischen Kultus, sondern in (morgenländischen?) Spekulationen entstanden waren.

[2]) Vgl. o. *[726; 854]*. Zu der Ocrisialegende *[182₂]* gibt Liebrecht zu Gerv. von Tilb. S. 72 Parallelen.

[3]) Diese Vorstellung, die vielleicht einen Anhalt daran hat, dass Esel ursprünglich nicht zum Reiten oder Ziehen, sondern zur Beschälung von Pferdestuten verwendet wurden (Schrader, Reallex. I 205), scheint im semitischen Orient aufgekommen *[797₆]* zu sein, hat sich aber von hier aus nach O. und W. weit verbreitet. Der zur Keuschheit verpflichtete Brahmanenschüler opfert, wenn er sein Gelübde verletzt hat, einen Esel; 'der Gedanke ist, dass, was von seiner männlichen Kraft verloren gegangen ist, ihm von dem geilen Esel her ersetzt werden möge' (Oldenberg, Rel. d. V. 330). Anderes bei Gubernatis-Hartmann, Tiere in der indog. Mythol. 289. Bei den klassischen Völkern ist die Vorstellung von dem zeugungslustigen Esel ganz allgemein; namentlich die Vbb. stellen ihn oft ithyphallisch dar (auf dem sf. Vb. *Él. cér.* Ixlix = Gerhard, Auserl. Vb. lxxxviii ist am Phallos eine Kanne aufgehängt), ebenso die Mzz. mancher Städte (Mende; Ka[m]pta in Makedonien, Wroth, *Num. chron.* 1900[4] 275). Die Medizin, die auch hier dem Aberglauben folgt, verwendete Teile des Esels als Stimulationsmittel (s. z. B. Plin. *n h* 28_{261} *coitum stimulat … sebum asininum …*; vgl. ebd. $_{251}$), als *ὀχευτικός* (Korn. 30 S. 181 Os.) soll der Esel dem Dionysos geweiht geworden sein. Der in Lukianos' *Lukios* und Apuleius' *Metamorphosen* behandelte Sagenstoff beruht auf der Vorstellung von der Geilheit dieses Tieres, das selbst mit Priapos gewetteifert haben, freilich von diesen überwunden und getötet sein sollte (Hyg. *p a* 2_{23}). Letzterer Zug soll die Eselsopfer an Priapos erklären, die andrerseits davon hergeleitet werden, dass Silenos' Esel die von dem ithyphallischen Gott begehrte Lotis (Ov. *F* $1_{391-440}$) oder Vesta (ebd. $6_{319-346}$; Lact. I 21_{25}) geweckt habe. Ueber *Κνίλλου πήρα* s. u. *[1312₆]*.

[4]) Auch später wird Hephaistos bisweilen als das feurige Prinzip der Zeugung ausgegeben (z. B. Io. Lyd. *mens.* 4_{54}; Myth. Vat. III 10_4; vgl. Serv. *V A* 8_{389}), ohne dass diese Seite besonders hervortritt.

Hera mit Ares schwanger geworden sein[1]. Die Sage ist in dieser Form jung, aber sie enthält Bestandteile alter Legenden, mit denen die Heilwirkung der olenischen Kuren erklärt wurde. Der öfters auftretende Namen Olenos, der auch mit dem Regenzauber verknüpft ist[2], scheint sich wie der synonyme Ankon auf die Liebesumarmung zu beziehen: durch verwandte Riten, vielleicht durch eine mystische Gottesehe glaubte man sowohl den Schoss der Erde wie den des Weibes befruchten zu können. Zu dem letzteren Zwecke scheint Hephaistos, der als Vater des Eponymen von Olenos[3] galt und der als Palaimonios wahrscheinlich in dem aitolischen Olenos verehrt wurde[4], angerufen zu sein; die berühmte Sage von Hera, die ohne Beischlaf den Hephaistos geboren[5], knüpft wahrscheinlich an Legenden von Heilstätten an, die den olenischen mindestens sehr ähnlich waren. — Ein anderer Typus von Heilstätten zur Herstellung oder Verstärkung der Fortpflanzungsfähigkeit trug den Namen Kyllupera 'Eselsack'[6]: so hiess ein Aphroditeheiligtum des Hymettos[7], dessen Quelle unfruchtbare Frauen fruchtbar machen sollte[8]. Allerdings ist hier Hephaistoskult nicht bezeugt, und auch für die offenbar nicht bloss dem Namen nach verwandten Kultstätten Kyllene[9] ist wohl Verehrung des myrtenumhüllten ithyphallischen Hermes-Kadmilos sicher und der Aphrodites wahrscheinlich, von Hephaistos dagegen wird weder dort noch an der dem arkadischen Heiligtum nächst verwandten samothrakischen Kultstätte (S. 229) etwas überliefert. Das scheint um so bedeutsamer, da Riten mit dem Sack, wie sie für *Κύλλου πήρα* vorausgesetzt werden müssen,

---

[1]) Ov. *F* 2_{251} ff. Hierzu würde die Angabe Hoefers bei Roscher, ML III 832_{11} stimmen, dass Olenos S. des Ares sei; aber an der angeführten Stelle bei Hyg. *p a* 2_{13} S. 48_{9} Bu. wird vielmehr Hephaistos V. des Olenos genannt. — Ueber moderne Märchen, in denen Mädchen durch Blumen befruchtet werden, s. Usener, Sintfluts. 108; über die Narzisse im Befruchtungszauber s. o. *[1028 zu 1027_{6}]*.

[2]) S. o. *[825_{1}]*.

[3]) S. o. *[A. 1]*.

[4]) Hephaistos heisst V. des Argonauten Palaimonios von Olenos *[o. 551 zu 550_{5}]*, der an den Füssen gelähmt (Ap. Rh. 1_{204}; Orph. *A* 211) und wahrscheinlich ebenso wie Palamaon *[1213_{5}]* und Palamedes *[1308_{4}]* ursprünglich Hephaistos-Prometheus selbst war.

[5]) Hsd. *Θ* 927; Hom. *h* 2_{130} (?schwerlich stand, wie Mommsen, Delph. 253_{1} glaubt, für *αὐτῇ* ursprünglich *αὐτῷ*); Hymn. bei Galen. *Hipp. et Plat. dogm.* 3_{8} (V 351 Kü.; vgl. Usener, Rh. M. LVI 1901 174 ff.); Korn. 19 S. 99; Luk. *sacrif.* 6; Hyg. *f.* 30_{11}; Iambl. *v. Pyth.* 39; Nonn. *D* 9_{228} (*ἀπάτωρ*); myth. Vat. II 40 (vgl. I 204 S. 64_{28} B. *de semine seu femore Iunonis*). Jedoch galt bisweilen Hephaistos auch als (im *ἱερὸς γάμος [1128_{1}]* erzeugter) S. des Zeus und der Hera, was Korn. a. a. O. so deutet, dass er als irdisches Feuer S. des Himmelsfeuers und des *ἀήρ* sei. Die Dichter des Epos, die an Widernatürlichkeiten keine Freude hatten, haben die eingeschlechtige Zeugung des Hephaistos aufgegeben, *Ξ* 338; *ϑ* 312. Vgl. den Götterkatal. Cic. *d n* III 22_{55}. Dass das Wunder der Selbstzeugung von Gaia oder der grossen Götterm. erst nachträglich auf Hera übertragen sei, glaubt Kaibel, GGN 1901 517 nicht m. R.

[6]) Ueb. *κύλλος*, *κίλλος* 'Esel' s. o. *[1306_{12}]*. — *Πήρα* ist hier schwerlich im obscönen Sinn (wie sonst *πηρίν*) zu fassen. Säcke aus Eselshaut spielen auch in einem andern Zauber, bei der Windbeschwörung, eine Rolle *[798_{5}]*.

[7]) Ueber die Lage s. Curtius, Stadt Ath. S. 3.

[8]) Suid., Phot., Hsch. *Κ. π.* — Arstph. (Hsch.) spricht von dem *πορνεῖον κύλλου πήρα*. Ob die Killeia (Hsch. *s v*) m. R. der *Κύλλου πήρα* gleichgesetzt wird, bleibt zw.

[9]) Ueber Kyllene in Elis vgl. o. *[143_{3}]*, über das gln. arkadische Gebirge o. *[196 f.]*. Durch die Vorstellung vom ithyphallischen Esel steht freilich *Κυλληνός* zum Phallos in Beziehung; aber nicht m. R. vermutet Kaibel, GGN 1901 499; 501, der Hsch. *σκύλαξ. σχῆμα ἀφροδισιακόν, ὡς τὸ τῶν φοινικιζόντων* und *κύλλα· σκύλαξ. Ἠλεῖοι* vergleicht, dass *κυλληνός* = Phallos war. Der Daktyle Kyllenos (Ap. Rh. 1_{1126}; Sch.) heisst so wenig als sein Br. Titias nach dem männlichen Glied.

ebenfalls auf Hermeskult weisen. Gleichwohl muss wie in Lemnos (S. 226) so auch an anderen Heiligtümern oder Heilstätten dieses Typus neben Aphrodite und Hermes auch Hephaistos[1]) gestanden haben; wahrscheinlich gehört dieser Dreiverein schon der altboiotischen Kultur an. Die Gottheiten waren genealogisch verknüpft, was später vergessen ist, aber doch mannichfache Spuren hinterlassen hat. Als Parallelen im weiteren Sinn sind zunächst schon hier einige später zu erklärende[2]) Sagen anzuführen, in denen nicht der Feuergott, aber doch ein mit der Feuerbereitung irgendwie verbundenes mythisches Wesen neben Hypostasen der Liebesgöttin steht. So willkürlich die Geschichte von Pyr-amos und Thisbe in alexandrinischer Zeit bearbeitet ist[3]), so kann doch nicht bezweifelt werden, dass jener ein mit dem Feuer in Beziehung stehender Dämon[4]), diese Aphrodite gewesen ist[5]). Ein anderes mythisches Paar dieser Art bilden Daidalion und Phil-ōnis, welche letztere in der allein erhaltenen alexandrinischen Fassung Tochter[6]) oder Mutter(?)[7]) Daidalions geworden ist, aber wahrscheinlich ebensowenig von der Liebesgöttin[8]) getrennt werden darf als Daidalion von Daidalos-Hephaistos. Daidalion, dessen Vater Heosphoros, gleichnamig dem Stern Aphrodites, ebenfalls aus der Legende stammt, stürzt sich vom Parnass, als er seiner T. Philōnis oder Chione Tod erfahren, und wird zum Habicht. Eine andere, weniger frei bearbeitete Fassung einer auf denselben Kult bezüglichen Legende nennt den am Parnass wohnenden König Pyr-eneus[9]): er will in seinem Haus einkehrende Göttinnen — der alexandrinische Bearbeiter nennt sie Musen — überwältigen, die Musen aber entfliegen als Vögel, und er fällt sich tot. Diese Version ist besonders deshalb merkwürdig, weil hier eine letzte Spur des sonst verschollenen Originals der Wielandsage vorliegt. Wahrscheinlich nahmen auch in der griechischen Legende die Göttinnen Schwanengestalt an, und eine, eben Aphrodite, wurde von Pyreneus überwältigt; Aphrodite Pyrenaia[10]) — wahrscheinlich durch rhodische Vermittlung[11]) ist sie nach Spanien übertragen, dessen Grenzgebirge noch

[1]) Σ 382 ist Hephaistos' Gem. Charis; der Dichter befolgt also nicht die von Demodokos parodierte und durch ihn berühmt gewordene Ueberlieferung. Aber in Lemnos *[226$_1$; 547$_3$]* stehen Aphr. und Heph. zusammen: das stammt wahrscheinlich aus dem Mutterland. Was zweifelnd Tümpel, Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 724 f., bestimmter v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 238 u. aa. vermuten, dass erst der Dichter von ϑ 266 ff. die Paarung von Aphrodite und Hephaistos erfunden habe, bestätigt sich also nicht. — Spätere erklären die Paredrie z. T. aus der Lieblichkeit der Kunstwerke oder dem Feurigen des Liebesdranges (z. B. Korn. 19 S. 101; Isid. *et.* VIII 11$_{77}$). Vgl. *Ἀφρ. πυρόεσσα*, Nonn. *D* 42$_{333}$.

[2]) S. u. *[1360 f.]*.

[3]) Verwandt sind mehrere Märchen (Koehler, Kl. Schr. I 4); märchenhafte Züge sind für die altgriechische Legende nicht auszuschliessen *[871 ff.]*.

[4]) S. o. *[786$_6$ f.]*.

[5]) Thisbe heisst nach einem verschollenen N. der Liebesgöttin, ebenso wie die boiotische Stadt, die Nonn. 13$_{62}$ *ὅρμον ἐυτρήρωνα ϑαλασσαίης Ἀφροδίτης* nennt. Die Tauben von Thisbe werden oft hervorgehoben, z. B. *B* 502; Ov. *M* 11$_{300}$; StB. *Θίσβη* 314$_{15}$.

[6]) Hyg. *f.* 200, der nach anderer Version für die T. auch den N. Chione bietet. Letzteren gibt auch Ov. *M* 11$_{291-345}$.

[7]) Wenn dies aus Hyg. *f.* 65 zu erschliessen ist, wo Hesperos oder Lucifer, der sonst Daidalions V. heisst, von Philonis V. des Keyx genannt wird.

[8]) S. o. *[458$_7$]*.

[9]) Ov. *M* 5$_{280}$ ff. Vgl. u. *[1360$_6$]*. — Im finnischen Mythos wird die Gattin des Zauberschmieds Ilmarinen zur Ente und Möve, E. Schreck, Finn. Märch. S. 8 f.

[10]) Str. IV 1$_3$ S. 178; Plin. *n h* 3$_{22}$. Ueb. die nach der Göttin genannte Heroine s. o. *[373$_6$]*.

[11]) S. o. *[487$_1$]*.

heute nach ihr heisst — kann von Pyreneus nicht getrennt werden. Aphrodite, welche die spätere Kunst so oft auf dem Schwanenwagen fahren oder reiten lässt, ist wahrscheinlich einst selbst mit Schwanenflügeln geflogen. Eine andere Spur dieser Fassung hat sich noch in dem Mythos von Pyrene, der Mutter des Kyknos, erhalten[1]). — Noch bedeutsamer für die griechische Mythologie sollte eine dritte Legende werden, in der Aphrodites Genosse schon deutlich Züge des Feuergottes trägt. Der lahme Gatte der Liebesgöttin, Anchises, der allerdings auch z. T. mit Poseidon ausgeglichen ist[2]), entspricht in anderer Hinsicht dem Hephaistos, sein Sohn Aineias dem Götterboten. Hermes als Sohn des Hephaistos lebt ferner fort in Erichthonios[3]), der allerdings aus der Verbindung mit Aphrodite gelöst ist, aber wie das mit Myrtenzweigen umhüllte[4]) Bild des Hermes im Erechtheion beweist, ursprünglich diesem Kultkreis angehört hat. Auf die verschollene Verknüpfung des Hephaistos mit Hermes scheint ferner Hermes' Sohn Aithalides[5]) zu weisen, der von Hephaistos *Aithalos[6]) wohl nicht zu trennen ist. Sodann ist des lemnischen Hephaistossohnes, des Kabiren Eurymedon, zu gedenken, der einen Kultnamen des Hermes trägt[7]). Endlich hat eine Spur des verlorenen Götterkreises von Kyllene sich in Latium erhalten, wo Maia[8]) als die Gattin des Volcanus[9]) und dieser als Vater des Cacus galt, der gleich Hermes die Spuren der gestohlenen Tiere unkenntlich macht; denn wenn es eine von der griechischen Maia unabhängige gleichnamige italische Göttin gegeben hat, so ist diese mit jener verschmolzen worden, sei es schon im VI. Jahrhundert, dem die ersten tegeatischen Einwirkungen auf Latium anzugehören scheinen (S. 203 f.), sei es in späterer Zeit, da man geflissentlich nach Übereinstimmungen zwischen Rom und Arkadien forschte. Demnach ist wahrscheinlich in der früh verschollenen Legende eines Heiligtums vom Typus des kyllenischen nicht Zeus, sondern Hephaistos Hermes' Vater von Maia, diese aber, die P(e)leiade, Atlas' Tochter, der Taubengöttin Aphrodite angeglichen gewesen[10]). — In der Legende eines der Heiligtümer, die zu dem eben umschriebenen Kreise gehören, des lemnischen[11]),

1) Apd. 2_{114}; s. o. *[487_1]*. Nach H. Schmidt, *Obs. arch. in carm. Hsdi.* 162 hatte Stesichoros Kyknos Pyrenes S. genannt.

2) S. o. *[1146_2]*.

3) S. o. *[26_{13}]*.

4) S. o. *[26_9]*.

5) S. o. *[934_6]*.

6) Aithale heisst ausser der Insel Elba auch Lemnos (StB. *Αἰϑ.* 46_{10}); für Chios, das ebenfalls dichterisch so genannt zu sein scheint (ebd. $_{19}$), ist Hephaistoskult wegen der Orionsage nicht unwahrscheinlich.

7) S. o. *[226_1]*.

8) Verfehlt ist der Einfall Kaibels, GGN 1901 500, dass Maia T. der Ma bedeute.

9) Cingius bei Macr. *S* I 12_{18}; vgl. die Anrufung an Maia Volcani bei Gell. XIII 23 $(22)_2$.

10) Dass die Liebesgöttin *Μαῖα* heissen konnte, erscheint zunächst befremdlich; vielleicht knüpft daran Nonn. an, der sie *D* 41_{315} *μαῖα γενέϑλης* nennt. Die Beziehungen Aphrodites zu Atlas *[75; 199_1 f.]*, Atalante und den ebenfalls zu Atlas gehörigen Hesperiden *[457 f.]* sind alt. Vgl. auch o. *[825_3]*. — Dem Atlas sind Prometheus *[382]* und Telamon *[1308_4]* wesensgleich: dass beide Hephaistos nahe standen und in sehr früher Zeit z. T. mit ihm ausgeglichen gewesen zu sein scheinen, darf von Hephaistos' Beziehungen zu Atlas wahrscheinlich nicht gesondert werden. Was wir hier besitzen, sind Reste mehrerer z. T. nahe verwandter, aber doch selbst in den N. verschiedener dichterischer Fassungen altlokrischer Mythen: die einzelnen zu sondern und ihr gegenseitiges Verhältnis festzustellen, können wir bei Dichtungen dieser Zeit kaum noch hoffen.

11) Vgl. o. *[226_1]*. Ueber die Erdgeburt des wahrscheinlich zu diesem Kreise gehörigen Ogyges s. o. *[1146_1]*.

findet sich der Zug, dass ein Knabe aus der Erde geboren wird; die Verbindung, in der das erzählt wird, ist vielleicht nicht ursprünglich, aber der Zug selbst scheint an ein altes Ritual, den obscönen Zauber auf dem Ackerfeld, anzuknüpfen, der demnach ebenfalls zu Hephaistos in Verbindung gesetzt gewesen sein muss. Eine zweite Spur davon ist die Erichthoniossage[1]), die allerdings in den Athenakreis hinübergetreten und in der überlieferten Form vielleicht überhaupt jung[2]) ist. — Wie Prometheus[3]) ist endlich wohl auch Hephaistos im Kult mit Demeter verbunden gewesen[4]).

Überblicken wir das Bild, das Hephaistos am Ende der boiotisch-euboiischen Vorherrschaft darbot, so finden wir einen zwar nicht im Vordergrund des Kultus stehenden, aber doch in mannichfache Kultverbindungen verflochtenen Gott. Das Aufkommen der heroischen Dichtung drängte ihn zunächst, wie es scheint, zurück; seine Hypostasen Anchises und Oidipus sind vollkommen von ihm gelöst. Auch die ältere theogonische und kosmogonische Dichtung, die den göttlichen Bildner doch leicht hätte verwenden können, hat dies wohl nicht gethan, sondern statt seiner vielmehr den ihm verwandten Prometheus eingeführt. Die intelligente Aristokratie, für die damals die Dichter sangen, hatte für den Gott, in dessen Dienst die zurückgebliebene Menge wunderlichen und hässlichen Zauber trieb, wenig Interesse. Als aber im Laufe des VII. Jahrhunderts der Handwerker sich zum Kunsthandwerker erhoben hatte und — freilich vergeblich — in eine Stellung sich drängte, wie sie dem Dichter schon längst zugestanden wurde, da gewann auch der Gott der Schmiedekunst wieder grössere Bedeutung; jetzt wandte sich auch die Dichtung ihm zu. Es kam aber noch ein anderer, künstlerischer Grund hinzu. Für die Zeichnung der Götter und Heroen war ein fester Stil gefunden und überliefert; indem der Bourgeois unter den Göttern diesen gegenübergestellt wurde, erreichte man einen feinen, poetisch wirksamen Gegensatz, in welchem sich die Abstufung der im Umschwung begriffenen Gesellschaftsordnung widerspiegelte. Zuerst scheint[5]) dies bei den Doriern des südlichen Kleinasiens geschehen zu sein. Die beiden grossen Sagen, welche die Dichter dieses Kulturkreises dem griechischen Mythenschatz hinzugefügt haben, die Sage von der Besiegung des Typhaon (1255 f.) und die von dem Kampfe des Herakles gegen die Giganten (S. 436), haben jede eine Episode, in der der Schmiedegott auftritt. Beide Sagen knüpfen an ältere Legenden an; ausserdem ist aber eine der andern nachgebildet[6]). Nach der, wie es scheint, älteren

---

[1]) S. o. *[1205₉]*.

[2]) S. u. *[1317₄]*.

[3]) S. o. *[382 f.; 439 f.]*. Prometheus steht wie Hephaistos *[226]* im Kabirenkult (s. o. *[366₁; 417₂]*; vgl. auch das o. *[94₂]* über die Pandorasage Bemerkte).

[4]) Es sind jedoch nur dürftige Spuren davon erhalten; bemerkenswert scheint mir, was o. *[505₃ ff.]* über Oidipus gesagt ist.

[5]) Sicherheit ist hier nicht möglich, obgleich unsere Quellen wahrscheinlich bis unmittelbar an die beiden im folgenden zu besprechenden Dichtungen hinanreichen. Beide haben ungeheures Aufsehen gemacht und schnell Nachahmungen hervorgerufen, die notwendig neue Züge hinzufügten. Dass Hephaistos erst damals in die Sage kam, bleibt möglich.

[6]) Die offenbare Aehnlichkeit beider Mythen hat später zu vielen Verwechslungen geführt, namentlich in der bildenden Kunst (Sauer, Sogen. Thes. 77 ff.), jedoch auch in der Litteratur: so wirft z. B. bei Serv. *VE* 4₆₂ (Myth. Vat. I 128) Zeus den hässlichen S. nach Lemnos, weil *Iuno ei minime arrisisset*. Bei Apd. I₁₉ rettet Thetis den von Zeus nach Lemnos geworfenen Hephaistos. Aber dass schon Platon πολ. II 17 S. 378d die beiden

Gigantensage ist Hera von dem erzürnten Zeus am Himmel mit zwei Ambosen an den Beinen aufgehängt worden; Hephaistos, der sie befreit, wird von dem ergrimmten Göttervater auf die Erde geworfen[1]). Weiter ausgeführt ist die Hephaistoserzählung, die, in den Mythos des Typhaonliedes passend, zu dessen Pathos einen heiteren, vielleicht schon von dem Schöpfer des Mythos beabsichtigten Gegensatz bildet. Hera hat den Hephaistos geboren, aber das Kind ist schwach, und zürnend ob der Missgeburt hat sie es ins Meer geworfen. Während sie mit Hilfe der Titanen den gewaltigen Typhaon aus sich allein gebiert, der die Erde verwüstet, bis er von Apollon gebändigt wird, sinnt der Verbannte, der bei Thetis und Eurynome Schutz gefunden, auf Rache. Er sendet der lieblosen Mutter einen Stuhl, der sie nicht loslässt, als sie sich darauf gesetzt[2]). Vergebens wird Ares gesendet, Hephaistos zu holen, damit er die Götterkönigin löse; mit Feuerbränden jagt ihn der göttliche Schmied

---

Mythen verwechselt habe, ist ein Irrtum Waentigs S. 5. — Korn. 19 S. 100, Serv. *VA* 8_{414} u. viele aa. haben in alter und neuer Zeit den Sturz vom Himmel auf das Blitzfeuer bezogen.

¹) Die Lokalisierung in Lemnos *[225 $_{21}$]* kann nicht mit völliger Sicherheit dem alten Gedicht zugeschrieben werden: sie steht in der *Ilias* (*Α* 590), die dieser Sage mit besonderer Vorliebe (*Ξ* 257; *Ο* 18—24) gedenkt und zu ihrer Verbreitung am meisten beigetragen hat, aber natürlich nicht ihre letzte Quelle ist. Nach Lemnos wird auch die zweite in diesem Mythos Zeus feindliche *[437; 492]* Gestalt, Hypnos, versetzt (*Ξ* 230 *[929 $_{3}$]*): das ist wahrscheinlich nicht zufällig, aber wir kennen die Bezeichnungen nicht, durch die der Dichter des Mythos geleitet wurde. — Bemerkenswert für die Art, wie der Dichter der *Ilias* seiner Quelle folgt, ist, dass er den Sturz vom Himmel *Ο* 23 verallgemeinert und auf andere Götter überträgt, ihn *Ξ* 258 wenigstens dem Hypnos gedroht werden lässt.

²) Der erste Teil des Mythos ist *Σ* 394—399; Hom. *h* 2_{140} bezeugt, der zweite, wahrscheinlich zugleich gedichtete bei Alk. *fr.* 11; Sappho *fr.* 66 (nach v. Wilamowitz-Möllendorff *[s. u.]* aus demselben Hymnos stammend); Epich. S. 106 K.; Pind. *fr.* 283; Achaios *TGF*² 750; Platon *πολ.* II 17 S. 378d; Arstd. 4 S. 49 Ddf.; (Liban.) *narr.* 30 S. 372 Westerm. Mit einigen Varianten erzählen Spätere den Mythos; z. B. Intp. Serv. *VE* 4_{62} *alii dicunt, quod cum Volcanus parentes suos diu quaereret nec inveniret, sedile fecit tale, ut* [in] *eo qui sedisset, surgere non posset. In quo cum adsedisset Iuno nec posset exsurgere, Volcanus negavit se soluturum omnino, nisi prius parentes suos sibi monstrasset; atque ita factum est, ut in deorum numerum reciperetur.* Aehnlich Myth. Vat. I 176, wo aber Hera durch Lachen zu erkennen gibt, dass sie seine M. sei. Bei Hyg. *f.* 166 erklärt der Gott auf die Aufforderung, seine Mutter zu lösen, trotzig, er habe keine Mutter. — Die bildende Kunst hat dargestellt: 1) den Kampf des Hephaistos mit Ares, rf. Vb., Waentig, *De Vulcano in Olympum reducto*, Diss. Leipz. 1877 S. 19; 2) Rückführung des Hephaistos durch Bakchos, zahlreiche Kww., (Inghirami, *Pitt. vasi Etr.* III 112—116 T. CCLXII f.; *Él. cér.* I 112—134 T. XLI–XLIV u. bes. Waentig S. 19—55; vgl. auch Löschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 510—525 [korinth. Vb., VI. Jh., T. VIII]; Graef, Herm. XXXVI 1901 94 f.), darunter viele archaische (z. B. die Françoisvase), auch altionische (Dümmler, Bonner Stud. 79). — Durch das Gemälde im Dionysostempel zu Athen (Paus. I 20_{3}; vgl. o. *[30 $_{3}$]*) ist nach Waentig 41 ff.; Winter, L. Berl. Wpr. 116 und Milchhöfer, Arch. Jb. IX 1894 82 ein Teil der Vbb. beeinflusst; 3) Heras Lösung, ebenfalls in der Kunst früh bezeugt (vgl. z. B. Brzrlf. vom Tempel der spartanischen Athena Chalkioikos, Paus. III 17_{3}, und Rlf. vom Thron des Bathykles, ebd. 18_{16}, wo zwar von einer Fesselung gesprochen wird, aber doch wohl auch die Lösung zu verstehen ist). Später sind Darstellungen dieses Typus nicht häufig; vgl. ausser Bluemner-Hitzig, Paus. I S. 802, bes. Stephani, *Compte rendu* 1862 T. VI 3 (rf. Vb., von Stephani S. 153 ff. wird die Beziehung auf diesen Mythos mit Unrecht bestritten); Koerte, Etr. Sp. V II S. 58. — Ausführlich hat über den Mythos v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 217 ff. gehandelt; er führt ihn auf einen homerischen Hymnos zurück; die Fesselung der Hera (vgl. auch die von v. Schlosser, Num. Zs. XXIII 1899 3 ff. gesammelten Mz.darstellungen) soll sich (ebd. 235) auf die samischen Toneia beziehen, die Verbindung von Dionysos und Hephaistos, von deren Freundschaft auch Stesich. *fr.* 72 erzählt, in dem von diesem erwähnten Naxos erfolgt sein (237).

heim. Endlich gelingt es Dionysos, den Gekränkten, den er trunken macht, zum Olympos zurückzuführen, wo er sich versöhnen lässt und Hera aus der missslichen Lage befreit. — Diese Sagen haben dann die ionischen Dichter übernommen und überboten. Eine Probe dafür, wie sie den in der Gestalt des Schmiedegottes liegenden Humor zu verwerten verstanden, ist das Demodokoslied [1]) von der Liebe des jugendlichen Ares zu der mit dem lahmen Schmiedegott vermählten Liebesgöttin. Der Sagenstoff ist wahrscheinlich von dem Dichter der Odyssee frei aus der Thatsache herausgesponnen, dass Aphrodite in einem Teil der Überlieferung Hephaistos' Gattin hiess [2]), während andere Dichtungen mit dem Schmiedegott die Charis [3]), mit der Liebesgöttin Ares (S. 1361 f.) verheiratet sein liessen; geleitet wurde der Dichter ausserdem wohl durch die Züge einerseits von Heras, andererseits von Ares' Fesselung. Aber wie hat er diese dürftigen Anregungen verwertet! Ein Sitten- und Zeitbild gibt die Verschmitztheit, mit der der göttliche Handwerker seine Schande entdeckt, der Welt preisgibt und dann pekuniär verwertet, wobei er eigentlich doch, wie Hermes' Witz den Göttern klar macht, nicht auf seine Kosten kommt. Eine andere ionische Dichtung behandelte vielleicht die Liebe des Hephaistos zu Athena [4]), welche sich der unwillkommenen Liebeswerbungen kräftig zu erwehren wusste. Doch spielt der Schmiedegott im ionischen Epos keineswegs immer eine so unwürdige Rolle. Der Dichter der Ilias gibt ihm — gewiss nach der Sitte ionischer Gemeinden — einen ilischen Tempel, dessen Priester Dares der Gott den einen von Diomedes gefährdeten Sohn Idaios rettet, nachdem der andere, Phegeus, gefallen [5]); bei der Anfertigung des Schildes für Achilleus [6]) und bei der Bekämpfung des Skamandros [7]) benimmt er sich so würdevoll wie die homerischen Götter überhaupt. — Die bildenden Künstler des VI. Jahrhunderts haben ihren Schutzgott häufig dargestellt, wobei die altionischen Meister die verkrüppelten Beine mit rücksichtsloser Kraft zum Ausdruck brachten [8]). Besonders beliebt waren, wie wir gesehen haben [9]), Darstellungen der Rückführung des Hephaistos in den Olymp. — Im Laufe des VI. Jahrhunderts beginnen mit der Entwickelung des athenischen Kunstgewerbes attische Darstellungen des Gottes, zunächst, wie es scheint, in Anlehnung an ausländische Vorbilder [10]). Der Gott trägt hier meist den Hammer, sein Bart hat die in dieser Zeit üb-

---

[1]) ϑ 267—366. S. u. *[1367]*.

[2]) Ausser in ϑ ist das überliefert bei Ap. Rh. 3_{37} ff.; V*A* 8_{372} ff. mit Sch. Vgl. Serv. V*A* 1_{664} (wo Eros beider S. heisst wie bei Nonn. *D* 29_{334}).

[3]) Σ 382; Luk. *deor. dial.* 15. Hsd. Θ 945 nennt Heph.' Gattin Aglaia, die Jüngste der Charites, Sch. Townl. Σ 383 Thaleia. — Korn. 19 S. 101, dem viele Neuere gefolgt sind, bezieht die Ehe des Hephaistos mit der Charis schwerlich m. R. auf die Anmut des Kunstgewerbes.

[4]) Für den ionischen Ursprung einer solchen in der athenischen Erichthonioslegende *[28₁]* mitbenutzten Dichtung sind in neuerer Zeit neben v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1895 230, bes. Sauer, Sogen. Thes. 57; Reisch, Oesterr. Jahresh. I 1898 82 ff. eingetreten. — Bei Späteren (Antig. Kar. 12; Serv. V*G* 3_{113} u. aa.) erhält Hephaistos die Athene von Zeus entweder für Heras Befreiung von dem Thron (Hyg. *f.* 166) oder als Hebeammengeld, Luk. *deor. dial.* 8; (Liban.) *διηγ.* 3 S. 360_1 Westerm.; Nonn. Abb. *ad Greg. c. Iulian.* 2_{37} (XXXVI S. 1050 Mi.).

[5]) *E* 23.

[6]) S. o. *[678₃]*.

[7]) Φ 330—382.

[8]) Löschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 512.

[9]) S. o. *[1316₃]*.

[10]) So scheint z. B. das Berl. sf. Vb. (Furtwängler, Katal. I 241_{1704}) nach Löschcke, Arch. Ztg. XXXIV 1876 110 eine korinthische Vorlage nachgeahmt zu haben.

liche spitze Form. Das körperliche Gebrechen tritt zurück; in der streng schönen [1]) und in der schönen Kunst wird es gewöhnlich höchstens leise angedeutet. Aus der letzteren sind zwei Bildwerke litterarisch bekannt: eine Statue des Alkamenes [2]), vielleicht [3]) identisch mit der Kultstatue im Hephaistostempel des Kerameikos [4]), und ein Werk des Euphranor [5]). Eine Nachbildung des ersteren Werkes besitzen wir möglicherweise nach einer viel besprochenen, aber auch viel umstrittenen Vermutung in einem Kasseler Torso [6]). Gibt dieser, wie es in der That scheint, das Werk eines Schülers des Pheidias wieder, so hat diese Schule alles Banausische aus den Zügen des Gottes verbannt und nur den sinnenden Künstler dargestellt. Die spätere Zeit hat den vorzugsweise attischen Gott nicht bevorzugt; der grosse Verjüngungsprozess, welchen die jüngeren attischen Künstler mit den übrigen Kindern des Zeus vornahmen, hat den Hephaistos nur vorübergehend [7]) berührt [8]).

9. Hermes.

Hymnen (Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. 69_1): Hom. *h* 3 (Ludwich, *H. Hom. in Merc. Ind. lect.*, Königsb. 1890/1); 18; Alk. *fr.* 5—8; Eratosth. (Hiller, *Erat. carm. rell.* 1—79; anderes bei Susemihl, Alex. Litter. I 428_{93}); Philetas; Orph. *h* 28 und (an Herm. χθόνιος) 57; Kaibel *ep.* 816; magischer Hymnos im Londoner Zauberpap. XLVI 414—433 (Wessely, Denkschr. WAW XXXVI 1888 137; vgl. S. 28 f.; Herwerden, *Mnemos.* II xvi 1888 325; Dieterich, Abr. 64 ff.) und sehr ähnlich im Zauberpap. CXXI 734 ff. (beide nebeneinander, Denkschr. WAW XLII 1893 13) sowie in dem von Plassberg, Arch. f. Papyrf. II 1903 208—217 herausgegebenen Papyr.; Hor. *c* I 10 (von Porphyr. als Nachbildung des Alkaios bezeichnet, s. dagegen Reitzenstein a. a. O.); III 11; Ov. *F* $5_{663-692}$. — Prosalitteratur: Korn. 16 S. 62 ff. Os.; myth. Vat. III 9; Fulgent. 1_{18-24}. — Bildende Kunst (Müller-Wieseler, Denkm. 231—256 T. xxviii $_{297}$—xxx $_{337}$; Conze, Götter- und Heroengest. 34 ff.): Vbb.: *Él. cér.* III 191—266 *pl.* lxxii—lxxxii; vgl. Gerhard, Abh. BAW 1855 461—480 (Abh. II 126—148 T. lxiii—lxvii). — Statuen: Fröhner, *Not. sc. ant.*² 1875 206 ff. — Wbb.: Helbig, Kamp. Wgm. S. 91 ff. — Spiegel: Etr. Sp. I xix ff. S. 66 ff.; V T. 8 f. S. 11—16. — Gemmen: Tassie-Raspe I 164—175.

Neuere Litteratur (vgl. Lauer, Syst. d. griech. Mythol. 220): Wehrmann, Das Wesen und Wirken des Hermes. Ein Beitr. zur Phil. der Myth., Progr. Magdeb. 1849; de Maury, *Hist. rel. gr.* I 104—109; 437—443; Dorfmüller, Grundidee des Gottes Hermes (mir ist nur der zweite Teil, Augsb. 1860, zugänglich); Chr. Mehlis, Die Grundidee des Hermes vom Standpunkt der vergleichenden Mythol., Erlangen I 1875; II 1877; W. H. Roscher, Herm. d. Windg., Leipz. 1878.

299. Der Namen des Hermes ist in verschiedenen Formen [9]) überliefert, die zu beweisen scheinen, dass nicht eine patronymische oder

---

1) Vgl. z. B. das athenische Rlf., Welcker, AD V S. 101 T. v (Blümner S. 10).

2) Cic. *n d* I 30_{83}; Val. Max. VIII 11 *ext.* 3.

3) Dafür sind namentlich eingetreten Reisch, Eran. Vindob. 21; Furtwängler, Mw. 119 f.

4) Vgl. o. *[36_4]* und über die dazu gehörige Athena o. *[1223 zu 1222_1]*. Als Weihgeschenk dieses Tempels betrachtet Curtius, Berl. arch. Ges., Nov. 1893 (Arch. Anz. 1894 36 f.) eine Berliner Thontafel, auf der er Eros Athena und Hephaistos verbindend erkennt.

5) (Dion Chrys.) 37 II S. 305_{22} Ddf.

6) Furtwängler, Mw. 120, der den Kopf dieses Typus in der schon von Brunn, *Ann. d. i.* XXXV 1863 421 und Götterideale 16 ff. auf Hephaistos bezogenen vatikanischen 'Odysseus'büste (Blümner S. 7; Abb. Götterid. T. ii; *mon. d. i.* VI/VII lxxxi) findet. S. dagegen besonders Sauer, Sogen. Thes. 249, der nicht einmal für sicher hält, dass die Kasseler Statue einen Hephaistos darstellt, und Robert, der sie vielmehr für das Werk des Euphranor *[$A._5$]* hält. — Reisch, Wien. Jahresh. I 1898 64 ff. stellt sich den zur Athena Hephaistia gehörigen Hephaistos asklepiosartig vor.

7) Blümner S. 11 ff.

8) Vgl. Schneider, Geb. d. Ath. 36. Doch zeigen nicht bloss etruskische, sondern bisweilen auch griechische Kww., z. B. die Mzz. von Lipara (*Greek coins Brit. Mus. Sic.* 256 ff.), den Gott bisweilen unbärtig und jugendlich.

9) Der Stamm des N.'s lautet, wenn wir von Ἑρεμ-ῆς auf einem attischen Vb. (Kretsch-

metronymische Endung, sondern eine wirkliche Kurzform vorliegt. Dadurch wird die Zusammenstellung des Hermes mit den im Veda erwähnten die Menschen wegführenden Hunden Sārameyas[1]) ausgeschlossen, welche sonst — die Zulässigkeit der Annahme urindogermanischer Gottesbezeichnungen einmal vorausgesetzt — nicht ganz unwahrscheinlich sein würde[2]). Nun existiert freilich ein Stamm, der den ersten Teil des Gottesnamens bilden könnte, im Griechischen nicht; es sind daher auch die Griechen[3]) selbst auf ganz verkehrte Deutungen geraten. Aber *ὁρμή* führt auf einen durch sekundäre Bildungen (*ὁρμάω, ὁρμάζω, ὁρμαίνω*) verdrängten Verbal-

MER, Gr. Vaseninschr. 125) absehen, übereinstimmend *Ἑρμ-*; dagegen sind für die Endung mehrere Formen (gesammelt bei AHRENS, Philol. XXIII 1866 204 ff.) bezeugt oder zu erschliessen, die nicht alle aufeinander zurückgeführt werden können: Ia) *Ἑρμάων* (z. B. Hsd. *fr.* 45_{1}; Bion 5_{8}. Oft auf Versinschr z. B. Pergam. 324_{19}; vgl. KAIBEL *ep.* 949_{4} [Sparta]; 964_{2} [Athen]; 1046_{24} [Grabged. d. Regilla]; — ferner Orph. *A* 383; *AP* 2_{104}), entstanden wahrscheinlich aus **Ἑρμάϝων*, vielleicht aber aus *Ἑρμαίων*. b) Kontrahiert *Ἑρμᾶν* (z. B. Inschr. aus Tegea, BECHTEL in BEZZENBERGER Beitr. VIII 1884 301; auch bei Sparta, *IGA* 60, und noch in dem Isishymnos [ABEL, *Orph.* 296; KAIBEL *ep.* 1028]$_{10}$; vgl. G. MEYER, Gr. Gramm.[3] S. 426). c) Kurzformen von *Ἑρμάων* können sein die thessal. Bezeichnungen des Gottes *α*) *Ἕρμαιος* (= *Ἑρμάϝιος*?), *β*) *Ἕρμαυος* (= *Ἑρμάϝ[ι]ος*? vgl. auch G. MEYER a. a. O. 320), *γ*) *Ἕρμαος* (z. B. KAIBEL *ep.* 505_{6} aus Trikka); vgl. HOFFMANN, Gr. Dial. II 587. IIa) *Ἑρμείας* (z. B. Thera, *IGI* III 368; mit diesem Vokal der Endung auch im Epos, z. B. *B* 104; *Ω* 469; *α* 42 u. s. w.; *gen.* *Ἑρμείαο*, *μ* 390; *ο* 319_{1} oder *Ἑρμείω*, *Ο* 214, *acc.* *Ἑρμείαν*, *Ω* 333 u. s. w.; wahrscheinlich stammen diese Namensformen aus älterer, nicht ionischer Poesie, MEYER a. a. O. S. 95); b) kontrahiert *α*) *Ἑρμέης* (? auf Vb. aus Keos, nach KRETSCHMER, Vaseninschr. 59 ist *ε η* Dittographie); *β*) gewöhnlich *Ἑρμῆς* (HOFFMANN, Gr. Dial. III 471), dorisch *Ἑρμᾶς* (z. B. Thera, *IGI* III 370), lesb. *Ἕρμας* (z. B. Mytilene, *IGI* II 73_{2} f.). Aus I (oder II) kann als Kurzform entstanden sein III) *Ἕρμος*. So fast in allen theophoren PN. und sonstigen Kompositen (dazu gehören *Ἑρμόπαν*, *Ἑρμαφρόδιτος*, *Ἑρμῶναξ*, *Ἑρμώνασσα* (ionischer ON., HOFFMANN, Gr. Dial. III 276). IV) *Ἑρμῆς gen.* *Ἕρμητος* (später gebräuchlich) wie die meisten nicht komponierten N. auf *ης*. V) **Ἑρμίων*, zu erschliessen aus *Ἑρμιόνη*, der Bezeichnung der Demeter und Kore (Syrakus, Hsch. *Ἑρμ.*) und der ihnen heiligen Stadt, die nicht mit MAASS, *Suppl.* XXXVI auf die Stütze der Frauen bei der Geburtshilfe zu beziehen ist.

[1]) Diese zuerst von KUHN in HAUPTS Zs. VI 128 und u. ö. ausgesprochene Gleichsetzung hat vielfach Anklang gefunden. Ausser dem von GRUPPE, Gr. Kulte u. Myth. I 100_{12} Angeführten vgl. KELLER, Philol. Jbb. CXXXIII 1886 701; KERBAKER, *Atti dell' acc. reale di Nap.* XV 1890 118; A. WEBER, Sitz.b. BAW 1895 848 f.; M. MÜLLER, *Contrib.* II 677 ff.; USENER, Göttern. 325. — Durch die Erkenntnis, dass der N. eine eigentliche hypokoristische Bildung sei, erledigt sich auch die ohnehin sehr unwahrscheinliche Vermutung von MEHLIS II 130 ff., der, Hermes dem Yama begrifflich gleichsetzend, den N. als Metronymikon von Saraṇyu-Erinys fasst.

[2]) Doch müssten allerdings die Rollen ganz getauscht sein; Hermes ist zwar Bote der Unterweltsgöttin (*IGSI* 769) wie die Sārameyau Boten des Totesgottes Yama (*RV* X 14_{10} ff.), aber die Hundegestalt fehlt bei ihm, und die Gleichsetzung mit dem hundeköpfigen Thot ersetzt die mangelnden Zeugnisse nur schwach. Aber trotzdem wäre möglich, dass Hermes mit dem von ihm nach der überlieferten Sage getöteten Argos, ursprünglich dem Höllenhund, einst zusammengefallen ist, wie ja Argos auch mit Zeus ausgeglichen wurde *[548]*. Eine ähnliche Vertauschung müsste und könnte auch im Rinderraubmythos eingetreten sein, in dem Hermes nicht die Rolle der Sārameyau, auch nicht die der Saramā, sondern vielmehr die der Paṇi spielt. Wäre die Grundlage der ganzen Vermutung nicht so wankend, so würde ich an diesen Differenzen, die zahlreiche Parallelen haben (im Hermeskreis z. B. an Erichthonios, in dem Züge von Typhon und Hermes zusammengeflossen sind), nicht solchen Anstoss nehmen, wie ROSCHER, Herm. d. Windg. 11 ff. — OLDENBERG, Rel. d. Veda 233_{1} findet eine nähere Beziehung zwischen Hermes und Pūshan.

[3]) Sie leiteten ihn entweder ab von *ἐρεῖν μήσασθαι* (Plat. *Krat.* 23 S. 408 A; Korn. *c* 16 S. 63 Os.; Sch. *B* 104 L; *EM* 376_{20}; vgl. Hsch. *Ἀργειφόντης* [wo noch andere verkehrte Etymologien vorgetragen werden]; mehr bei ROSCHER, Hermes d. Windg. 99_{384}) oder von *ἔρυμα* (Korn. a. a. O. u. s. w.) oder brachten ihn mit *ἑρμηνεύς* (nach MEHLIS I 60 'ein Mann wie Hermes' [?]) in Verbindung (Iustin. *apol.* 1_{21}; VI 359 Mi.; Isid. *et.* VIII 11_{49}; u. *[1339_{1}]*). — Eine Sammlung älterer Vermutungen über den N. gibt WEHRMANN I 9 ff.

stamm[1]): wahrscheinlich bildet dieser den ersten Bestandteil des vorauszusetzenden Vollnamens. Der zweite war vermutlich ἵππος[2]); ist dies richtig, so ist Hermes ursprünglich der göttliche Rosselenker gewesen. Wir kennen als Hermeshypostasen bereits Myrtilos[3]), Erichthonios[4]), Aineias (Ainippos)[5]) und Leukippos[6]), von denen jene durch die Mythen[7]), diese durch den Namen als Besitzer von Rossen bezeichnet werden. Die Namen Leukippos und Erichthonios weisen auf eine Beziehung zur Unterwelt hin. Erichthonios, etwa der in 'der Unterwelt sehr Mächtige', ist wahrscheinlich eine Verstärkung von Chthonios[8]), wie Hermes häufig heisst[9]). Sehr wahrscheinlich hängt mit dieser Epiklesis zusammen, dass

[1]) So urteilen auch viele Neuere, z. B. Roscher, Herm. 100; Fick, PN.[2] 440, der 371; 449; 451 *Ἑρμάϝων* als Grundform fassend, im zweiten Teil *αϝων* 'sich freuend' (vgl. *avere*) findet, also Hermaon als den, 'der den Antrieb liebt', fasst. Das wäre auch dann unwahrscheinlich, wenn nicht *Ἑρμίων* nach einer andern Richtung wiese. — Vgl. über die Etymologie von Hermes auch Tomaschek, Sitz.b. WAW CXXX 1894 57.

[2]) Hermippos, Hermippe sind gebräuchliche N. Man hat sie später gewiss als theophor gefasst, aber das ist wahrscheinlich sekundär. In der Heldensage, die sonst solche Bildungen äusserst selten verwendet *[739]*, erscheinen ein Genosse des Theseus auf dem kretischen Zuge Hermippos (François-vase, der N. ist verstümmelt, aber mit Sicherheit herzustellen), und Boiotos' T., Orchomenos' Gattin, die von Poseidon den Minyas gebiert, heisst Hermippe (Sch. Ap. Rh. 1_{230}; vgl. Sch. *B* 511 D). Vielleicht hängt damit irgendwie die verstümmelte orchomenische Inschrift *Ἑρμῇ καὶ Μινύᾳ*, *CIGS* I 3218, zusammen.

[3]) S. o. *[197₁₅]*.

[4]) S. o. *[26₁₈]*.

[5]) S. o. *[198₂]*.

[6]) S. o. *[159; 870]*.

[7]) Der athenische Erichthonios, der auch als Stifter der Panathenaien bezeichnet wird (Harp., Suid. u. s. w. *s v*; Apd. 3_{190}), gilt als Erfinder der Quadriga oder sonstiger Verbesserungen in der Kunst des Wagenfahrens (Erat.) *καταστ.* 13; Hyg. 2_{13} u. s. w. (S. 98 R.); Varro bei Philarg. *VG* 3_{113}; Serv. *VG* 1_{205}; Plin. *n h* 7_{202}; myth. Vat. II 37. Vgl. Arstd. *Παναθην.* S. 107 = 170 Ddf., wo der Schol. (III S. 62 Ddf.) statt des Erichthonios den Erechtheus nennt (auf diesen bezieht Six, *Num. chron.* III xv 1895 182 auch die aus dem Anfang des VI. Jh.'s stammenden athenischen Mzz. mit dem Wagenrad). Anderes über ihn und den gln. Troer s. o. *[842₂]*. Ueber die dort genannte Erichtho als Kurzform zu *Ἐριχθονία* vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Arsttl. u. Ath. II 128; Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 228.

[8]) Bury, *Class. rev.* XIII 1899 308 der **Ἐριχθών* (Kurzf. *Ἐρεχθεύς*) als Hyphäresis für **Ἐριχθόχθων* ansieht und *Ἐριχθόνιος* davon als Patronymikon oder vielleicht als Adiect. possess. (als Bezeichnung der Schlange) herleitet, hält die Teilung *Ἐρι-χθών* begrifflich für undenkbar. Aber erstens wäre 'Erderschütterer' eine unerklärliche Bezeichnung für Hermes, zweitens ist *Ἐριχθόνιος* ebenso gebildet wie *Ἐριφύλη* 'die im Stamme Mächtige'. Diese Analogie ist um so bedeutungsvoller, da Eriphyles mit Rossen in die Unterwelt hinabfahrender Gemahl Amphiaraos offenbar ein dem Hermes nahe verwandter, wahrscheinlich sogar mit ihm bisweilen verschmolzener Gott gewesen ist. Nach einem Hermesn. heisst Amphiaraos' Wagenlenker Baton *[535₃]*, und die Hermesgattin Chthonophyle *[513₂]* vereinigt die beiden Hauptbestandteile der Namen Erichthonios und Eriphyle: solche Namenzusammenhänge erklären sich aus dem Bedürfnis, aus vorhandenen N. neue zu bilden, und weisen fast stets auf verschollene Kultzusammenhänge. Auf Erichthonios sind übrigens auch Züge von Hermes-Kadmos' Gegner Typhon übertragen *[846₃]*.

[9]) Aisch. *Ch.* 124 (727 *νύχιος*? s. u.); *Pers.* 628; Soph. *El.* 111; Eur. *Alk.* 755; Arstph. *βάτρ.* 1126; 1138; Kaibel *ep.* 505_6; öfters in der magischen Litteratur (Gross. Par. Zauberpap. $_{1443}$; $_{1463}$; vgl. Deubner, *Incub.* S. 21 zu 20_1), die auch einen dem Thoyt gleichgesetzten Hermes *καταχθόνιος* (Gross. Paris. Zauberp. $_{338}$; vgl. auch Wessely, *Ephes. gramm.* 24_{345}; Eust. *E* 395 S. 361_{36}) kennt. An Herm. *Χθόνιος* ist Orph. *h* 57 gerichtet. Anderes bei Mehlis I 43 ff. — Im Götterkatalog (Corvilius, myth. Vat. II 41 = Schol. Stat. *Theb.* 4_{482}) wird der chthonische Hermes S. des Bakchos und der Persephone genannt, gewiss nach einer mystischen Lehre (einem orphischen Gedicht?). Der Vergleich mit Cic. *d n* III 22_{56}; Ampel. 9_8 zeigt, dass im Götterkatalog dieser Hermes dem Trophonios, dieser Bakchos dem Ischys und diese Persephone der Koronis ('Cronia' steht fälschlich bei Ampel.) gleichgesetzt waren; vgl. Michaelis, *Orig. ind. deor.* 19; 21. — Wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Hadesnacht hiess Herm. *νύχιος*, Aisch. *Ch.* 727 *[s. o.]*; aber schon der homerische Hymnos 3 hat dies Beiwort auf die Diebesnatur des Gottes bezogen: in Hinsicht auf diese heisst er dor

Hermes die Psyche in die Unterwelt hinab[1]), aber auch, was wohl das Ursprüngliche ist[2]), sie und ihr göttliches Prototyp daraus emporführt, sie in das Elysion bringt[3]). Hierbei steigt er auf den Wagen[4]), den weisse Rosse ziehen[5]): auf diese deutet der zweite der oben genannten Namen, Leukippos. Auch der Namen Hermeias scheint ursprünglich das Antreiben der Rosse bei der Auffahrt der Psyche bezeichnet zu haben. Hermes gehört also in den grossen Kreis göttlicher Gestalten, welche die Seele aus dem Hades heraufgeleiten. Der Legendentypus, dem diese Gestalten an-

---

νυκτὸς ὀπωπητήρ ($_{15}$), *ἔννυχος* ($_{284}$), *μελαίνης νυκτὸς ἑταῖρος* ($_{290}$). Bei Luk. *dial. deor.* 24_{1} beklagt sich Herm., dass er auch des Nachts die Seelen hinabführen müsse; aber hier liegt schwerlich eine Erinnerung an den alten Hermes *νύχιος* vor.

[1]) Darauf beziehen sich die N. *ψυχοστόλος*, Nonn. *D* 44_{207}; Triphiod. 572; *ψυχοπομπός*, Korn. 16 S. 66; Diod. 1_{96} (vom ägyptischen 'Hermes'); Eust. *E* 395 S. 361_{36}; *ω* 1 S. 1951_{11}; *νεκυαγωγός*, karthagische Fluchtafel, Wünsch, Rh. M. LV 1900 249; *νεκροπομπός*, Luk. *deor. dial.* 24_{1}; *πομπαῖος*, Soph. *Ai.* 832 *[1337_{5}]*; *πομπός*, Soph. *OK* 1547; Orph. *h* 57_{7} (*Ω* 153; 182; 437; 461 wird die Epiklesis auf das Geleiten des Priamos bezogen); *νεκυηγός*, Inschr. aus Antandros, Sitz.b. BAW 1894 908 f. — Zweifelhaft ist, ob auf das zur Ruhe Bringen der Seelen das Beiwort *Ἀκάκητα* (*Π* 185; *ω* 10; Hsd. *fr.* 45; vgl. Stesich. *fr.* 64; ein angeblicher Genet. *ἀκάκητος* erscheint bei Studemund, *An.* I 268) zu beziehen sei, nach dem das arkadische Akakesion (Paus. VIII 3_{2}; 36_{9} f.; Hermes *Ἀκακήσιος*, Kallim. *h* 3_{143}) hiess. Schon die Alten schwankten; ausser der Ableitung von Lykaons S., Hermes' Erzieher (Paus. a. a. O.), finden sich die von *EM s v* 44_{54} zusammengestellten Etymologien: 1) *ὁ στερίσκων τὰς λύπας* (also a) = *ἀ-κάκ-ητα*? vgl. Hsch. *ἀκάκωτος· ἄλυπος* oder b) von *ἀκεῖσθαι*? vgl. Sch. *Π* 185 L *θεραπευτικός*). — 2) *ἢ ἀπὸ τοῦ ἐν Ἀρκαδίᾳ ὄρους [s. o.]* (so Eratosth. Sch. E 422 BD; vgl. Sch. *Π* 185 A; Hiller, *Erat. fr.* 3 S. 9). — 3) *ἢ πανοῦργον* (mit *α intens.*? Prometheus heisst bei Hsd. *Θ* 614 *ἀκάκ.*). — 4) *οἱ δὲ ἀγαθόν* (also = 1a?; ähnlich Korn. 16 S. 64 Os.; Hsch. *ἀκάκητα*; Welcker, Götterl. I 335 u. aa.). — 5) *οἱ δὲ πρᾶον καὶ κοιμητικόν* (vgl. *ἀκήν*, *ἀκᾷ*, *ἄκασκα*; — in der megarischen Versinschr. bei Kaibel *ep.* 462_{14} heisst Pluteus *ἀκάκητα*). Von diesen Etymologien ist 3 nicht zu kontrollieren; ausserdem kommen nur 1 b und 5 und (O. Hoffmann, Bezzenb. Beitr. XVII 328) der Zusammenhang mit *ἀκακίεις* (Hsch.; also *ἀκ.* 'klug') in Betracht. — — Hermes die Seelen hinabführend, *ω* 1 ff. (Aristarch sprach die Vorstellung des seelenführenden Hermes Homer ab, Lehrs[3] 185); Hom. *h* 3_{572}; Aisch. *Ch.* 620; Kaibel *ep.* 272_{9}; Orph. *fr.* 224_{6}; Orph. *h* 57_{2}; ebd. $_{11}$ heisst es, Persephone habe dem Hermes verliehen, *ψυχαῖς αἰνομόροις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν.* In einer Versinschrift (*IGI* I 981) wird der *μάκαρ Ἑρμῆς* angerufen, den Toten auch bei Persephone zu segnen; ähnlich neben Hekate *δᾳδοῦχος* in dem rhodischen Grabgedicht *IGI* I 141, das auf Mysterien anzuspielen scheint. Nach Hyg. *f.* 251 geht Herm. *assiduo itinere* in den Hades. Unter den Kunstdarstellungen des Hermes Psychopompos sind das Orpheusrelief (Roscher, ML III 1194) und die ephesische *columna caelata* (Roscher, ML I 2416; s. u. *[A. 2]* u. o. *[1070_{9}]*), die schönsten. Hermes Psyche tragend, stellt ein kapitolinisches Rlf. (Hirt, Bilderb. VIII $_{6}$) dar. Wichtig wäre es, wenn das nackte Weib, das Hermes auf einem geschnittenen Stein (Welcker, AD II XVI $_{30}$ = Müller-Wieseler, D. a. K. T. XXX $_{331}$ S. 251) trägt, Psyche sein sollte, wie wahrscheinlich m. R. angenommen wird: die Nacktheit der Seele wurde auch im Ištarmythos betont. — Vgl. über Herm. als Seelenführer Norden zu *VA* 6_{749}.

[2]) S. o. *[867_{6}]*. Die bildende Kunst, namentlich die Steinschneidekunst stellt Hermes öfters dar, wie er einen menschlichen Kopf oder Oberkörper aus der Erde herauszieht, Tote aus dem Grabe führt (Furtwängler, Gemmen XXI $_{62-72}$; vgl. Müller-Wieseler XXX $_{332}$ ff.); das letztere wird bisweilen als Gefäss bezeichnet, vgl. das o. *[761_{9}]* über *πίθος* Bemerkte. — So wird im Mythos Alkestis auf die Oberwelt emporgeleitet; vgl. die ephesische *columna caelata [o. A. $_{1}$ und 1070_{9}]*. — Wie andern Erlösern aus der Unterwelt wird auch dem Hermes bisweilen der Tote gleichgesetzt *[1048_{4}]*. — Dass der Hahn, den Arstph. *ἐκκλ.* 30 *κῆρυξ* nennt, dem Hermes als geweiht bezeichnet (Myth. Vat. III 9_{3}; Fulg. 1_{18} u. aa.), ihm in der bildenden Kunst oft als Attribut beigegeben (Müller-Wieseler, Denkm. XXVIII $_{309}$ a; XXX $_{337}$ e; Wappen auf Mzz. von Karystos? Roscher, Herm. 101, anders Head *h n* 303), ja selbst mit einem Hermeskopf und dem Caduceus dargestellt wird (Müller-Wieseler XXX $_{337}$ d; vgl. Stephani, *Compte rendu* 1865 86), hängt vielleicht mit der Bedeutung dieses Vogels beim Gang der Seele durch die Hadespforte *[407_{1}]* zusammen.

[3]) Hor. *c* I 10_{17}.

[4]) Hom. *h* 5_{377}. Ueb. Hermes als Wagenlenker s. o. *[535_{5}]*.

[5]) S. o. *[1191_{1}]*. Vgl. den tanagraiischen

gehören, ist in mannichfachem Sinn verwendet worden: schon eine ferne Vorzeit hat in Mythen von Hermes ihre Erlösungshoffnungen gekleidet; aber auch, wenn es galt, zu Zaubereien die Seelen zu beschwören, hat man sich an den Seelenführer gewendet, der so das göttliche Vorbild des Nekromanten wurde. Endlich sind die Legenden dieser Klasse auch auf verschwundene Gestirne bezogen worden, die am Himmel wieder sichtbar wurden und in denen man die gerettete Göttin zu erkennen glaubte oder die man doch als Symbol für die Erlösung fasste. Gerade bei den Legenden, denen die Gestalt des Hermes entstammt, lag diese Deutung nahe: nach altem Gleichnis sollten die Gestirne auf Wagen am Himmel emporfahren, der Wagen aber ist es, durch den sich Hermes von den verwandten Gestalten unterscheidet. — Entsprechend dem Gottesnamen hiess die von ihm zurückgeführte Göttin in einzelnen Versionen der Legende wahrscheinlich Hermione, wie wir neben Diomedes eine (Dio)medeia, neben Perseus eine Persephone fanden. Da die Mythen, denen diese Namen angehören, vor ihrer Ausgestaltung durch die Heldensage im ganzen ähnlich waren, so wurden sie kontaminiert.

Ausser den genannten Resten alter Legenden gibt es mehrere andere Typen von Mysteriensagen, die wenigstens auf dieselbe Grundform zurückgeführt werden können. Der in der mittelgriechischen Kultur am weitesten verbreitete, in der Kunstreligion aber fast vollkommen verschollene Typus stellte Hermes neben eine Göttin, die später Artemis oder Hekate genannt wird und wahrscheinlich schon sehr früh oft mit diesen Namen bezeichnet, jedenfalls der schon von ostboiotisch-euboiischen Kolonisten gewöhnlich mit Artemis oder Hekate ausgeglichenen kleinasiatischen Göttermutter gleichgesetzt wurde. Wie in seiner Paarung mit Aphrodite erscheint Hermes auch neben Artemis-Hekate als ithyphallisch[1]); der Namen Imbrasos, den er neben Artemis in Samos geführt zu haben scheint[2]), weist wahrscheinlich (1330) auf die Erregung des *ἵμερος* hin, und nach einer fast vergessenen Genealogie ist Artemis von Hermes Mutter des Eros[3]). Charakteristisch für den mit Artemis-Hekate gepaarten Hermes ist aber, dass der Befreier der als Prototyp der Psyche gedachten Seele 'Bote' Angelos, 'Bringer der Kunde' Pheraimon[4]), 'guter Bote' Euangelos oder Euaimon heisst[5]).

Hermes *Λευκός* (*Φαιδρός*) *[72_1]*.

[1]) S. o. *[118_2; 867_1]*. Die Göttin von Pherai heisst bei Prop. II 2_{12} Brimo. Diesen Namen führt die mit Demeter ausgeglichene phrygische Göttermutter (Klem. Alex. *protr.* 2_{15} S. 13 Po. [Arnob. 5_{21}]) in der Sage, dass Zeus sie vergewaltigte und ihr dann, als wenn er sich aus Reue entmannt habe, Widderhoden in den Schoss warf ([Gerhard] Arch. Ztg. VII 1849 112 bezieht auf diesen Mythos die Gemme T. VI_9, die einen widderköpfigen Mann einer Frau gegenüber darstellt). Nicht dieselbe Geschichte, aber doch eine aus derselben Wurzel hervorgegangene hat Paus. II 3_4 im Auge: *τὸν δὲ ἐν τελετῇ Μητρὸς ἐπὶ Ἑρμῇ λεγόμενον καὶ τῷ κριῷ λόγον ἐπιστάμενος οὐ λέγω.* Auch in dieser durch die Verschmelzung Brimos mit Deo-Kybele veränderten Form stand also Hermes neben der vergewaltigten Göttin.

[2]) S. u. *[1324 zu 1323_6]*.

[3]) S. o. *[1071_1]*.

[4]) Fick, PN.[2] 370; 378.

[5]) Dass sowohl Hermes *[1337_6]* als auch Hekate und Artemis *[1291_1; 1295_2; 1296_1]* über die Thüren und Wege walten (sodass Hermes auch dreiköpfig dargestellt werden konnte, Arstph. bei Hsch. *Ἑρμ. τρικέφ.*; Lykophr. *Al.* 680; vgl. Usener, Rh. M. LVIII 1903 167 u. unten *[1335 zu 1334_8]*) hängt wahrscheinlich mit dieser ihrer Funktion als *ἄγγελοι* zusammen: in Attika, auf der Akropolis *[25_2 ff.]* und in Eleusis, scheint Artemis-Hekate als Geleiterin (Hegemone) und Thürhüterin neben Hermes zu stehen. Ob es zu dieser Funktion des Hermes und

Von diesen Namen, deren erster sich auch bei Hermes' Kultgenossinnen Artemis und Hekate findet[1]), sind allerdings Pheraimon und Euaimon und ihre Kurzformen Pheres und Haimon nur in der Heroensage überliefert[2]); indessen sind die Sagenkomplexe, in denen sie auftreten, z. T. nachweislich oder wahrscheinlich aus Legenden des mit Artemis oder Hekate gepaarten Hermes herausgesponnen. Angelos heisst Hermes oft, meist natürlich im Sinne des Götterboten[3]); Pindar hat eine Hermestochter Angelia[4]); der Namen Euangelos ist auf Paros für Hermes bezeugt[5]) und muss an der kleinasiatischen Küste einst im Kreis der mit Hermes gepaarten Artemis oder Hekate, die hier die Göttermutter ersetzen, sehr häufig gewesen sein[6]). — In welchem Sinne der Befreier der

der Hekate gehört, dass sowohl jener (Hom. *h* 3_{407}; vgl. Scheffler, *Merc. puer.* 44) als auch diese *[1291 zu 1290_2]* die μάστιξ führen, ist zw. Dagegen sind wahrscheinlich unabhängig voneinander und von dem hier umschriebenen Vorstellungskreis Artemis (als Eukleia u. s. w. *[1282]*) und Hermes *[1340_9]* zu Marktgottheiten erhoben und dann auch miteinander gepaart worden (z. B. Artemis Eukleia neben Hermes in Paros, O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 220 *[1282_2]*).

[1]) S. o. *[1290_2]*.

[2]) Euaimon und Haimon heissen mit Rücksicht auf den Landesgott Hermes, von dem sich arkadische Geschlechter ableiteten, Söhne Lykaons (Apd. 3_{97}); des Eurypylos V. Euaimon (*B* 736) ist wahrscheinlich nach dem thessalischen Hermes *[s. u.]* genannt. Pheraimon heisst in Messana (Mzz., Head *h n* 135; Abb. *Gr. coins of Brit. Mus. Sic.* 106_{58} f.) ein Heros, der als S. des Aiolos (Diod. 5_8) bezeichnet wird und der in der Form Pheremon noch in einem andern, aus alten Homerscholien stammenden Katalog der Aioliden (Apostol. 1_{83}) erscheint. Er ist nicht zu trennen von Aiolos' Enkel, Kretheus' S., Pheres, in jüngerer Sage dem Eponymen von Pherai, das er oder Phera, Aiolos' T. (StB. *s v* 663_{13}), gegründet haben sollte. Pheres scheint demnach (wie der Heros Pheraios auf der Kalenderinschrift aus der Epakria, *Amer. Journ. arch.* X 1895 210_{15}?) Kurzform zu Pheraimon; nach einer andern Kurzform heisst Thessalien Haimonia und die Stadt Haimoniai in Arkadien, angeblich eine Gründung von Lykaons S. Haimon (Paus. VIII 3_3, 44_1). Derselbe N. begegnet mythisch noch öfters z. B. bei dem S. des Kreon *[523_7]*, der selbst eine Hypostase des Hermes ist *[307; 876_3]*, ferner in Pylos (*Δ* 296), in Olympia (V. des Iphitos, Paus. V 4_6); jedoch gehören diese vielleicht zu einem ganz andern Kreise, da es noch einen zweiten N. Haimon (für Ἀνδραίμων = Ares *[1379_5]*) gegeben hat. In Pherai war der chthonische Hermes Hauptgott; aber die Ableitung des Stadtn.'s von Φεραίμων, Φέρης ist bedenklich (vgl. auch o. *[118_1]*); es scheint fast, als habe man nachträglich den Stadtn. mit dem ähnlich klingenden N. des Aioliden zusammengebracht, weil diese auf Hermes hinwiesen.

[3]) S. u. *[1338_4]*.

[4]) Pind. *O* 8_{81}.

[5]) Neben den μεγάλοι θεοί, O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 221; vgl. Hsch. Εὐάγγελος· ὁ Ἑρμῆς.

[6]) Vincentius, der Priester des mit Kybele verbundenen Sabazios, hat auf seinem römischen Grabmal darstellen lassen, wie der *Bonus Angelus* seine Gattin Vibia durch die (Todes)pforte führt (Maass, Orph. 222 f.; anders Kaufmann, Sepulcr. Jenseitsdenkm. 212): das weist nach Kleinasien. In Ephesos, wo Hermes auf dem Kerykionberg Artemis' Geburt verkündet haben sollte, werden Εὐαγγέλια Ἀρτέμιδι gefeiert *[1291 zu 1290_2]*; nach der Legende bei Vitruv X 2_7 scheint hier Εὐάγγελος einem barbarischen Πιξώδαρος zu entsprechen. Vielleicht mit der ephesischen Artemis *[291_{12}]* ist Euangelos nach Smyrna gekommen, wo nach ihm der Mnt. Εὐαγγέλιος (*bull. d. i.* 1874 75) heisst. Nach der Sage der milesischen Euangeliden (Kon. 44) ist Euangelos im Apollontempel aufgewachsen; auch dies kann aus einer Legende der Göttermutter, die hier *[1250_3]* ebenfalls als Artemis neben Apollon getreten ist, stammen. In Stratonikeia erscheint ein Zeus Ὕψιστος καὶ ἀγαθὸς ἄγγελος (Lebas, *Asie min.* 515; *bull. corr. hell.* V 1881 182_3), der auch θεῖος ἄγγελος (ebd. 182_4) heisst und von dem Ζεὺς Ὕψιστος καὶ θεῖος von Dschibi in Kleinasien (ebd. XV 1891 418) nicht zu trennen ist. Vgl. auch den Iuppiter Optimus Maximus Angelus Heliopolitanus einer Inschrift aus Ostia, CIL XIV 24, der bereits Henzen, *Ann. d. i.* XXXVIII 1866 135 f. an den *Angelus Bonus* erinnert hatte. Schon Lebas, dem sich Cumont, *Suppl. rev. l'instr. publ. Belg.* 1897 4 anschliesst, hatte diesen Zeus Angelos von Stratonikeia zu seiner Kultgenossin Hekate, die ebenfalls Ἄγγελος heisst *[1290_3]*, gestellt. In denselben Kreis ist ferner die εὐαγγελίς einzureihen, der einer der in dem Tempelinventar des samischen Heraions (Koehler, Ath. Mitt. VII 1882 371 zu 370_2) erwähnten κρήδεμνα gehört und die nicht mit Maass, Indogerm. Forsch. I 1892 163,

Seele als der 'Bote' oder der 'gute Bote' bezeichnet wurde, wissen wir nicht. Die milesischen Euangeliden, die sich mit Wahrsagungen befassten, bezogen den Namen auf das Prophetenamt ihres Ahnherrn[1]); die späteren Allegoristen sehen in Hermes den gottverkündenden Logos[2]). Das oder vielmehr die dieser Vorstellung zu Grunde liegende barbarische Lehre ist eine Vorstufe zu der Lehre von dem menschgewordenen Logos, der das Evangelium bringt: es ist wenigstens möglich, dass schon in der fernen Blütezeit der thessalischen und der boiotischen Kultur der Euangelos der Verkünder der frohen Botschaft von der Erlösung der Seelen war.

Der zweite in diesen Kreis gehörige Legendentypus lebt in der Sage von Ios Befreiung fort, auf die das in allen Teilen der alten epischen Dichtung[3]) häufige Beiwort Argeiphontes hinweist. Man erklärte allerdings bisweilen schon im Altertum[4]) und erklärt vielfach noch jetzt[5]) diese Bezeichnung als 'weissschimmernd' und nimmt an, dass der ganze Mythos erst aus der unrichtigen Deutung des Namens erschlossen sei; aber das ist unzweifelhaft falsch[6]): sicher ist Hermes schon in den ältesten Schichten des ionischen Epos und wahrscheinlich, obwohl die Epiklesis nur da auftritt, wo dessen Einfluss nachweisbar ist, schon in noch früheren Perioden

---

als Iris, sondern entweder als Artemis (vgl. *A. Ἰμβρασίη [1270₄]*) zu fassen oder doch, wenn eine Priesterin gemeint sein sollte, aus dem Kult der auch hier ursprünglich durch Artemis und erst im Anfang des VII. Jh.'s durch Hera ersetzten Göttin vom Imbrasos auf Samos stammt. Dieser samische Fluss heisst nach Hermes, der demnach bereits im VIII. Jh. unter dem Namen *Εὐάγγελος* neben Kybele-Artemis getreten ist. — Vgl. über den kleinasiatischen Euangelos Usener, Göttern. 268 ff.; Dieterich, Zs. für neutestam. Wiss. I 1900 337. — Nicht in diesen Kreis gehören die *ἄγγελοι θεοί* der Fluchtafeln von Rheneia (Wilhelm, Oesterr. Jahresh. IV 1901 Beibl. 14—18; Dittenberger, *Syll.*[2] no. 816₁₀; Deissmann, Philol. LXI 1902 252—265); diese sind jüdisch.

[1]) Konon 44.

[2]) Korn. 16 65 (s. auch Sch. *B* 104 L) leitet den N. ab *ἐπεὶ τὸ βούλημα τῶν θεῶν γινώσκομεν ἐκ τῶν ἐνδιδομένων ἡμῖν κατὰ τὸν λόγον ἐναργειῶν*. Nach Iust. *ap.* 1₂₂ nannten die Heiden den Hermes *λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικόν*. Vgl. u. *[1339₄]*.

[3]) Für die *Ilias* bedarf es für diesen häufigsten, oft statt des Gottesn. stehenden Beinamen der Zeugnisse nicht; sonst findet er sich: *α* 84; *ε* 43; 49; 75; 94; 145; *θ* 338; *κ* 302; *ω* 99; Hsd. *ἔ κ ἠ* 68; 77; 84; *fr.* 6 Rz.; Hom. *h* 2₂₂; 3₇₃; ₈₄; ₂₉₄; ₄₁₄; 4₁₁₇; ₁₂₁; ₁₂₉; ₂₆₂; 5₃₃₅; ₃₄₆; ₃₇₇; 18₁; 29₇. Die orphische Poesie hat das Beiwort noch aufgenommen; ganz vereinzelt auch das Drama (Soph. *fr.* 920), sonst fehlt es so gut wie vollständig. Wo das Wort vorkommt (vgl. Studemund, *An. var.* I 268; 279; 283 und die in den folgenden Anm. zu besprechenden Stellen), wird das Epos erläutert.

[4]) Z. B. Korn. 16 S. 64; Sch. *B* 104 L; Hsch. *Ἀργειφόντης*.

[5]) Z. B. Roscher, Herm. 94 ff.; ML I 2385; Mehlis 31—37; Maass, *Suppl.* XV; Costanzi, *Riv. stor. ant.* I 1895 ɪɪ 39; Niedermann, Rh. M. LII 1897 507. Welcker, Götterl. I 336 nimmt an, dass früh das Wort den Doppelsinn 'Argostöter' und 'hellglänzend' gehabt habe. — Andere Ableitungen: Hsch. *Ἀργ. ὁ ἀργὸς φόνου ἢ ἐν Ἄργει πρῶτον πεφηνώς ἢ καταργῶν τοὺς φόνους*; — 'der mit den glänzenden (Sonnenstrahlen) Tötende', Oestergaard, Herm. XXXVII 1902 336; — 'der mit Schätzen (vgl. *argentum*) reich Beladene' (vgl. *ἄ-φεν-ος*), Bury in Bezzenberg. Beitr. XVIII 1892 295; — *'splendoris interfector'* (als Nachtgott), Neckel, *De nominib. Graec. compos.*, Leipz. 1882 S. 48—52; — = **Ἀλγειφόντης* 'schmerzentötend' (als Schlafgott), Laistner, Räts. d. Sph. II 206. Anderes bei Mehlis a. a. O.

[6]) In Kompositis kommt *‿φόντης*, wie es auch die Sprachbildungsgesetze verlangen, stets von *φεν‿*; vgl. *Βελλεροφόντης [123₁₂]*, *Δηιφόντης*, *Λυκοφόντης* (Fick, PN.[2] 413). Von *φαν‿* könnte nicht *‿φόντης* gebildet werden; Brugmann, Grundr. der vergl. Gramm. der indog. Spr. II₂ 1899 1433 irrt, wenn er meint, die herrschende Etymologie durch Vergleichung von *fons* ('Oeffnung' zu *fenestra*) und *mons* (*prominens*) schützen zu können. — Das *ει* in der Kompositionsfuge erklärt sich wahrscheinlich nicht daraus, dass dem ersten Bestandteil ein Suffix *εϝ* (*εύς*) angehängt war (Ebel, Zs. f. vergl. Sprachf. VI 1857 210), sondern wie *ἀνδρειφόντης* aus falscher Analogie. Alkmans (34₆) *τυρὸν ἀργιφόνταν* (Schulze, *Quaest. ep.* 476) kann für die Ableitung von *ἀργής* nichts beweisen.

griechischer Dichtung Argostöter gewesen. Ist demnach in diesem Fall die spätere Mythenform sehr alt, so enthält sie doch bereits starke Umgestaltungen der alten Legende, die wir aus mehreren andern, zwar ebenfalls ungewöhnlich stark, aber nach anderer Richtung hin veränderten Fassungen mit grosser Wahrscheinlichkeit erschliessen können. Argos, der ursprünglich als drei- oder vieräugiger[1]) Hund[2]) gedachte Wächter der in die Unterwelt[3]) geraubten Seele hat nicht allein Menschengestalt angenommen, sondern er ist obendrein noch mit dem Räuber des Mädchens, der eigentlich Hades war, aber dem Zeus gleichgesetzt wurde und schon vorher mit Ios Befreier, der ursprünglich Iasos hiess, später aber durch Hermes ersetzt ward, vermischt worden[4]). — Zu der Entführung

---

[1]) Nach Pherekyd. *FHG* I 74_{22} hatte er ein Auge am Hinterkopf: das stimmt zu dem dreiäugigen Zeus von Argos *[144_{12}]*; Hsd. in *Aigim. fr.* 5_2 gibt ihm vier, Ov. *M* 1_{624} (myth. Vat. I 18) hundert, die meisten (Aisch. *Prom.* 678, Eur. *fr.* 1063; Kaibel *ep.* 1032_3; Luk. *deor. dial.* 3; Hyg. *f.* 145) viele Augen; bald wird der ganze Leib, bald nur der Kopf als mit Augen besetzt hervorgehoben. Gleiche Verschiedenheiten zeigt die bildende Kunst, s. z. B. *Él. cér.* III c ff. — Anderes bei Panofka, Argos Panoptes, Abh. BAW 1837 81—127; Schoene, *Ann. d. i.* XXXVII 1865 147—159 (rf. Vb.; ebd. S. 150 Verzeichnis der andern Vbb.); Engelmann, *De Ione*, Halle, Diss. 1868 S. 12—27; Arch. Jb. XVIII 1903 37—58.

[2]) Argos als Hund *[407_9]* ist in der bildenden Kunst, wenn wir von dem sf. Vb. *Él. cér.* III xcix absehen, das ihm wenigstens ein hundeähnliches Gesicht gibt, ganz verschollen, und auch in der Litteratur findet er sich erst spät; aber Sch. Eur. *Phoin.* 1116 hat, wo jetzt im Text eine Lücke ist (hinter *v.* 1122 Ki.), einen Vers gelesen, in dem Argos als Hund bezeichnet war; auch Hipponax, der Hermes 'Hundewürger' *κυνάγχης* nennt, *[59_{13}]*, hat Argos wohl als Hund gekannt. Eine Pflanze, mit der man Hunde vergiften zu können glaubte, hiess *Ἑρμοῦ πόα* oder *Mercurialis herba*, Roscher, Rh. M. LIII 1898 190. Den Hunden, die Apollons Herde bewachen, bringt Hermes *λήθαργον καὶ κυνάγχην* bei (Anton. Liber. 23): das ist aus dem fast verschollenen echten Argosmythos haften geblieben. Argos ist Hundename, so heisst der treue Wächter im Haus des Odysseus, ρ 291; *ἀργοί* werden die Hunde bei Homer genannt. Argura, wie die Stätte hiess, wo Argos Io bewacht haben sollte *[59_{14}]*, lässt sich formal mit Kynosura vergleichen. Auf die Hundegestalt des Argos weist endlich auch, dass er (Apd. 2_7 nach den *Katalogoi*?) durch einen Steinwurf getötet wird, wie gewöhnlich hundeartige Dämonen *[888 zu 887_4]*, während andere (z. B. Ov. *M* 1_{714}) ihn in Schlaf versinken lassen, wie dies vom Kerberos noch in späteren Hadesfahrten (z. B. *VA* 6_{423}) erzählt wird. Beide Züge scheinen alt; die Sage von Herakles' Kampf mit Alkyoneus *[o. 437]* bietet sie vereinigt; allerdings ist es hier der Unhold selbst, der Steine schleudert, ehe er erliegt, doch scheint der korinthische Dichter, der eine verschollene Fassung der Argossage frei benutzte, dies geneuert zu haben. Dass Argos durch die Syrinx eingeschläfert und mit der Sichel getötet wird (Ov. a. a. O. *[1334_3]*), ist wohl auch alt, aber doch wahrscheinlich erst aus der Sage von der Ueberwindung des Typhaon durch Hermes Kadmos übernommen; s. u. *[1333_7 ff.]*.

[3]) Mit der ursprünglichen chthonischen Funktion des Argos hängt wahrscheinlich zusammen, dass er erdgeboren (Aisch. *Prom.* 677; Akusil. *FHG* I 102_{17} [Apd. 2_6]; Jebb hat danach Bakch. 18 $[19]_{31}$ ff. ergänzt) und Gigant (Mayer, Gig. 259 f.) heisst. Die Abstammung des Ungeheuers aus der Erdtiefe scheint ursprünglich; später wird Argos Panoptes wie der gln. Argonaut ein Heros, S. des Inachos oder Arestor (Apd. 2_6, wo die N. Pherek. [*FHG* I 74_{22}] und Asklepiades [*FHG* III 304_{17}] vertauscht zu sein scheinen) oder des älteren Argos (*Aigim. fr.* 5 Ki.). Argos Panoptes wurde bisweilen zweiköpfig vorgestellt (Usener, *Strena* Helb. 330); das lässt sich mit Kerberos, dem die Künstler manchmal ebenfalls zwei Köpfe geben *[408_4]* vergleichen.

[4]) Für die richtige Beurteilung der Umgestaltung der altgriechischen Vorstellungen durch die Kunst ist es wichtig, diese Ausgleichungen *[548_6]*, die zuerst Panofka a. a. O. 87; 100 ff. zwar nicht klar erkannt, aber doch geahnt hat, genauer zu betrachten. Den Zeus hat spätestens Pheidon dem Eponymen der Landeshauptstadt gleichgesetzt und damit den Prozess, durch den der höllische Wächter unterdrückt wurde, soweit abgeschlossen, als es überhaupt geschehen sollte. Wie häufig, verschwand mit dieser Gleichsetzung der Heros nicht; es gingen nur von ihm einige Züge auf den Gott über, besonders die Dreizahl der Augen, die dann vervielfältigt und auf die Sterne, die Himmelsaugen, bezogen wurden: beides ist nachträg-

der Kuh Io gibt es mehrere Parallelen, in denen Rinderherden geraubt werden. Lag es nun auch in einer Zeit, da das Vieh einen wichtigen Bestandteil des Besitzes auch der Fürsten war, sehr nahe, diesen Vergleich mit Beziehung auf verschiedene religiöse Anschauungen[1]) zu gebrauchen und selbst ohne alle religiöse Nebenvorstellungen mythische Verwickelungen mit einem Rinderraub einzuleiten, so scheint es doch, als ob wenigstens einigen der zahlreichen späteren Mythen dieses Typus Legenden zu Grunde liegen, in denen die Rinder Seelen sind, die von einem Gotte aus der Unterwelt erlöst werden. Zur Feststellung dieser Legenden genügt allerdings noch nicht der Nachweis, dass der die Kühe hütende Gott der Herr der Unterwelt war; man scheint nämlich den Zug von der Entführung der von Hades bewachten Herde noch in einem andern Sinn erzählt zu haben: die Legende, aus der die Wegführung der Rinder des Geryones durch Herakles geschöpft ist, wollte wahrscheinlich einst erklären, wie die angeblich aus dem Hades[2]) stammenden Rinder in den Besitz des Heiligtums gelangten, für das die Sage gedichtet ist. Die Verwandtschaft dieses Mythos mit der Argossage ist offenbar[3]): wie Io werden die Rinder des Geryoneus durch einen Hund bewacht, der dann von dem Rinderdieb getötet wird wie Argos. Da jedoch in die Iosage der Sinn, den die Geryoneussage wenigstens in ihrer überlieferten, sicher bis an den Anfang des VII. Jahrhunderts hinaufgehenden Form gehabt hat, nicht hineingelegt werden kann, muss angenommen werden, dass — wie so oft — derselbe Legendentypus zu verschiedenem Zweck erzählt war. Nun

---

lich auf den Heros übertragen worden. Aelter als diese Gleichsetzung des Argos mit Zeus (*πανόπτης*, Orph. *fr.* 71; Hsch. *s v*; Taf. von Thurioi, Diels, Festschr. f. Gomp. 8_1; Fr. d. Vorsokr. 66 no. 12_{10} S. 496; vgl. o. *[548_6]*), die J. Harrison, *Class. rev.* VII 1893 74 ff. veranlasst hat, Argos Panoptes fälschlich für einen alten Sonnengott, den vorachaiischen Gemahl der Hera‿Io zu halten, ist seine Ausgleichung mit Iasos, dem Retter des geraubten Mädchens, die zwar später wieder verschwunden ist, aber sehr früh wenigstens angebahnt gewesen sein muss. Der nächste Verwandte des Iowächters ist der Daktyle Herakles, der Thürschliesser der kuhförmigen Demeter von Mykalessos (Paus. IX 19_5 *[o. 70_{13}]*); wir kennen bereits den stiertötenden Herakles als eine sehr alte Parallele zum stiertötenden Argos *[455_8]*. Dass der Stierbezwinger, der aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich der Retter der verwandelten Göttin gewesen war, hier ihr Wächter ist, setzt entweder die Gleichsetzung des Retters und des Wächters voraus oder erklärt wenigstens, wie diese eintreten konnte. Uebrigens fällt von hier aus ein Licht auf die älteste Heraklessage: offenbar hängt Herakles' Stierkampf damit zusammen, dass neben dem Daktylen Herakles ein Iasos steht. Dieser Iasos, Iason ist der eigentliche Stierbezwinger der Legende gewesen: von ihm aus ist der Zug erst auf Herakles übertragen.

[1]) Da die Griechen von Rinderherden des Helios erzählten (*μ* 128 ff.; vgl. o. *[249_{11}]*), so liegt die Vermutung nahe und ist oft (zuletzt von Müller, *Contrib. to the sc. of myth.* II 764 ff.) aufgestellt worden, dass in den Rinderraubmythen sich Spuren der Vorstellung finden, nach der die am Abend abhanden gekommenen Sonnenherden, d. h. das Licht, am Morgen durch den Sonnengott zurückgeführt werden; vgl. die o. *[957_1]* erwähnte astronomische Auslegung des Mythos. Aber gerade diese Vorstellung lässt sich in den griechischen Mythen dieses Typus nicht nachweisen, obwohl freilich Spätere, welche von den weissen Rindern Apollons sprechen (Philostr. *εἰκ.* 1_{26}), diesen als Sonnengott gefasst zu haben scheinen.

[2]) Ueber Geryoneus als Unterweltsgott s. o. *[459_1]*.

[3]) Hermes scheint einst sogar in den Geryonesmythos verflochten gewesen zu sein: Erytheia, Geryones' T., die nach Hellan. *FHG* I 50_{41} den Eurytion, den Hirten des Geryoneus, erzeugt, ist nach Paus. X 17_5 (StB. 299: *Ἐρύθεια*) von Hermes M. des Norax, des Stifters der ersten sardischen Stadt Nora. Die Ueberlieferung scheint sehr alt. Geryones ist vielleicht schon, ehe die spätere Sagenform aufkam, in die sardischen Sagen verflochten gewesen: es ist möglich, dass in ihnen auch Iolaos ursprünglich vom Geryones-

lässt sich auch eine Form des Rinderraubmythos erschliessen, in der die geraubten Rinder die in der Unterwelt vom Höllenhund behüteten, aber von einem erlösenden Gott gestohlenen Seelen bezeichneten. Nach einem aus Indien[1]) bezeugten, einst wahrscheinlich weitverbreiteten Gebrauch band man den Toten auf dem Wege zur Bestattung einen Baumzweig an, welcher die Fussspuren verwischte: es ist das Widerspiel zu diesem Ritual, wenn in dem Mythos von der Wegführung der Apollonrinder von Pherai[2]) Hermes durch untergebundene Reisigbündel die Fussspuren der gestohlenen Rinder verwischt. Wie man den Toten verhindern wollte, zum Schrecken der Überlebenden aus dem Hades zurückzukehren, so war man wahrscheinlich auch darauf bedacht, die Spur der befreiten Seele unkenntlich zu machen, damit Hades sie nicht in sein Reich zurückholen könne. Sehr wahrscheinlich geht also dieser Mythos und die ihm verwandten[3]) auf eine Legende zurück, in der die geraubten Kühe die Seelen waren[4]). Auch hier findet sich der Zug von den bezwungenen Hunden[5]).

Vorbild des Befreiers der in Kuhgestalt gedachten Seele ist der phoinikische 'Gottesdiener'[6]) קדמיאל, *Καδμῖλος*, hypokoristisch קדם, *Κάδμος* genannt, mit dessen Betrachtung wir zu einem dritten Mythos dieses Typus übergehen. Der Namen bezeichnete ursprünglich den irdischen

---

zuge aus (vgl. Diod. 4_{24}) nach der Insel gelangte.

[1]) Oldenberg, Rel. des Veda 488.

[2]) S. o. *[119_2; 152_1]*; vgl. Hor. *c* I 10_9; Hermes *βοῦκλεψ*, Athen. IX 76 409c nach Soph. *fr*. 932. Später wird die Fabel mannichfach variiert. Es sind die von Apollon geweideten Rinder des Admetos, die Hermes stiehlt (Sch. Nik. *Alex*. 560; myth. Vat. II 43; Acr. zu Hor. *c* I 10_9; *Ortygias boves* nennt Ov. *F* 5_{692}) oder ebenfalls von Apollon geweidete Rinder Pythons (? Sch. Pind. *P hypoth*. S. 297 Boe.); nachdem Apollon den Raub entdeckt hat, entwindet ihm Hermes auch noch den Bogen (Hor. *c* I 10_9; Philostr. *im*. 1_{26}; Sch. *O* 256 AB; ob schon Alk. *fr*. 7 das gedichtet hat, ist zw.). Bei Hom. *h* 3_{74} werden 50 Rinder entwendet, nach Anton. Lib. 23 100 Kühe, 12 Kälber und ein Stier. — Hinsichtlich der List des Hermes finden sich mehrere Versionen. Bei Hom. *h* 3_{81} ff. (Apd. 3_{113}?) bindet der Gott, wie es scheint, sich selbst Sandalen von Reisig unter; ob hierauf sich das Eratosthenes*fr*. (Poll. 7_{90}; Hiller, *Erat. carm. rell*. 18 f.) *πέλμα ποτιρράπτεσκεν ἐλαφροῦ φαικασίοιο* bezieht, ist zw. Die Rinder werden nach Hom. *h* 3_{75} ff.; $_{211}$; $_{220}$; $_{344}$ umgekehrt gezogen (oder getrieben? Scheffler, *De Mercurio puero*, Königsb. 1884 S. 34 hält $_{210}$ *ἐπιστροφάδην ἐβάδιζεν* für interpoliert). Bei Anton. Lib. 23 wird jedem Stück der Herde ein Zweig angebunden. In der nachgebildeten Cacussage werden die Rinder an den Schwänzen gezogen, V *A* 8_{209}; Ov. *F* 1_{550}; Liv. I 7_5 u. aa. Das Motiv der Verkehrung der Schuhe kehrt in neugriechischen (Schmidt, Gr. Märch., Sag. u. Volksl. S. 32) und vielen anderen (Koehler, Kl. Schr. I 381) Märchen, wahrscheinlich auch in der Mithraslegende *[A. 4]* wieder. Ueb. die Bedeutung des Ritus vgl. auch u. *[1332_4]*.

[3]) Besonders der Mythos von der Fortführung der Rinder des Phylakos aus Phylake durch Melampus *[151_7]*, der auch später noch mit der Sage von Hermes' Rinderraub in Beziehung geblieben zu sein scheint. Auch Autolykos, der Eurytos' Rinder stiehlt (Apd. 2_{129}), ist wahrscheinlich dem Rinderdieb Hermes nachgebildet.

[4]) Darauf weist die Lokalisierung in Pherai; Admetos, dessen Herden ursprünglich weggetrieben zu sein scheinen *[119]*, war eigentlich Hades *[118_6]*. Dass Hermes einst die Herden aus der Unterwelt wegführte, deuten auch die Namen der Genealogie an, die ihn zum V. des Polybos von Chthonophyle (Promathid. *FHG* III 202_6; Nikol. Dam. ebd. 366_{15}; vgl. o. *[513_2]*) machte. — Auf die Erlösung im Jenseits bezog sich der Rinderraubmythos sehr wahrscheinlich auch im Mithraskult; vgl. Commod. *instruct*. I 13_{170} (Mi. V 211); Porph. *a n* 19 (*βοοκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων*); Firm. Matern. 5_2. Kww. vergleicht Cumont, *Rev. arch*. III xx 1892 309. S. auch Cumont bei Roscher, ML II 3050_{52}. Ueber Seelen als Kühe vgl. o. *[403 f.]*.

[5]) S. o. *[1325_2]*.

[6]) Schroeder, Phön. Spr. 130; Phil. Berger, *Mem. soc. ling*. VI 1885 140—149; Gruppe, *Cadmi fab*. 23; vgl. o. *[251]*. Minder gut übersetzt Lewy, Semit. Fremdw. 214 den N., den er auf den ersten Menschen bezieht, 'der erste' und ganz irrig erklären Neuere, durch haltlose Kombinationen über 'tyrrhenisch-

Opferdiener[1]), dessen Funktionen daher auf Kadmos übergegangen sind[2]). Aber natürlich erweiterte sich der Begriff, indem er ins Göttliche gesteigert wurde; wie seine griechische Entsprechung Hermes und sein assyrisches Gegenbild Uddušu-namir (Aṣûšunamir), der Befreier Ištars, der hier zwar zu dem Zweck dieser Erlösung erst geschaffen wird, aber sicher entweder selbst eine alte Gestalt assyrischer Legenden oder doch einer solchen nachgebildet ist, ist wahrscheinlich auch Kadmos zugleich 'Götterbote' gewesen. Uddušu-namir bedeutet 'sein Licht leuchtet' (Aṣûšunamir 'sein Aufgang ist strahlend'); wahrscheinlich hat man ihn einem Gestirn gleichgesetzt, in dessen Nähe die Göttin wieder sichtbar ward und das sie daher emporzubringen schien; dass es ähnliche phoinikische Vorstellungen gab, lässt sich noch aus griechischen Genealogien vermuten, die Kadmos' Mutter Telephassa[3]), Telephae[4]), Telephe[5]), Telephane[6]) nannten. Diese Vorstellungen sind auf Hermes, der selbst Kadmilos, Kadmos heisst[7]), übertragen. Auch er ist der Opferdiener und überhaupt der Diener[8]) der Götter; so schildert er sich selbst bei Lukian, wie er beim Mahle der Götter aufwartet[9]); im grossen homerischen Hymnos entzündet er das Opferfeuer[10]), tötet und zerlegt den Stier und bereitet das

---

pelasgische' Gottheiten verführt, den N. für echt griechisch.

1) Eine solche Notiz lag wahrscheinlich Iuba *FHG* III 469_7 vor, der die römischen *camilli ἀπὸ τῆς διακονίας* genannt werden lässt. Er schöpft vielleicht aus Varro, der — wahrscheinlich aus Kallim. *fr.* 409 — von den samothrakischen Kasmilen wusste (*l l* 7_{34}): was er weiter über den Zusammenhang mit den römischen *camilli* sagt, ist seine eigene, aber wahrscheinlich richtige Vermutung; vgl. Unger, Phil. Jbb. CXXXV 1887 58. Der N. ist wohl durch Chalkidier nach Italien gekommen.

2) Daher hat Euemeros Kadmos zum Koch gemacht; dem Opferdiener liegt es ob, das Opferfleisch zu bereiten; vgl. was Kleidemos (Athen. XIV 79 S. 660a) von den Keryken sagt *οἶδε γὰρ μαγείρων καὶ βουτύπων ἐπεῖχον τάξιν.*

3) Apd. 3_2. Sie wohnt mit Kadmos in Thrake, ebd. $_4$. Mosch. *id.* 2_{40}; $_{42}$ nennt Europeias M. Telephassa.

4) Mnaseas (*FHG* III 154_{28}) bei StB. *Δάρδανος* 218_{14}. Sie wird gewöhnlich als Kadmos' Gattin bezeichnet, weil dieser nach ihrem Tode Harmonia geheiratet haben soll; aber obwohl eine Variante der Ueberlieferung nicht befremden würde, ist die Annahme einer solchen hier nicht geboten.

5) So heisst die in Thasos verstorbene M. der Europa bei StB. *Θάσος* 306_{15}. Wahrscheinlich liess man sie in zweiter Ehe mit dem Eponymen der Insel den Eponymen von Galepsos (StB. *s v* 197_{14} *[322_{10}]*) zeugen.

6) Hegesipp. *FHG* IV 424_6.

7) S. o. *[196 f.; 225_2 f.; 228_4; 328_1].*

8) In diesem Sinne wendet das spätere Altertum die seit dem Epos (*Φ* 497; *Ω* 339; 378 u. s. w.; *ε* 43; *μ* 390; *ο* 319; Hom. *h* 3_{392}; 4_{147}; Hsd. *ἔ κ ἡ* 77 u. s. w.) häufige Bezeichnung *διάκτορος* oder (Radermacher, Rh. M. LVII 1902 48_1) *διάκτωρ* an, die man mit *διάτορος* und *τρανός* zusammenbrachte (Korn. 16 S. 64 Os., der freilich hinzugefügt *ἢ ἀπὸ τοῦ διάγειν τὰ νοήματα ἡμῶν εἰς τὰς τῶν πλησίον ψυχάς*; vgl. Sch. *B* 104 L.; Eust. *B* 103 182_8; *α* 84 1393_{23}; Hsch., Suid., *EM* [268_{10} ff.] *s v διάκτορος*); jedoch ist der Sinn des vielumstrittenen (Aufzählung der Erklärungen bei Mehlis I 26) Wortes sehr zw. Von den zahlreichen vorgeschlagenen Ableitungen ist die von *διώκειν* sprachlich unzulässig, die von **κτερ-* (= *φθερ-*, Oestergaard, Herm. XXXVII 1902 335) im Sinne von 'Zerstörer' nicht wahrscheinlich; gegen die lautgesetzlich mögliche von *διάγειν* (*τὰς ψυχάς*) lässt sich, wie sich aus dem bisher Bemerkten ergibt, nicht mit Solmsen, Indog. Forsch. III 1894 90 einwenden, dass Hermes erst in den jüngsten Büchern Homers als Psychopompos erscheine. Möglich ist aber auch die Ableitung von *κτερ-* im Sinne von 'Schenker' (Solmsen a. a. O. 98).

9) Luk. *deor. dial.* 24_1 spielt vielleicht auf ein Gedicht der Sappho (vgl. *fr.* 51) oder des Alkaios (vgl. *fr.* 8) an, die den Gott als *οἰνοχόος* geschildert hatten, Athen. X 25 425cd. Vgl. o. *[657]*.

10) Man hat deshalb Hermes für einen Feuergott gehalten, was mit seiner ithyphallischen Natur leicht vereinbar wäre *[854]* und wofür auch manches andere spricht: er wird mit Hestia angerufen, Hom. *h* 29_7 ff.; er schreckt die Göttermädchen *σποδιῇ κεχριμένος αἰθῇ*, Kallim. *h* 3_{69}, wo er fast wie die Kyklopen als Schmiedegott erscheint; Hephaistos ist einst sein V. gewesen *[1314]*;

Mahl[1]). Daher konnte der Namen Hermai auch die irdischen Opferdiener bezeichnen[2]), wie denn die Keryken, die in Eleusis des Opfers walten, diesen ihren Namen mit ihrem Ahnherrn[3]), dem Hermes Keryx, der auch hier dem Kadmos genau entspricht, gemeinsam haben[4]). Ist so Hermes einerseits das Gegenbild des Opferdieners, so ist er doch zugleich weit über diesem erhaben, und zwar nicht allein, weil er, statt Menschen dienen zu müssen, der Götterbote[5]), der Ausführer der göttlichen Befehle[6]) ist, sondern auch, weil er neben dieser dienenden auch eine hohe göttliche[7]) Stellung hat. Denn wie Kadmos in verschiedenen Legendenformen wahrscheinlich die Seelenbraut nicht bloss befreite, sondern auch sich mit ihr vermählte, so hat man wahrscheinlich auch Hermes als Seelenbräutigam gefeiert[8]); die ithyphallische Bildung[9]) wurde auf sein Verhältnis zu Persephone, der vergöttlichten Psyche, bezogen[10]). Offenbar kam Hermes auch in den Legenden solcher Mysterien vor, welche die Ehe des Mysten mit dem Gott grobsinnlich durch einen Phallos (S. 866 ff.) vollziehen liessen.

Obgleich aber diese Auffassung des Gottes ohne Frage alt ist, hat die ithyphallische Natur des Gottes auch eine andere Bedeutung gehabt, die wir sogar als die ursprüngliche bezeichnen würden, wenn die nächstliegende religiöse Vorstellung immer zugleich die älteste wäre. Begreif-

wie Hephaistos und Prometheus, dem er auch als Atlas' Enkel nahe steht *[382]*, soll er Zeus' Haupt gespalten haben (Sosib. Lak. *FHG* II 627_7). Wahrscheinlich hat man einst Hermes auch als Feuergott gefasst, den es sehr nahe lag, als Götterbote zu denken, da er zwischen Menschen und Göttern im Opfer vermittelt; indessen können bei der Leichtigkeit, mit der in den älteren Perioden der griechischen Religionsgeschichte allgemein Vorstellungen von einer Gottheit auf die andere übergehen, Schlüsse auf die Grundbedeutung der Gottheit aus solchen Zügen nicht gezogen werden.

1) Hom. *h* 3_{108}. Ebd. 436 geht *δαιτὸς ἑταῖρος* wohl auf eine alte Formel zurück.

2) In Lebadeia, s. o. *[78_{15}]*.

3) Phanias *FHG* II 301_{40}.

4) S. o. *[51_{14}]*. Hermes *κῆρυξ* auch Hsd. *Θ* 938; Pind. *O* 6_{78}; Korn. 16 65; Apd. 2_{115}; Sch. *B* 104 L.; *φίλον κήρυκα, κηρύκων σέβας* nennt ihn der Herold bei Aisch. *Ag.* 515; *κῆρυξ ἀθανάτων* heisst er in der Inschr. Kaibel *ep.* 772; dem *καρυκεϝίω* setzen auserlesene Thebaner eine Inschrift, Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 242; Kretschmer, Oesterr. Jahresh. III 1900 137. — Nach dem *κῆρυξ* heisst der aus dem Stabe des Zauberers (Münsterberg, Arch.-epigr. Mitt. aus Oest. XV 1892 143; vgl. o. *[896_1]*, nicht aus dem Holze des Feuerzeugs, wie Kuhn, Herabk. d. Feuers 289 ff. meinte) hervorgegangene Zauberstab *κηρύκ(ε)ιον*, lat. *caduceus*. — Auf den *ἠπύτα κῆρυξ* (*H* 384; vgl. Anchises' Herold Periphas Epytides, *P* 323) bezieht Mehlis I 42 den Hermes *Αἰπύτης* oder *Αἴπυτος* *[197_5]* nicht wahrscheinlich.

5) *ε* 29; Hsd. *ἔ κ ἡ* 85; Hom. *h* 3_3; 5_{407}; 19_{29}; 29_8; Nonn. 3_{433}; Orph. *ε* 22; *fr.* 160. *Διὸς ἄγγελος*, *Ω* 169; 173; Eur. *IA* 1302; *El.* 462; Nonn. *D* 20_{264}; 38_{76}; Orph. *h* 19_{29}; 28_1; Hor. *c* I 10_6; *εἰς Ἀίδην τετελεσμένος ἄγγελος* heisst H. bei Hom. *h* 3_{572}. Vgl. u. *[1338_4]*.

6) *θεῶν ὑπηρέτης*, Aisch. *Prom.* 953; 982; Luk. *sacr.* 8; *δαιμόνων λάτρις*, Eur. *Ion* 4; *νέου τυράννου διάκονον* nennt ihn Prometheus bei Aisch. *Prom.* 942. Anderes bei Mehlis I 40.

7) Er heisst ja auch *Κρείων* *[307; 876_3]*, *Ἑρμείας ἄναξ* (*B* 104 u. ö. Vgl. die N. Hermonax, Hermonassa), *κύριος* (myth. Vat. III 9_8) u. s. w.

8) Von einer alten Legende dieses Typus hat sich, wahrscheinlich durch Varro oder andere Mystiker des I. Jh.'s v. Chr. vermittelt, eine Spur in dem Mythos des Mart. Cap. 1_7 (S. 4 Eyss.) erhalten, dass Hermes die Sonnentochter Psyche heiraten wollte.

9) S. o. *[228_6; 867_2; vgl. 197_{16}; 854_1; 1322_1]*. S. auch *CIGS* I 3093. Ob der euboiische Hermes Epithalamites (Hsch. *s v*) in diesen Kreis zuziehen ist, bleibt zw. Nach Kaibel (zu *ep.* 814; vgl. 812) wurde Hermes wie Priapos (der auch als sein S. gilt *[855_2]*) als Vogelscheuche aufgestellt. Dass man durch den Lautanklang zwischen *ἕρμα* 'Phallos' (?) und Hermes bestimmt sei, vermutet O. Keller, Phil. Jbb. CXXXIII 1886 701.

10) S. o. *[118_2; 867_2]*. Ueber Daeira vgl. o. *[1176]*.

licherweise wurde der ithyphallische Gott zugleich als der **Erreger der männlichen Zeugungskraft** betrachtet. Als solcher wird er mit Pothos[1]) und Himeros[2]) (Imbros, Imbr-amos oder Imbr-asos?) ausgeglichen; auch die Beziehungen, die Hermes später zu den Charites hat[3]), konnten auf die Erweckung der Liebessehnsucht bezogen werden[4]). In diesen Kreis gehörte sehr wahrscheinlich auch Harmonia[5]), 'die Zusammenfügung' oder 'die Zusammenfügende'[6]), eine Göttin der ehelichen Gemeinschaft, die als solche auch der Aphrodite verwandt war und deshalb im Mythos teils an deren Stelle treten[7]), teils aber auch als ihre Tochter bezeichnet werden konnte[8]). Mit dieser Harmonia ist Kadmos sehr wahrscheinlich schon in

---

[1]) S. o. *[228_{1}]*.

[2]) S. o. *[224_{19} ff.; 228_{12}; 870_{1} f.]*. Im Gegensatz zu THURNEYSEN, Zs. f. vgl. Sprf. XXXV 1899 224, der *Ἴμβραμος* für die griechische Wiedergabe von †*mprāma* hält, scheint mir auch jetzt noch der griechische Ursprung des N.'s i. g. wahrscheinlicher.

[3]) *Ἡγεμὼν Χαρίτων* nennt ihn Korn. 16 62 Os. [Sch. *B* 104 L]; vgl. Plut. *aud. poet.* 13; MEHLIS I 64. Im Kult erscheinen die Charites neben H. besonders in Attika; vgl. Arstph. *Thesm.* 300; *εἰρ.* 455; Simon. *fr.* 150 (*AP* VI 144); *CIA* I 5 (Eleusis: *Ἑρμῇ Ἐναγωνίῳ, Χάρισιν αἶγα*); über H. Propylaios auf der Akropolis vgl. Paus. I 22_{8} u. o. *[25_{6} f.]*. Dass dort eine Gruppe dieser Gottheiten dargestellt war, ist nicht anzunehmen; s. BENNDORF, Arch. Ztg. XXVII 1869 58; sonst dagegen hat die bildende Kunst häufig Hermes zu den Charites gestellt; vgl. z. B. den Sockel des olympischen Zeus, Paus. V 11_{8}, das Rlf. in Thasos, Arch. Ztg. XXV 1867 T. CCXVII; Sen. *benef.* I 3_{7}; O. JAHN, Arch. Beitr. S. 63 T. IV_{2} (Rlf. des Mus. Capit.); Mus. Pio Clement. IV XIII (neben einem alten Mann, der zu Asklepios [um Manneskraft?] betet). Vieles andere bei O. JAHN, Entführ. d. Europa 38—40.

[4]) So ist auch der N. *Χαριδώτης* (Hom. *h* 18_{12}) oder *Χαριδότης* (Fest in Samos, bei dem gestohlen werden durfte, Plut. *qu. Gr.* 55; WELCKER, Götterl. II 461 fasst hier *χάρις* als den 'Segen', 'das Gestohlene'; vgl. u. *[1338_{3}]*), der sich zu *Χαρμόφρων [o. 854_{1}]* stellt, zu deuten; vgl. Terpon *[775_{1}]* und Eros *πολυτερπής*, Orph. *fr.* 71; 123_{11}; 139; BURESCH, Klar. 110_{4}. Später hat man freilich den Zusammenhang des Hermes mit den Charites auf die *χάρις* des *λόγος [1339_{2}]*, als dessen Verkörperung man Hermes fasste, bezogen. Das ist eine Umdeutung. Noch weniger darf die Paarung kosmisch verstanden, z. B. *χάρις* mit MEHLIS I 64 auf die Sonne bezogen werden.

[5]) Dass die Dichtung (schon Hom. *h* 2_{18}, der auch Hebe und Aphrodite nennt) Harmonia neben die Charites stellt, würde nicht viel besagen, und die Angabe, dass Harmonia die M. der Charites, Pasithea, Euphrosyne und Aglaia sei, beruht nur auf der wahrscheinlich falschen Lesung LINDENBROGS bei Lact. Stat. *Theb.* 2_{286}, wo, wie es scheint, Harmonias' T. Autonoe genannt war. Aber wichtig ist die Verknüpfung des libyschen Hügels der Charites (Hdt. 4_{175}) mit Harmonia Sie findet sich erst bei Nonn. 13_{341} ff., aber dieser folgt hier, vielleicht mittelbar, den besten Quellen; vgl. Kallim. *fr.* 266.

[6]) Nichts spricht dafür, dass diese Deutung sekundär sei und dass Harmonia etymologisch ursprünglich zu Hermes gehörte (CRUSIUS bei ROSCHER, ML I 1832 62); es wäre vielmehr befremdlich, dass die echte Form überall verschollen ist, während unabhängig mindestens an vier verschiedenen Stätten, in Theben, Samothrake, Libyen und Illyrien, von Harmonia erzählt wurde.

[7]) Als M. der Amazonen von Ares, Pherek. *FHG* I 75_{25}, der diese Harmonia eine Neis nennt; vgl. Ap. Rh. 2_{990} (*νύμφη*). — Die delphische Aphrodite *Ἅρμα* wurde als *Ἁρμονία* gedeutet *[86_{4}]*; ist dies, wie z. B. FARNELL, *Cults of Gr. stat.* II 620 meint, richtig, so hiess wahrscheinlich nach dieser Harma ursprünglich der Ort bei Tanagra, wo Amphiaraos versunken sein sollte *[72_{10}]*: wir sind hier mitten im Kultgebiet des altboiotischen Hermes-Kadmos. Der N. klang zufällig an den Hermesn. *Ἁρματεύς [535_{8}]* an und ist früh als 'Wagen' gedeutet worden.

[8]) Das ist in einer Theogonie, der schon Hsd. *Θ* 937 folgt, geschehen. Der Vater ist Ares: gewiss schwebte dem Dichter der Gedanke vor, dass aus der Vereinigung der entgegengesetzten Prinzipien die schöne Weltordnung hervorgeht. Vielleicht war Kadmos, ihr Gatte, hier ebenfalls kosmogonisch gefasst: *Κάσ(σ)μος* — so heisst Kadmos auf Vaseninschriften — kann hier in spielender Etymologie als *Κόσμος*, wovon es Neuere mit Unrecht ableiten, gestellt gewesen sein. Wahrscheinlich war Kadmos hier auch von Hermes nicht verschieden; die Differenzierung ist zwar bei Hsd. *Θ* 975 und wahrscheinlich in den thebanischen Epen durchgeführt, aber es ist erklärlich, dass die Heldensage hier eine ältere theogonische Ueberlieferung unterdrückte. Jedenfalls hat sich die Gleichheit von Kadmos und Hermes an andern Stellen lange behauptet.

der altboiotischen Kultur gepaart gewesen: das Gegenstück zu dieser Kultgenossenschaft ist es, wenn der — auch in dieser Verbindung oft ithyphallisch vorgestellte — Hermes neben Aphrodite gestellt wird[1]). Er heisst bisweilen ihr Geliebter[2]), in älterer Zeit aber scheint er öfters als ihr Sohn gegolten zu haben, wie der ihm wesensgleiche Himeros; Hephaistos, der gewöhnlich mit zu diesem Kultkomplex gehört, wurde dann vermutlich meist als Vater des Hermes bezeichnet[3]). — Obwohl übrigens nicht bezweifelt werden kann, dass diese Gottheiten die Schutzpatrone der Anstalten waren, wo man die geschwächte Manneskraft wiederherstellen zu können glaubte, so fehlt es doch nicht ganz an Spuren dafür, dass

[1]) Vgl. o. *[143₂; 196 f.]*. S. auch Korn. 24 S. 134 Os. Hermes steht auch sonst oft neben Aphrodite, z. B. in Athen (Harpokr. *s v* *Ψιθυριστής· Ἑρμῆς ἐτιμᾶτο Ἀθήνησι καὶ Ψίθυρος Ἀφροδίτη καὶ Ἔρως Ψίθυρος*), Kyllene (Paus. VI 26₅; s. o. *[143₂]*), Argos (Paus. II 19₆), Megalopolis (Paus. VIII 31₆), mehreren Städten Kariens *[o. 259₈ ff.]* und auf Lesbos *[298₁]*. Vgl. Plut. *coni. praec. prooem. οἱ παλαιοὶ τῇ Ἀφροδίτῃ τὸν Ἑρμῆν συγκαθίδρυσαν ὡς τῆς περὶ τὸν γάμον ἡδονῆς μάλιστα λόγου δεομένης*. — Wie Hermes führt Aphrodite den N. *Ἐναγώνιος* (*CIA* III 189); oft werden beide in der Litteratur (z. B. Hor. *c* I 30₈) und in der Kunst (Gerhard, Ges. Abh. II 67 ff. T. LIII) verbunden. — Bisweilen steht neben beiden Gottheiten Apollon *[297₁₅ ff.; 458₇ ff.; 964₇]*, häufiger Hephaistos *[1314]*; auch Atlas ist in diesem Kreis uralt *[458₁₀; 1314₁₀]*. Vgl. auch *Atlantius Mercurii et Veneris filius, qui Hermaphroditus vocatus est* (Hyg. *f.* 271); über Priapos als S. des Hermes und der Aphrodite(?) s. o. *[855₂]*.

[2]) Die Spuren dieser Version sind zwar stark zerstört, aber doch noch mit Sicherheit zu erkennen; vgl. u. *[1332₄]*. Mit Aphrodite zeugt nach dem Götterkatalog (Cic. *d n* III 23₅₉; Laur. Lyd. *mens.* 4₄₄ S. 78 Bk.; vgl. o. *[1071₁]*) Hermes (bei Ampel. 9₉ wird fälschlich Ares genannt) den Eros (als die Eltern der ersten Aphrodite gelten nach dem Götterkatalog Caelus und Dies, d. h. Uranos und Hemera; dieselben Eltern sollen den ersten Hermes erzeugt haben, Cic. *d n* III 22₅₆; Ampel. 9₅; Intp. Serv. *VA* 4₅₇₇; myth. Vat. II 41; Schol. Stat. *Th.* 4₄₈₂; natürlich sind beide Genealogien nicht unabhängig von einander entstanden). Später galt Hermaphroditos als Aphrodites und Hermes' S. (Diod. 4₆; Luk. *dial. deor.* 15₂; Lact. I 17; myth. Vat. III 9₂ [214₂₇ B.]; *AP* II 102; Ioh. Lyd. *m* 4₄₄ S. 79₇ B.); die Annahme, dass dies falsch aus dem N. erschlossen sei, der eigentlich eine Aphroditosherme bezeichne (s. o. *[259₁₁; vgl. 1093₄]* und über die *barbata Venus* o. *[904₂]* u. unt. *[1359₄]*), würde selbst dann nicht unbedenklich sein, wenn solche Aphroditoshermen aus älterer Zeit erhalten oder bezeugt wären. Sie finden sich jedoch erst spät, wogegen Hermaphroditos selbst in der Kunst weit älter ist, als P. Herrmann bei Roscher, ML I 2321 ff. glaubte, und bis in den Anfang des IV. Jh.'s verfolgt werden kann (S. Reinach, *Rev. arch.* III XXVIII 1898[1] 321—335). Mindestens ist anzunehmen, dass die jüngere Vorstellung vom Hermaphroditos sich an eine ältere anlehnt, in der Hermes und Aphrodite gepaart waren. — Von den Kunstdarstellungen des Hermaphroditos (Aufzählung bei Herrmann; vgl. Gerhard, Abh. II 69 ff. T. LIV; Helbig, Wgm. S. 303; Babelon, *Catal. cam.* 32₄₈ ff.; Furtwängler, Gemmen LVII ₂₂), die ihn teils stehend, teils wollüstig liegend, teils in Gruppen mit Wesen des dionysischen Kreises zeigen, ist die des Polykles (Plin. *n h* 34₈₀) nach Furtwängler, Ab. Ba AW LXVII 1897 584 (anders Robert, Herm. XIX 1894 308) durch eine Kopie im Berliner Museum bekannt.

[3]) S. o. *[1313 ff.]* u. unt. *[§ 304]*. Auf diesen Legendentypus weist der N. des Berges Kyllene, nach welchem Hermes Kyllenios heisst *[196₁₆]*. Dass der N. zum Hermeskult gehört, lässt sich daraus mit Wahrscheinlichkeit erschliessen, dass in der gln. Stadt, die weder Ausgangspunkt noch Filiale des Bergheiligtums gewesen zu sein scheint, ebenfalls Hermes verehrt wurde *[143₂]* und auch geboren sein sollte (Pomp. Mela II 3₉), was sonst nur ausnahmsweise (Philostr. *im.* 1₂₆: Olymp) von andern Lokalitäten als dem Kylleneberg erzählt wird. Wahrscheinlich ist Kyllana ursprünglich Bezeichnung der mit dem Hephaistos Kyllos gepaarten Aphrodite gewesen. Die Alten haben, wenn sie den Hermes Cyllenius nicht von einer Nymphe, die den Gott erzogen, oder von seiner Grossmutter (vgl. Serv. *VA* 4₂₅₂) oder direkt von dem Berge herleiteten (alle diese Deutungen bietet Fest. *epit. s v Cyllenius* 52₃; vgl. Scheffler, *Merc. puer.* 7), den N. Kyllenios mit *κυλλός* in Verbindung gebracht, teils indem sie ihn davon herleiteten *quod omnem rem sermo sine manibus conficiat* (Fest.), teils, indem sie den Hermes wie die Hermensäulen händelos sein liessen (Intp. Serv. *VA* 8₁₃₈; vgl. u. *[1340₂]*).

auch dieser Typus von Hermes-Kadmoslegenden zur Begründung von Mysterien verwendet wurde; wenigstens sind wesentliche Züge der auf die heilige Hochzeit bezüglichen Legenden sehr früh in diesen Typus übertragen worden. In Samothrake galt Harmonia als verschwunden[1]) und wurde gesucht; Aineias, den wir bereits früher als eine Hypostase des Aphroditesohnes Hermes erkannt haben[2]), heisst eigentlich der 'mit prunkenden Rossen Fahrende[3]): wahrscheinlich hat man einst von ihm erzählt, wie er — gleich Hermes — die geraubte Seele auf dem mit weissen Rossen bespannten Wagen zurückbrachte. Vielleicht stammt aus einer Mysterienlegende auch das Märchen von Aphrodites Sandale, die ein Adler dem Hermes zuwarf[4]); die Sandale scheint in manchen Mysterien-

---

[1]) S. o. *[229_1; 970_8]*. Ueber die Hochzeit des Kadmos und der Harmonia s. o. *[1082_4]*.

[2]) S. o. *[196; 307; 657_6]*. Die Stadt Ainos verehrt Aphrodite *[211_8 f.; 1348_1]* und Hermes, der daher oft auf den Mzz. (Rev.: eine Ziege) dargestellt wird, *Gr. coins Brit. Mus.* S. 77 ff.; Head *h n* 213 (Abb.). Wahrscheinlich aus der Ueberlieferung dieses Hermeskultes stammt der Ainier Imbrasos, Peiroos' V., Δ 520.

[3]) Vgl. die in der vorigen Anm. zitierten Stellen. Es hängt wahrscheinlich mit dieser ursprünglichen Bedeutung des N.'s Aineias zusammen, dass bei den koischen Nebriden, auf welche Ueberlieferungen eines Kultes dieses Typus übergegangen waren, sich nebeneinander die N. Hippokrates und Aineios finden, StB. Κῶς 403_{10}.

[4]) Schon im Altertum gab es verschiedene Varianten dieses Märchens; Rhodopis heisst das Mädchen bei Ail. *v h* 13_{33}, der sie mit der bekannten Hetäre identifiziert; bei Hyg. *p a* 2_{16} werden zwei Versionen, die beide Aphrodite nennen, unterschieden; nach der einen, die Bernhardy auch in Eratosthenes' *Hermes* (*fr.* 9 Hiller) erwähnt glaubte, heisst der glückliche Gewinner der Sandale Hermes, in der andern nach der Ueberlieferung Anaplades, was Bursian in Anubis verwandeln wollte. Obwohl auch Hyg. wenigstens den letzten Teil der Geschichte nach Aegypten verlegt, wo Orph. *h* 55_{19} auch ein Bad Aphrodites kennt, und obwohl nach Io. Lyd. *mens.* 4_{44} S. 79_3 B. der mit Aphrodite gepaarte Hermes ein S. des Neilos war, ist die zu Grunde liegende Geschichte wahrscheinlich rein griechisch; das angeblich ägyptische Amythaonia lag in 'Elis' (StB. Ἀμυθ. 87_{14}) oder vielmehr bei Pylos, wo Amythaon gewohnt haben soll, Apd. 1_{96}. Eben hier *[152_1]* spielt die Geschichte vom Rinderraub, in der Hermes sich aus Myrtenzweigen Sandalen anfertigt (Hom. *h* 3_{79} ff.): der Ritus, den das erklären soll, ist zwar nicht identisch mit dem, aus dem Aphrodites Sandale stammt, hängt aber doch wahrscheinlich mit ihm zusammen. Weiter gehört in diesen Kreis die Vorstellung von der Sandale des Perseus (Hdt. 2_{91}; vgl. Artemid. 4_{63}), die die Griechen ebenfalls nach Aegypten übertragen haben. Mit Perseus berührt sich in manchen Beziehungen Iason (Mayer, XL. Phil.verslg. Görlitz 1889 344): also ist auch der Zug von dessen verlorener Sandale *[566_{13}; 912_7]* auf dasselbe Ritual zu beziehen. Wie Iason konnte übrigens auch Hermes als *μονοκρηπίς* gedacht werden (Artemid. 4_{63}). Alle diese Parallelen, denen vielleicht als eine allerdings fernerstehende Ueberlieferung die Aigeussage *[585]* anzureihen ist, erklären jedoch den Ritus mit der Sandale, die ja mannichfache symbolische Bedeutung besitzt (Mercklin, Aphr.-Nemes. Dorp. 1854 S. 5 ff.; vgl. über den Totenschuh Grimm, DM II^2 795) und mehreren Orten (z. B. Sandalion, Ins. bei Lesbos, Plin. *n h* 5_{140}; ionische Insel, ebd. $_{135}$; Bergfestung in Pisidien, Str. XII 6_4 569 [StB. *s v* 554_{12}]; Ort in Sparta, nach Ptolem. Heph. bei Phot. *bibl.* $149b_4$ in Westerm., *Myth. Gr.* 189_{19} in Erinnerung an Helenas verlorene Sandale genannt [?]; Sandaliotis, N. von Sardinien [Tim. *FHG* I 198_{27} = Plin. *n h* 3_{85}], das auch Ichnussa heisst, Paus. X 17_2; Myrsil. *FHG* IV 146_{14}; Sil. Ital. 12_{358}; *Βλαύτη* in Athen, wo nach Poll. 7_{87} ein ἥρως ἐπὶ Βλαύτῃ verehrt gewesen zu sein scheint) den N. gegeben hat, nicht vollständig. Jedenfalls hat das Mysterienritual, das dem Märchen von Hermes und Aphrodite zu Grunde liegt, einst eine weit grössere Bedeutung gehabt, als die dürftigen Spuren in der Ueberlieferung zunächst erwarten lassen: dass der Aphrodite öfters Sandalen geweiht (*AP* VI 206 f.; 210), sie (Bernoulli, Aphr. 329—338; Mercklin, Aphr.-Nemesis m. d. Sandale, Dorp. 1854; Müller-Wieseler, D. a. K. II^3 xxvi 283 [Brz.-stat. aus Pompeji]; Smith *and* Porcher, Kyr. S. 96 T. $_{71}$) und auch Hermes (H. Lambeck, *De Merc. statua comm. arch.*, Thor. 1861; Furtwängler, Denkschr. BaAW 1897 LXVII [Abh. XX] 575; vgl. u. *[1343_1]*) gern die Sandale bindend oder lösend dargestellt werden, dass Aphrodite mit der Sandale öfters den Eros züchtigt (S. Reinach, *Rev. arch.* IV$_1$ 1903^1 205—211), könnte in letzter

legenden das Erkennungszeichen gewesen zu sein. Es ist schwerlich ein Zufall, dass in dem Aschenputtelmärchen[1]), das sicher Züge aus Mysterienlegenden enthält, die Erkennung durch den Schuh herbeigeführt wird.

Da die Dämonen, die Sturm und Dürre erregen, als unterweltliche Wesen galten, so[2]) konnte Hermes, der Besieger des Ungeheuers im Hades, auch als Überwinder der bösen Wettergeister betrachtet werden. Auch in dieser Funktion entspricht er dem phoinikischen oder wenigstens dem altgriechischen Kadmos. Denn obwohl die beiden Fassungen von der Besiegung des Typhon durch Hermes oder Kadmos[3]) wohl erst in alexandrinischer Zeit entstanden sind, so setzen sie doch eine weit ältere, sehr wahrscheinlich sogar bis in die vorgriechische Zeit Kleinasiens hinaufreichende Legende voraus; ja, sie haben deren wichtigste Züge im ganzen so treu erhalten, dass über deren Bedeutung ein Zweifel nicht möglich ist. Typhon ist hier, wie gewöhnlich in diesem Grenzgebiet der phoinikischen und griechischen Kultur, Gott des verderblichen Windes, ursprünglich vielleicht des Glutwindes[4]). In einer Höhle haust er, weil Grotten als Stätte der Wind- und Wettergeister galten[5]); in der korykischen Höhle wird der Mythos lokalisiert, weil zum Windzauber ein Sack, *κώρυκος*, gehörte[6]). Um den Gebrauch der Syrinx und der Zither im Windzauber zu erklären, dichtete man, dass Kadmos mit jener den Typhon bezaubert[7]) und aus seinen Sehnen sich Saiten für die Zither bereitet[8]). Auch eine Sichel muss in diesem Ritual wichtig gewesen sein[9]). Alle diese Werkzeuge benutzt oder führt als Attribute auch der griechische Hermes, der als Syrinxbläser[10]) und als Erfinder der Lyra oder Zither[11])

Linie durch den verschollenen Ritus beeinflusst sein. — Der Adler, der in allen Versionen Aphrodites Schuh entführt, ist vielleicht ursprünglich Hermes selbst gewesen, den Zeus nach einer Version der Ledasage (Myth. Vat. I 78) in den Adler verwandelt.

[1]) Die Parallelen sammeln Grimm, KHM III 21 u. Koehler, Kl. Schr. I 274. Aschenputtels Tauben hat schon Usener, Rh. M. XXIII 1868 362 mit Aphrodites Tauben verglichen.

[2]) Bei der Wandelbarkeit der mythischen Vorstellungen blieb es unmöglich aus, dass auch auf anderen Punkten sich die Vorstellungen von den Windgöttern mit den bisher erörterten berührten. Es lag nahe und ist thatsächlich vorgekommen (Θ 549 u. ö.), dass man die Winde als Ueberbringer des Opferduftes an die Götter betrachtete; das konnte leicht mit der Vorstellung von dem Götterboten oder von dem göttlichen Opferer kombiniert werden. Aber es steht nicht fest, dass das geschehen ist.

[3]) S. o. *[251_{3}; 328_{1} f.; 1306_{6}]*.

[4]) S. o. *[434_{3}; 845 f.]*.

[5]) Vgl. auch Hermes *Σπηλαίτης*, der nach Paus. X 32_{5} mit Herakles und Apollon auf dem Parnassos verehrt wurde.

[6]) S. o. *[835_{7}; 1199 f.]*. Mit einem Schlauch sind nach Panofka, Monatsber. BAW 1851 130 Kalais und Zetes auf der Ficoronischen Cista dargestellt.

[7]) Nonn. *D* 1_{418} ff.

[8]) Plut. *Is.* 55.

[9]) Vgl. auch o. *[251_{4}]*.

[10]) Hom. *h* 3_{511}; Euphor. bei Athen. IV 82 184a dichtet, Hermes habe die *μονοκάλαμος σῦριγξ* erfunden; vgl. Apd. 3_{115}. Auch die bildende Kunst hat Hermes bisweilen mit der Syrinx, die freilich für den Hirtengott sehr passend ist, dargestellt. Vgl. im allgemeinen Roscher, Herm. 52 f.

[11]) Erat. *fr.* 15 S. 38 Hiller; Bion 5_{8}; Korn. 16 S. 74; Diod. 5_{75}; Paus. II 19_{7}; V 14_{8}; Hor. *c* I 10_{6}; III 11_{3}; Sch. *Ο* 256 ABD; Ampel. 9_{5}; anderes o. *[197_{1}]* und besonders bei Roscher, ML III 1114 ff. *Χελυκλόνος* (?) nennt den Hermaon Orph. *A* 382. Nach Hom. *h* 3_{429} besingt der Gott zuerst die Musenmutter Mnemosyne; nach Paus. IX 5_{8} hat er Amphion das Leierspiel gelehrt. Mit Apollon soll Hermes im Leierspiel gestritten haben, so stellen rf. Vbb., z. B. *Él. cér.* III xc beide dar, und so hatte Lysippos sie gebildet, Paus. IX 30_{1} (Gruppe auf dem Helikon); vgl. Jamot, *Bull. corr. hell.* XV 1891 381—401; Overbeck, Km. III 419 f. — Hermes galt auch als Linos' V. von Urania *[963_{3}]*. — Zur Lyra nimmt der Gott eine Schildkröte (Hom. *h* 3_{48}; Sch. Pind. *hyp. Pyth.* S. 297 B. u. aa.): daran knüpft die Sage, dass Hermes

gilt, der ferner Korykiotes[1]) heisst und mit dem Beutel dargestellt wird[2]), der endlich mit dem Sichelschwert dem Argos, nachdem er ihn in Schlaf geflötet, die Augen ausgegraben haben sollte[3]). Letzterer Zug ist zwar erst spät bezeugt, scheint aber doch alt; wahrscheinlich ist sogar der Argosmythos in dieser Form, die an der Sage von der Blendung des schlafenden Kyklopen eine auffallende Entsprechung hat, aus der Legende für einen Wetterzauber hervorgegangen. Jedenfalls ist Hermes früh auch ein Gott des guten Wetters gewesen[4]): als Gemahl der Herse oder Aglauros[5]) ist er der freundliche Hauch, der die Wirkungen des Glutwindes mildert[6]) und heiteren Himmel nach Sturmesgraus sendet. Auch als Regenspender hat man ihn verehrt[7]). Dass Hermes am vierten Monatstag geboren sein sollte[8]), hängt wahrscheinlich mit dem alten Aberglauben zusammen, dass

---

die Chelone, weil sie nicht zu Zeus' und Heras Hochzeit kommen wollte, in eine Schildkröte verwandelte, Intp. Serv. *VA* 1_{505}; myth. Vat. I 101; II 67. Wie dem Hermes, so ist die Schildkröte auch seiner Paredros Aphrodite heilig gewesen *[151_3; 197_2; 1349_8 f.]*: wahrscheinlich war die Bedeutung des Symbols ursprünglich eine andere, aber diese können wir nicht feststellen. Bei Hom. *h* 3_{37} freut sich Hermes über die Schildkröte, weil sie lebend ein Schutzmittel gegen Zauber *ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἔχμα* sei. Auch zur Weissagung hat die Schildkröte gedient, wie Marshall, *Proc. soc. bibl. arch.* XIV 1891/2 10 ff. an vielen Beispielen erläutert; Scheffler, *Merc. puer.* 51 folgert aus Ail. *n a* 5_{52}, dass die Schildkröte dem Thot als dem Begründer der Nilschwelle heilig gewesen sei.

¹) Orph. *h* 28_8; vgl. o. *[750_5]*.

²) Die Kunst hat jedoch die ursprüngliche Bedeutung des Beutels ganz vergessen. Gewöhnlich ist es ein Geldbeutel, den der Gott des Handelsgewinnes trägt, doch fehlt es nicht ganz an andern Deutungen. Auf einem Neapler Skphg. übergibt bei der Beseelung des von Prometheus gebildeten Menschen Hera dem Hermes einen Beutel, nach dem auch Hades die Hand ausstreckt (Conze, *Ps. im.* 27 f.).

³) Myth. Vat. III 9_3 *[1325_2]*. Andere lassen ihn mit der Harpe den Argos töten, vgl. Ov. *M* 1_{717}; Val. Fl. 4_{390} und die Glaspaste bei Panofka, Abh. BAW 1837 III 1; Müller-Wieseler XXX 336. Andere Kww. ebd. S. 253 f.

⁴) Vielleicht knüpft an diese Funktion das wahrscheinlich alte Bild an, das Hermes' Flug dem einer Möve (ε 51; vgl. *VA* 4_{255}; über freundliche Winddämonen in Mövengestalt s. o. *[843 f.]*) vergleicht. Tümpel bei Roscher, ML II 1276 erinnert passend an Sokos, Kombes Gemahl *[58_6]*.

⁵) S. o. *[S. 26_7 f.]*. Hermes und Herse, Gruppe der farnes. Sammlung (?) Müller-Wieseler XXX 335. Vgl. *Él. cér.* III XCIII (rf.); XCIV (rf.).

⁶) In diesem Sinn deutet ihn ein Teil der späteren Allegoriker, Tz. *all. Hom.* Υ 144 *ὁ Ἑρμῆς κίνησις πνευμάτων κεκραμένων.*

⁷) Auf einen Regenzauber deutet seine Geburt durch Maia *[825_3]* in der Höhle. Es gab zwar daneben noch andere Genealogien, nämlich 1) von Uranos und Hemera; 2) von Dionysos (Ischys) und Persephone (Koronis); 3) von Neilos; 4) von Kyllenios oder von Zeus und Kyllene (alle diese Herleitungen sind für den Götterkatalog zu erschliessen aus den verworrenen Angaben bei Cic. *d n* III 22_{56}; Ampel. 9_5; Intp. Serv. *VA* 1_{297}; 4_{577}; myth. Vat. II 41; Sch. Stat. *Th.* 4_{482}); 5) von Dionysos und Aphrodite (= Ariadne? vgl. Orph. *h* 55_7), Orph. *h* 57_3; 6) S. der Mneme (hymn. Lond. XLVI 429 [11]). Auch werden statt Maias als Amme des Gottes Helike und Kyllene *[744 zu 743_{11}]* und besonders Hera (Eratosth. *fr.* 2 Hill.; vgl. *fr.* 16; Hiller S. 50; [Eratosth.] *Katast.* 44; Hyg. *p a* 2_{42}; Mart. Cap. 1_{34}; myth. Vat. III 9_2), deren verspritzte Milch die Milchstrasse gebildet haben soll (Scheffler, *Merc. puer.* 10 ff.; vgl. die o. *[452_1; 1123_2]* erwähnte Heraklessage), genannt. Ein Teil dieser Angaben ist jung und teils ganz frei, teils in der Absicht erfunden, den Gott euemeristisch als Menschen der Vorzeit hinzustellen; die meisten freilich sprechen theogonische und mystische Gedanken des VII. und VI. Jh.'s aus. Aber auch diese enthalten wahrscheinlich keine alte Ueberlieferung; die Abstammung von Maia (ξ 435; Hom. *h* 3_1; 18_{10}; Hsd. Θ 938 ff.; sf. Vb. *Él. cér.* III LXXXV u. s. w.) ist wie die älteste so die allein durch den Kultus gegebene. — Auf Legenden zu einem Ritual, durch das man Regen herbeizaubern zu können wähnte, scheinen ferner die Sagen von Hermes' Buhlereien mit den Nymphen (*[828]*; vgl. Kaibel *ep.* 813_1) zurückzugehen. Endlich ist es zwar vielleicht ein barbarischer Götze, mit dessen Hilfe Arnuphis im Markomannenkrieg (Dion Kass. 71_8) Regen herbeizaubert, aber dann ward er dem Hermes deshalb gleichgesetzt, weil man auch diesen in solchen Zauber anzurufen pflegte. — Vgl. über Hermes als Regengott Gerhard, Abh. II 509 f.

⁸) S. o. *[939_5]*. Demnach wird dem

an diesem ein Witterungsumschlag eintrete[1]). Auch die Flügelschuhe[2]) und der Flügelhut[3]) sind Hermes ursprünglich wohl als Wettergott zugekommen: auch Perseus, der ebenso wie Hermes Lederbeutel und Sichelschwert führt und der mit Hermes auch den Namen Eurymedon gemeinsam hat[4]), fliegt mit Flügelschuhen durch die Luft, und es kann nicht bezweifelt werden, dass der Mythos von der Besiegung der Medusa bisweilen als Legende für einen Sturmzauber gedient hat. — Die bisher besprochenen Vorstellungen führten dazu, dem Gott vier Funktionen, die des Seelenführers, des Erregers des Fortpflanzungstriebes, des Opferdieners und des Wettermachers zuzuschreiben. An jedes dieser vier Hauptämter schlossen sich dann weitere Pflichten, deren Erfüllung ihm obliegen sollte. Aus der meteorologischen Funktion entwickelte sich hier und da die Vorstellung, dass Hermes die Fruchtbarkeit des Bodens hervorrufe[5]). Weit häufiger ist aber Hermes Mehrer und Schützer der Viehzucht[6]) gewesen, und diese Erweiterung seines ursprünglichen Machtgebietes geht

---

Hermes am vierten Tag geopfert (z. B. Sch. Arstph. *πλ.* 1126). Auch die oft hervorgehobene vierseitige Gestalt der Hermen (Ἑ. *τετράγωνος* z. B. *Pap. Brit. Mus.* XLVI 415 = 2 des mag. Hymn.; von Kornut. 16 S. 68 Os. [Schol. *B* 104 L; vgl. Suid. Ἑρμῆν] wird die Epiklesis auf die Sicherheit des vernunftgemässen Denkens bezogen), von der die Vierköpfigkeit des Hermes (z. B. der Statue des Telesarchides im Kerameikos, Rhet. Lex. bei Eust. *Ω* 336 1353_8; Hsch. *τρικέφαλος Ἑρμῆς* *[1322_8]*; vgl. Usener, Rh. M. LVIII 1903 340) schwerlich getrennt werden darf, ist mit der dem Hermes heiligen Tetras in Verbindung gebracht worden.

[1]) Arat. 781; 792; 806; Varro bei Plin. *n h* 18_{348}; *VG* 1_{432}. Anderes bei Roscher, Herm. d. Windg. 101.

[2]) Auf archaischen Kww. erscheint vorn an Hermes' Schuhen ein eigentümliches Stück, in dem man einen Flügel hat erkennen wollen. Ist dies auch sehr unwahrscheinlich, so scheinen sich doch schon im VI. Jh. wirkliche Flügel daraus entwickelt zu haben, wobei Stellen wie *Ω* 340; *ε* 44 als Vorbild gedient haben mögen. Selten, aber nach S. Reinach, *Mon. Mém. mus.* Piot II 1895 63—68 nicht unerhört sind in der archaischen Kunst Flügel an den Füssen selbst. Die Dichter nennen Hermes *πτηνοπέδιλος* (Orph. *h* 28_4; mag. Hymn. Pap. Br. M. XLVI 416) *πτερόπους* (*Anth. Plan.* IV 234_4) oder auch kurzweg *πτανός* (*AP* XI 176_1), *πτερόεις* (Nonn. 9_{52}; 10_{337}) u. s. w. Die stoische Mythendeutung hat die Beflügelung auf die *ἔπεα πτερόεντα* bezogen (Korn. 16 S. 65 f.; Sch. *B* 104 L). — Dass man sich gerade die Sandale beflügelt dachte, kann mitbestimmt sein durch ihre Bedeutung im alten Hermeskult *[1332_4]*; doch findet sich auch sonst die Vorstellung, dass Zauberschuhe überall hintragen, wie Hermes' Sandalen (*Ω* 341 ff. = *ε* 45 ff.), Sartori, Zs. für Volkspsych. IV 1894 283.

[3]) In der archaischen Kunst ist er nicht häufig, Reinach, *Mon. mém. mus.* Piot II 1895 63—68. — Bisweilen erhält Hermes grosse Schulter- (*Él. cér.* III 75; Micali, *Storia* lxxxv$_3$) oder Kopfflügel (Wace, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 348).

[4]) Ap. Rh. 4_{1512}. Vgl. über Hermes = Perseus o. *[185 f.; 867]*.

[5]) Um einen Weingarten fruchtbar zu erhalten, wird ein Hermesbild aufgestellt, Inschr. aus dem Gebiet von Mytilene, Kaibel *ep.* 812; *IGI* II 476. Hsch. nennt einen Hermes *Φλυήσιος* (*s v*; vgl. Hippon. *fr.* 32), nach dem auch ein Monat hiess, *Αὐξίδημος* (*s v* [*ἀ*]*π*[*ὸ*] *τῆς* [*ἀ*]*δρύ*[*ν*]*σεως*?) und *Ἔννιος* (*s v ἐν Χίῳ ὁ Ἑρμῆς*, nach O. Crusius, Rh. M. XLII 1891 61 = *ἐν νειῷ*, wonach auch die sicilische St. Enna, die Hermes auf ihre Mzz. setzt, *Greek coins of Brit. Mus. Sic.* 59_3, und der Dichter Ennius heissen sollen).

[6]) Hsd. *Θ* 445 f. (mit Hekate); Paus. II 3_4; ein eherner Bock wird dem *Ἑρμᾷ τυρευτῆρι καὶ εὔγλαγι* geweiht (Leon. *AP* IX 744_2). Auf die Viehzucht, nicht auf die Bewahrung der Gesetze (Nik. bei Studemund, *Anecd.* I 279; 283) bezieht sich der Beinamen Nomios (Arstph. *Θεσμ.* 977 m. Sch.). Ueber H. Epimelios s. o. *[76_{11}]*. Rf. Vbb. (z. B. *Él. cér.* III lxxxiii) zeigen Hermes eine Schafherde vor sich hertreibend. Als Herdengott liebt Hermes den Hirten Phorbas (*Ξ* 490), der Hirt Daphnis gilt als sein S. oder Liebling *[964_8 f.]*; der Nephele (Apd. 1_{82}) und dem Pelops *[659_4]* schenkt er einen goldenen Widder. Endlich weisen auf Hermes als Hüter der Schafe der Stammbaum des Eudoros, den Hermes mit Phylas' T. Polymele gezeugt haben sollte, *Π* 180, und die samothrakische Ueberlieferung von Rhene, die von H. den Saos geboren habe, Diod. 5_{48}. Mit wegen dieser Beziehung zu dem Vieh

wahrscheinlich zugleich von einer andern Seite, von seiner Thätigkeit als göttlicher Opferdiener, aus. Dieser hatte über die Opfertiere und die mit ihnen vorzunehmenden Manipulationen zu wachen: wenn in Tanagra Hermes durch das Herumtragen eines Widders der Pest gewehrt haben soll[1]), so ist er sehr wahrscheinlich das Prototyp der irdischen Opferer. Gerade als Widderträger begegnet Hermes oft in der Kunst[2]), und dies scheint[3]) der Ausgangspunkt der späteren Sitte, ihm dieses Tier als Attribut zu geben[4]). Daraus konnte sich dann leicht die Vorstellung entwickeln, dass der Gott Schützer der Schafherden und dann der Herden überhaupt sei. — Am wichtigsten ist von den vier Urfunktionen des Hermes wie überhaupt so auch hinsichtlich der aus ihr abgeleiteten Funktionen die erste: die des Seelenführers. Die Herausführung der Psyche aus dem Hades wurde nicht immer als Erlösung gefasst; die für diese geschaffenen Legenden konnten auch angewendet werden, um die Nekromantie zu erklären. So ist Hermes zunächst Totenbeschwörer, dann Seher überhaupt geworden[5]); und da die Totenorakel besonders da eingeholt wurden, wo es sich um die Heilung von schweren Leiden handelte, wurde er, was freilich auch an andere Seiten seines ursprünglichen Wesens sich anlehnen konnte und

ist Hermes auch V. des andern arkadischen Hirtengottes, des Pan (s. u. *[1392]*; Phaunos [Faunus] nennt Derkyll. *FHG* IV 387_6 an einer nur bei Plut. *par. min.* 38 überlieferten Stelle) geworden. — Nicht hierher zu beziehen ist die Brimosage *[1322_1]*.

[1]) Vgl. Paus. IX 22_2 *[72_1; 197_7]*.

[2]) Z. B. im karnasischen Hain, Paus. IV 33_4. Das Werk des Onatas und Kalliteles, von den Pheneaten in Olympia geweiht (Paus. V 27_8), stellte den Gott dar, wie er den Widder unter der Achsel trug; von diesem Typus sind mehrere Exemplare erhalten; vgl. Conze, *Ann. d. i.* XXX 1858 347 ff. *Tav. O* (Tct. aus Tanagra); W. Vischer, *Mem. d. i.* II 1865 405 ff. (Brz.statuette aus Sikyon); Arch. Anz. 1895 221 (Tct. in Dresden); Pottier, *Mon. mém. mus.* Piot II 1895 165 T. xx (schöne boiot. Tct. im Louvre); vgl. auch Veyries *[s. u.]* S. 11_{30}; 18. Noch häufiger ist ein zweiter Typus, in dem Kalamis den *χριοφόρος* dargestellt hatte: *ἐποίησεν ἄγαλμα Ἑρμοῦ φέροντα χριὸν ἐπὶ τῶν ὤμων*, Paus. IX 22_1; vgl. Overbeck, Plast. I[4] 278 und o. *[72_1]*; Abbildungen auf Brz.mzz. von Tanagra (Müller-Wieseler II xxix 324 a). Gewöhnlich glaubt man, dass die Statue von Wiltonhouse das Werk des Kalamis wiedergebe; vgl. aber v. Duhn, *Ann. d. i.* LI 1879 144_1. — Hermes *χριοφόρος* erscheint auch auf Mzz. (z. B. Aigina, Head *h n* 334), Vbb. (z. B. auf der Berliner Sosiasschale 2278 = Ant. Denkm. I ix; auf Vbb. des streng schönen Stils bisweilen noch bärtig, z B. *Él. cér.* III lxxxvii) und auf Deckeln von Cisten, v. Duhn a. a. O. 143 ff. Vgl. über den *Ἐπιμήλιος* u. *[76_{11}]* und im allgemeinen Furtwängler, Samml. Sabur. II zu cxlvi u. bes. M. A. Veyries, *Les figures criophores dans l'art grec, l'art gréco-romain et l'art Chrétien*, Par. 1884.

[3]) Doch gab es auch einen Typus des den Widder opfernden Hermes. So hatte Naukydes den Gott gebildet, Plin. *n h* 34_{80}.

[4]) Bisweilen sitzt er auf dem ruhenden Widder (z. B. Marmorstatue bei Müller-Wieseler xxix 323; vgl. Stephani, *Compte rendu* 1869 93); oder der Widder dient ihm als Reittier (Artemid. 2_{12} S. 100_{17} H.; sf. Vb., Archäol. Ztg. XXVI 1868 T. ix; vgl. Gargallo Grimaldi, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 121; *mon. d. i.* VI/VI lxvii; weil neben Hermes Dionysos erscheint, dachte Grim. an eine Darstellung der Anthesterienlegende, schwerlich m. R.) oder er steht neben dem Widder (Mz. von Akmoneia, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 194), oft fasst er das Tier am Horn (Legrand, *Bull. corr. hell.* XVI 1892 165—174 T. xvii; Reinach, *Rev. arch.* III xix 1892 40; Müller-Wieseler II xviii 197 [Puteal]; xxix 320 [Kandelaberrlf.]; *Él. cér.* III lxxxviii [rf.]) oder er betrachtet einen Widderkopf, den er in der Hand hält (Müller-Wieseler xxix 321 S. 246).

[5]) Hermes *μάντις*, Korn. 16 S. 67 Os.; Orakel des Herm. auf dem Markte in Pharai (man sagt mit zugehaltenen Ohren der Statue die Frage ins Ohr, geht weg, öffnet die Ohren, die erste Stimme, die man hört, gilt als Antwort des Gottes), Paus. VII 22_3; *ἡμερινοὺς χρησμοὺς καὶ νυκτερινοὺς ἐπιπέμπων* heisst der Gott in dem Zauberpap. *Br. M.* XLVI [9] 425; vgl. [14] 433. Nach Sch. *O* 256 BL schenkte Apollon, über den Rinderraub lächelnd, dem Hermes *τὴν μαντικὴν* (*καὶ* schiebt Scheffler, *Merc. puer.* 48 ein)

wahrscheinlich wirklich anlehnte[1]), auch als Heilgott gefasst[2]). In der späteren Magie, in der die Beschwörung der Toten ganz überwiegt, ist Hermes der Zaubergott schlechthin[3]): auch das scheint in alte Zeit hinaufzureichen. Da die Traumorakel als Nekyomanteia betrachtet wurden, machte man Hermes auch zum Spender des Schlafes und der Träume[4]). Ferner wurde der Geleiter der Seelen als Hegemonios[5]) schlechthin, als Geleiter auf irdischen Wegen[6]) betrachtet.

Grössere Veränderungen erlitt die Gestalt des Hermes als die Kunst aus den Dämonen des alten Glaubens Ideale schuf. Die Zauberei trat zurück; die ritterliche Gesellschaft, für die die Heldensage anfangs geschaffen wurde, wollte wenigstens öffentlich nichts von der Herausführung aus dem Hades,

---

ῥάβδον, nach Apd. 3_{115} Zeus *τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικήν*.

[1]) So wurde dem *κριοφόρος* die Heilung einer Pest zugeschrieben, Paus. IX 22_{1}. Sagen, dass Hermes mit seiner Sohle Quellen aus dem Boden gestampft habe (*paraphr.*, Tz. *Lyk.* 835; Maass, *Suppl.* XXXVIII; vgl. *Κάδμου πούς*, vielleicht keine Schwindelei des [Plut.] *fluv* 2_{1}), konnten leicht auf die Entstehung von Heilquellen bezogen werden.

[2]) *ἴασαι τὰ βροτῶν ἀλγήματα σαῖς θεραπείαις* heisst es im mag. Hymnos *pap. Br. Mus.* XLVI $_{10}$ [$_{437}$], Denkschr. WAW 1893 13; vgl. den Lond. Papyr. CXXII $_{28}$ ebd. 56. Hermes *Ἀλεξίκακος*, Arstph. *εἰρ.* 422; über *Σάϊος*, *Σάων*, *Σῶκος* (Studemund, *Anecd.* I 268; 279; 283; *σαί-οικος* deutet Korn. 16 S. 64 Os. den letztgenannten N., den viele Orientalisten, zuletzt Berger, *Mél.* Graux II 613 ff., zu phoinik. Sakon gestellt haben) s. o. *[228_{9} ff.; 898_{4}]*. Mit Hygieia war Herm. gepaart (Korn. a. a. O.); die Epiklesis *Πολύγιος* (Troizen, Paus. II 31_{10}; Legrand, *Bull. corr. hell.* XVI 1892 166), deren Ableitung von *πολύ-γυιος* auch Wide, *Sacr. Troez.* 41 nicht m. R. als den Wortbildungsgesetzen widerstreitend bezeichnet, wird von Neueren als *πολ-ύγιος* gedeutet; so übersetzt z. B. Maass, *Suppl.* $XIII_{1}$ *sanitate pollens.* — Dass Hermes oft Götterkinder (Roscher, Herm. d. Windg. 23), z. B. die Dioskuren (nach Pellana, Alkm. *fr.* 14), den Herakles (sf. Vb., Kluegmann, Arch. Ztg. XXXIV 1876 199 f. T. XVII), den Aristaios (zu den Horen, Pind. *P* 9_{59}), den Asklepios (vom Scheiterhaufen, Paus. II 26_{6}), den Ion (Eur. *Ion* 1606), den Dionysos *[§ 304]*, den Arkas (Mz. von Pheneos, Head *h n* 378) nach ihrer Geburt rettet oder wegträgt und in Metapont *Παιδοκόρης* (Hsch.) hiess, hat mit Hermes' Fürsorge für die Entbindung (Nonn. *D* 41_{181}; Maass a. a. O.) nichts zu thun.

[3]) Vgl. z. B. den Londoner Zauberpap. CXXII $_{2}$ *ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰ(ς) κοιλίας τῶν γυναι[κῶ]ν* u. s. w. (Denkschr. WAW 1893 55); ebd. $_{14}$ heisst er mit Rücksicht auf die magischen Geheimnisse *εἰδὼς τὰ κρύφιμα*.

[4]) S. o. *[932_{4}]* u. Kaibel *ep.* 816. Daher konnte ein durch Inkubationen weissagender Erdgeist wie Trophonios dem Hermes, dem S. des Valens (Ischys) und der Koronis, gleichgestellt werden: Cic. *d n* III 22_{56} *[78_{14}]* nach dem Götterkatalog. Auch die Opferknaben *Ἑρμαῖ* von Lebadeia erinnern an Hermes. — Hermes, den Hypnos entsendend, in der bildenden Kunst, G. Krüger, Philol. Jbb. LXXXVII 1863 289—301.

[5]) *CIA* II 741 A a (Dittenberger, *Syll.* II² $620)_{20; 31}$; 1207 (Dittenberger II $497)_{6}$; III 197; Arstph. *πλοῦτ.* 1159; Korn. 16 S. 70 Os. (Sch. *B* 104 L). Vgl. Panofka, Abh. BAW 1856 244 f.; Mehlis I 24; Roscher, Herm. 88_{335}; üb. Herm. *ἡγεμὼν τῶν Χαρίτων*, s. o. *[1330_{2}]*. Zu H. *Ἀγήτωρ* (Megalopolis, Paus. VIII 31_{7}) vergleicht Welcker, AD II 18 Hsch. *s v ἀγητής* u. *ἀγός*. Herm. *πομπαῖος*, Aisch. *Eum.* 90 f. (mit Rücksicht auf den *ἱκέτης*, Panofka, Abh. BAW 1853 261 ff.; aber das ist wahrscheinlich nachträgliche Spezialisierung); Eur. *Med.* 754. Vgl. o. *[1321_{1}]*. Als Hermes fasst O. Kern den *καθηγητὴρ κελεύθου* einer rhodischen Inschrift, *IGI* I 44.

[6]) Hermes *Ὅδιος*, Hsch.; Phot. *s v.*; *Ἐνόδιος* (Theokr. 25_{4}; *AP* VI 299_{1}; X 12_{8}; nach Hsch. *s v παρ' ὅ [ἐν ὁδοῖς ἱδρύθη]*) nach Korn. 16 S. 70 Os. (Sch. *B* 104 L), weil die Vernunft auf den rechten Weg leitet. Im Mythos geleitet Hermes u. aa. Priamos (*Ω* 334 ff.) und Helena (Eur. *Hel.* 44). — Wie die ebenfalls als Wegegöttin vorgestellte Artemis wird auch Hermes als Beschützer der Thür betrachtet; entsprechend der Artemis Strophaia *[? 1296_{1}]* heisst er 'Gott der Thürangel', *Στροφαῖος*, Arstph. *πλοῦτ.* 1153 f.; *EM* *Ἑρμῆς* 376_{34}; vgl. o. *[701_{6}]*, *Στροφεύς* (Phot. *Ἑρμ. Στρ.*; vgl. die theräische Inschrift bei Hiller v. Gärtringen. Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 221), *στροφιοῦχος* (Orph. *h* 28_{5}); vgl. auch Hermes *πυληδόκος* (Hom. *h* 3_{15}), *Πυλοστρόφος* (? Kreta, Dragumis, *Bull. corr. hell.* XXIV 1900 524—530), *Θυραῖος* (Inschr. v. Perg. 325), *Προπύλαιος* (s. o. *[25_{7}]*; Harpokr., Suid., Phot. *πρὸς τῇ πυλίδι Ἑρμῆς*; Phot. *Ἑρμῆς ὁ πρὸς τῇ πυλίδι*). Vgl. Usener, Rh. M. XXIX 1874 27. Vor dem thebanischen Hismenion stan-

von der Wiedererweckung der geschwundenen Manneskraft und anderem Schwindel wissen. So sind auch diese Seiten des Hermes in der Heldensage vergessen. Er ist wohl noch der Herabführer der Seelen in den Hades, aber gewöhnlich nicht mehr ihr Herausführer. Erzählte man auch die Mythen weiter, die einst die Erlösung aus der Unterwelt gefeiert hatten, so wurde doch ihr Sinn vergessen; der Rinderraubmythos ist eine lustige Geschichte geworden, die nur noch die List des jungen Gottes verherrlicht. Diese List wird nun oft hervorgehoben[1]). An dem abergläubischen Kult, der sich an die Steinhaufen am Wege knüpfte, fand die neue Bildung wenig Gefallen; aber Hermes, den Wegegott, konnte die Dichtung gut gebrauchen. Sie verknüpfte diese Funktion mit der des mythischen Opferdieners, des *Κῆρυξ*. Wie die Herolde an den neuen, weltfrohen Höfen eine ganz andere Stellung einnahmen als im Kult, so hatte sich auch die Aufgabe ihres göttlichen Prototyps, des Hermes, geändert. Auch die alte Vorstellung vom Psychopompos wird mitgewirkt haben, um die Gestalt des allzeit behenden Götterboten zu bilden, der als Vermittler zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt in einem Teil der Heldensage so wichtig ist[2]). Diese Auffassung hat später dazu geführt, dass Hermes einerseits als der Verkünder der göttlichen Befehle, Verkünder schlecht-

---

den Hermes und Athena als *πρόναοι*, Paus. IX 10_2.

[1]) Hermes *Δόλιος* (Soph. *Phil.* 133; Arstph. *πλοῦτ.* 1157; *θεσμοφ.* 1202; Hipp. von Erythrai *FHG* IV 431a = Athen. VI 74 259a; Korn. 16 S. 75 Os.) wird auf dem Wege nach Pellene (Paus. VII 27_1) verehrt. *δολίαις ἀπάταις* freut sich der Gott (Orph. *h* 28_5), er heisst *δολομήτης*, Hom. *h* 3_{405}, *ἠπεροπευτής*, *δολοφραδής*, ebd. $_{282}$; *πολύτροπος*, *αἱμυλομήτης*, ebd. $_{13}$; *ποικιλομήτης*, ebd. $_{155}$; *κακομήδης*, ebd. $_{389}$; *κλεψίφρων*, ebd. $_{413}$; *μηχανιώτης*, ebd. $_{436}$; *ληιστήρ*, ebd. $_{14}$; *πολύμητις*, Orph. *L* 54; *φηλητέων ἄναξ*, Kaibel *ep.* 1108_2; *φωρῶν ἑταῖρος*, Hippon. *fr.* 1_2. Vgl. über diese N. Panofka, Abh. BAW 1856 236—244; Mehlis I 15; 52 ff.; über Hermes als Dieb Korn. 16 S. 75. — Am Festtag des Hermes *Χαριδότης* *[1330₄]* durfte gestohlen werden, Plut. *qu. Gr.* 55. Auch im Mythos wird diese Seite des Hermes mehrfach benutzt: dem Autolykos verleiht er *κλεπτοσύνην* (τ 397), der Pandora *κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος* (*ἔ κ ἡ* 67; 77 ff.), er stiehlt den von den Aloaden in ein Fass gesperrten Ares, nachdem ihm deren Stiefmutter Eeriboia den Gewahrsam verraten (*E* 390), und dem Hephaistos entwendet er die Zange, den Dreizack dem Poseidon (Luk. *deor. dial.* 7), den Bogen dem Apollon *[1327₂]* und nach einer von Eratosth. (Sch. *Ω* 24 ABMD; Hiller, *Er. fr.* 1 u. 4) erzählten Geschichte seiner badenden Mutter und deren Schwestern die Kleider, sodass sie in Verlegenheit geraten. — Vielleicht gehört in diesen Kreis die vielumstrittene Epiklesis *ἐριούνιος* (*Y* 72; *Ω* 360; 440; 457; Hom. *h* 3_{145}; 5_{407}; 19_{40}; Phoron. *fr.* 5 Ki.; Kaibel *ep.* 815_{11}; 816_5; 1038x; *AP* VI 28_7; Orph. *h* 28_8) oder *ἐριούνης* (*Y* 34; *θ* 322; Tz. *all. Hom.* Y 119) oder *πολυούνειος* (? Tainia aus Erz, Dragumis, Ath. Mitt. XXXIV 1899 455); vgl. Hsch. *οὔνης κλέπτης οὔνιος κλέπτης*; *Phoron. fr.* 5 *Ἐριούνιον . . . | πάντας γὰρ μάκαράς τε θεοὺς θνητούς τ' ἀνθρώπους | κέρδεσι κλεπτοσύνῃσί τ' ἐκαίνυτο τεχνηέσσας.* Hoffmann, Gr. Dial. I 276 denkt an *οὔνιος· δρομεύς* (Hsch.), womit der kretische Hermes *Δρόμιος* *[1340₅]* verglichen werden könnte. Die Alten haben den N. z. T. als *μεγαλωφελής* gedeutet, z. B. Korn. 16 S. 64 Os.

[2]) Er wird z. B. zu Kalypso (*ε* 28 ff.), Aigisthos (*α* 38) und Tros (wegen der Entschädigung für Ganymedes, Hom. *h* 4_{212}) geschickt. Vgl. das o. *[1337₂]* über das Ueberbringen der Götterkinder Bemerkte. Götterdiener *[1329₅ f.]* ist jedoch Hermes im allgemeinen nur, insofern er Botschaften überbringt (ausnahmsweise heisst es, dass er der heimkehrenden Artemis die Waffen abgenommen, Kallim. *h* 3_{143}), und auch diese Funktion hat er in der *Ilias* nicht, die ihn zwar als Geleiter der Menschen kennt (*Ω* 334 ff.), die Götteraufträge aber durch Iris ausrichten lässt. Vgl. üb. Hermes bei Homer Wehrmann I 2—9. Die spätere Kunst gibt Hermes bisweilen (Wieseler, GGN 1874 595 ff.) ein Diptychon in die Hand, um ihn als Boten zu charakterisieren. Vgl. über Hermes als Götterboten noch Keller, Phil. Jbb. CXXXIII 1886 701.

hin[1]), als Gott der Rede[2]), als das Prototyp aller menschlichen Vernunft, als der Begründer der Civilisation[3]), ja schliesslich als immanente Weltvernunft[4]), andererseits als der hurtige Götterjüngling, als Vorbild der

---

[1]) Hermes heisst *ἑρμηνεὺς τῶν πάντων*, Orph. *fr.* 161; vgl. *h* 28_{6}; Tz. *all.* Ω 320. Vgl. o. *[1319_{3}]*.

[2]) Plat. *Krat.* 23 S. 407e; Diod. 1_{16}; Kaibel *ep.* 816; (Varro) bei Aug. *c d* 7_{14}; Isidor. *etym.* VIII 11_{45}; Schol. *B* 104 L; *EG* 209_{1} *ἑρμηνεύς*; *EM* 376_{28} *Ἑρμῆς*. Ueb. die Ableitung von *ἐρεῖν* s. o. *[1319_{5}]*. Bei Orph. *h* 28_{4} wird Hermes *λόγου θνητοῖσι προφῆτα* angeredet und ($_{12}$) um *λόγου χάριτες* und *μνημοσύναι* gebeten. Nach Hsd. *ἔ κ ἡ* 79 hat Hermes die Rede gegeben; nach einer Ueberlieferung, die im Seleukeidenreich durch die Verschmelzung alter argivisch-rhodischer und orientalischer Sagenbestandteile entstanden zu sein scheint, hat Hermes die Sprachverwirrung herbeigeführt, Hyg. *f.* 143. Ebenso ist Hermes auch Gott der Beredsamkeit; vgl. z. B. Str. II 4_{2} S. 104; Hor. *c* I 10_{1}; Ov. *F* 5_{668}; Intp. Serv. *VA* 8_{138}; Myth. Vat. III 9_{1}.]

[3]) Hermes *σοφός*, *θ ἐ* bei Studemund, *Anecd. var.* I 279; *λόγιος*, ebd. u. 268. In diesem Sinne erklärt *EM* 376_{28} *Ἑρμῆς* die Zeugung des Hermes durch Zeus (= *νοῦς*) und Maia (= *φρόνησις*); vgl. Korn. 16 S. 67 f.; Suid. *Ἑρμῆν*. — Als Gott aller menschlichen Vernunft haben besonders die Stoiker den Hermes aufgefasst; vgl. z. B. Korn. 16 S. 63 Os. *τύγχανει ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος, ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί.* Vgl. auch (Plut.) *vit. et poes. Hom.* 126, der in diesem Sinne $_{102}$ auch den Kampf (Υ 72; vgl. [Orph.] *fr.* 289) des Hermes gegen Leto (*λήθη*) deutet. Den Stoikern folgen wie gewöhnlich die Mystiker des ausgehenden Altertums (z. B. [Iambl.] *myst.* 1 *θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών*; Iul. *adv. Christ.* 180 u. 206 *ed.* Neum.; vgl. *act. apost.* 14_{12}), die diese Seite des Gottes noch weiter ausgebildet haben *[A. 4]*). Martianus Capella schreibt eine frostige Allegorie über Mercurs Hochzeit mit der Philologie. — Der ägyptische Hermes erfindet Sprache und Wissenschaften, Diod. 1_{16} (Hekat.); vgl. Ail. *n h* 10_{29}; Horap. 1_{36}. In dem Fragment einer ägyptisch-hellenistischen Kosmogonie (Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag., Strassb. 1901 47 ff. bes. 57_{1}), die Bidez, *Rev. phil.* XXVII 1903 81 ff. auf Soterichos zurückführt, wird Hermes Städtegründer genannt. Oft erscheint er gleich Dḥuti (Reitzenstein a. a. O. 72) und auch gleich Kadmos, der wenigstens einige Buchstaben erfunden haben soll (Arsttl. *FHG* II 181_{256}; Dion. Mil. ebd. 5_{1}; Zenon v. Rhodos ebd. III 176_{2}; Euphor. bei Klem. Alex. *str.* I 16_{75} 362 Po. [Kyrill. *adv. Iul.* VII S. 231 = LXXVI S. 853 Mi.]; Plin. *n h* 7_{192}; Hyg. *f.* 277 u. aa.), als Begründer der Buchstabenschrift (Mnas. *FHG* III 156_{44}; Hyg. *f.* 277 [nach Hellanik.? Knaack, Herm. XVI 1881 589]). Wie Dḥuti, dem er also auch hierin gleichgestellt wird, hat die bildende Kunst Hermes mit der Feder (des *ἱερογραμματεύς*) dargestellt (Furtwängler, Bonn. Jbb. CIII 1898 6 ff.; vgl. ebd. CVII 1901 45 ff.; Löschcke ebd. 48 f.). In dem Götterkatalog wird die Erfindung der Buchstabenschrift dem vierten Hermes, dem S. des *Kyllenios, der dem Theut gleichgesetzt wird, zugeschrieben (Ampel. 9_{5}; Serv. *VA* 4_{577}; Reitzenstein 91). Ferner soll Hermes die manchmal als viersaitig bezeichnete (über die Zahl der Saiten vgl. Scheffler, *Merc. puer.* 16—23) Leier und die Astrologie (Hyg. *p a* 2_{42} S. 80_{9} Bu.; nach Eratosth. *fr.* 15 Hill. besteigt Hermes den Himmel, was Hiller S. 43 auf Dḥuti bezieht) erfunden haben. Von den vier Erfindungen der Buchstaben, der Musik, der Palaistra *[1340_{2} ff.]* und der Geometrie leitet Apd. *π θ* S. 399 H. (Sch. ψ 198 V), der nach Reitzenstein a. a. O. 89 ägyptische und griechische Vorstellungen vermengt, die viereckige Gestalt der Hermen *[1335 zu 1334_{8}]* her. Als Kulturbegründer gilt auch Kadmos: ausser einigen Buchstaben *[s. o.]* und der Musik *[1333_{7} f.]* sollte er die Steinbrüche (Klem. Alex. *str.* I 16_{75} 362; Plin. *n h* 7_{195}) und die Goldbereitung (ebd. $_{197}$; v. Fritze, Zs. f. Num. XXIV 1903 117 fasst ihn irrig als Heph.) erfunden haben. — Vgl. auch den assyrischen Schreibergott Nabu, Schrader, KAT[3] 400 f.

[4]) Der wahrscheinlich im Morgenland geprägte, aber mit einem in der griechischen Philosophie seit Herakleitos viel gebrauchten Terminus benannte Begriff *Λόγος* wird auf Hermes übertragen (z. B. bei Plut. *am.* 12; anderes bei Neander, Iulian 58_{14}; Heinze, Lehre von Logos 143; Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. S. 81; vgl. o. *[1324_{2}]*), der auch in dieser Beziehung mit Dḥuti verschmilzt. Als *Νοῦς* bezeichnet den Hermes die *κοσμοποιία* des Leydener Papyrus 7_{398} (Dieterich, Abr. 8 Z. $_{11}$), als V. des Logos die von Reitzenstein a. a. O. S. 56 herausgegebene Kosmogonie des Papyr. 481 v_{6}; Plot. III 6 (XXV 19 Kirchh. S. 233) nennt Hermes den weltzeugenden *λόγος νοητός*; nach Porphyr. (Euseb. *pr. ev.* III 11_{27} H.) ist der *σύνθετος λόγος ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἑρμῆς, Ἑκάτη δὲ ὁ ἐν σελήνῃ.* Damit stehen auch Epitheta wie *κοσμοκράτωρ, ἐγκάρδιε κύκλε σελήνης | . . . αἰθέριον δρόμον εἱλίσσων ὑπὸ τάρταρα γαίης | ἥλιον ἡνιοχῶν κόσμου τ' ὀφθαλμὲ μέγιστε*, die Hermes im Londoner Zauberpap. 46_{414} ff. (Denkschr. WAW XXXVI 1888 29; XLII 1893 13) führt, in Beziehung. Sehr spät (z. B. Arch. f. Papf. II 1904 564 114*, gordian. Zeit), offiziell zuerst in einer unter

körperlichen Gewandtheit für die Epheben, als der oft mit Herakles gepaarte[1]) Schützer der Palaistra[2]) und der Gymnasien, als der Gott der Kampfspiele, *Ἐναγώνιος*[3]), insbesondere des Ringkampfs, des Diskoswerfens[4]) und, wie es scheint, auch des Wettlaufs[5]), des Faustkampfes[6]) und des Schwerttanzes[7]) betrachtet wurde. Ferner erkoren sich die herumziehenden Kaufleute und Höker den Gott der Wege zu ihrem Patron; so ist Hermes der Schützer alles Handelsgewinns[8]) und auch des Marktverkehrs[9]) geworden; endlich galt er als Urheber der Gaben, die man am Wege fand[10]),

---

Kaiser Gallienus erlassenen Ehrenadresse (Wessely, Denkschr. WAW XLII 1893 9_1), erscheint der unter dem Einfluss dieser, aber zugleich unter Benutzung der mystischen Logoslehre konzipierte, von Philon (als Ratgeber des Kronos, Eus. *pr. ev.* I 10_{14}[15]) auch in die phoinikische Mythologie verflochtene, gewöhnlich aber als Aegypter (Io. Antioch. *FHG* IV 543 § 10; Kyrill. *c. Iul.* 1_{35} [Suid. *Ἑρμῆς ὁ τρισμέγιστος*] u. aa.) und zwar als Verfasser einer umfangreichen, z. T. erhaltenen Litteratur (Parthey, *Hermetis Trismegisti Poemander*, Berlin 1854; Ménard, *Herm. Trism. trad. compl. précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques*, Paris 1866) bezeichnete Hermes Trismegas (*ὁ μεγαλόφρων θεός*, Pap. Lond. CXXI_{560}) oder Trismegistos (Pietschmann, Herm. Trismeg., Leipz. 1875; Dieterich, Abrax. 62—72), der im Mittelalter fortgewirkt hat, Grimm, DM I 137. Nach Reitzenstein a. a. O. 94 reichen die Anfänge dieser Litteratur in die Ptolemaierzeit hinauf.

[1]) Korn. 16 S. 76 Os. Vgl. Pind. *N* 10_{51} (Sparta); Paus. VIII 32_3 (Megalopolis); *IGI* III 193 (*ὑπὲρ τᾶς τῶν παίδων εὐταξίας*, Astypalaia); 331_{21}; 390; 391; 395 (Thera); O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 220 (Paros). Auf ägyptischen Inschriften vertritt das Paar Hermes-Herakles, wie es scheint, bisweilen Dhuti-Chonsu (Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 283). — Dass die päderastischen Neigungen Hermes und Herakles zu Schutzheiligen der Gymnasien gemacht haben, vermutet Kaibel, GGN 1901 509 übel.

[2]) *παλαιστρίτης*, Aisop. 139_5 S. 68 Halm; vgl. Kallim. *fr.* 191; Hor. *c* I 10_4; Ov. *F* 5_{667}; *γυμνασίου πρόεδρος*, Kaibel *ep.* 295_4 (Insel Ikaria). Vgl. ebd. 816. Daher setzen die Gymnasiarchen (z. B. Thera, *IGI* III 392 A_4; 394; 396) und die Epheben ihm Weihinschriften (ebd. 339 f.). Vgl. üb. Hermes' Bedeutung für die Palaistra, für die Myth. Vatic. III 9_8 eine wunderliche siderische Deutung gibt, Panofka, Abh. BAW 1856 245 ff.; Krause, Gymn. u. Pal. 169 ff.; Urlichs, Skop. 42; Nissen, Pomp. Stud. 168. Die personifizierte Palaistra wird entweder T. des Hermes (Philostr. *im.* 2_{32}) oder seine Geliebte genannt. Als letztere gilt sie (Intp. Serv. *VA* 8_{138}) als T. entweder des Chorikos, d. h. (Stoll bei Roscher, ML I 898; Hiller v. Gärtringen bei Pauly-Wissowa III 2423) Korykos, der von Zeus in einen Schlauch verwandelt wird, nachdem auf seinen Antrieb seine Söhne, die Ringer Plexippos und Enetos, dem Hermes die Hände abgeschlagen haben, oder (*EM Πάλη* 647_{58}) des Ringers Pandokos, den Hermes tötete.

[3]) Simon. *fr.* 18; Pind. *P* 2_{10}; Aisch. *fr.* 384; Arstph. *πλ.* 1161; Philoxen. *fr.* 15_2; Orph. *h* 28_2; Zauberp. *Brit. Mus.* XLVI_{415} [= 2]; Athen. XI 80 490 f.; Kaibel *ep.* 407_7 (bei Sagalassos); 924_1 (Athen), Paus. V 14_9 (Altar in Olympia); *IGI* II 96_3 (Mytilene).

[4]) Hermes als Diskoswerfer, Imhoof-Blumer, Zs. f. Numism. XX 1897 270 (Mz. von Amastris); Habich versucht aus dem vatik. Diskobolos das Werk des Naukydes, Plin. *n h* 34_{80}, zu erkennen, Arch. Jb. XIII 1898 57—65 und (gegen die Einwendungen von Michaelis) *Journ. intern. d'arch. num.* II 1899 137—141.

[5]) Hermes Dromios, Kreta, *bull. corr. hell.* XIII 1889 69.

[6]) Vgl. Kor. *fr.* 11.

[7]) S. o. *[898_4]*.

[8]) Hermes heisst *κερδέμπορος* (Orph. *h* 28_6), *ἐμπολαῖος* (Arstph. *Ach.* 816; *plut.* 1155; Niket. bei Studem., *An.* I 268; Korn. 16 S. 74 Nonn. Abb. *ad Greg. Naz. c. Iul.* 1_{80} XXXVI 1034 Mi.), *ἐμπορίων ἐπιστάτης* (Korn.), *Ἐπιπολιαῖος* (*Ἑρμῆς ἐν Ῥόδῳ*, Hsch.), *παλιγκάπηλος* 'Höker' (Arstph. *πλοῦτ.* 1156); er verkauft Herakles, Apd. 2_{131}. — Vielleicht als Gott des Gewinnes ist Hermes auch der Beschützer des Fischfangs geworden: Fischereigeräte werden ihm geweiht (*AP* VI 5; 23), auf Vgb. hat er Tempel. Diese Seite des Gottes konnte sich aber auch aus der Herrschaft über das Wetter *[1333 ff.]* entwickeln.

[9]) Hermes *Ἀγοραῖος* (Korn. 16 S. 73 Os.) wurde verehrt in Athen (Paus. I 15_1; Arstph. *Inn.* 297; archaische [Luk. *Iupp. trag.* 33] Statue, unter dem Archon Kebris (?) errichtet [Hsch. *ἀγορ. Ἑρμ.*], nach Pervanoglu, Arch. Ztg. XXVI 1868 75 f. auf einem Rlf. der Akropolis [*mem. d. i.* II_{XIII}] nachgebildet), Theben (Paus. IX 17_2, Stiftung des Pindaros), Sikyon (Paus. II 9_8), Sparta (Paus. III 11_{11}), Imbros (Inschr. attischer Kolonisten, Kaibel *ep.* 772_1), Olbia (Latyschev, *inscr. or. sept. p. Eux.* I 75 f.). In Pharai stand Hermes' Statue auf dem Markt, Paus. VII 22_2 *[1336_5]*.

[10]) Man brachte diese Funde, *ἕρμαια* (Suid. *ἕρμαιον τὸ ἀπροσδόκητον κέρδος* . . ., *εὕρημα*) in Zusammenhang mit den *ἑρμαῖα*,

ja schliesslich als Verleiher von Erwerb und Besitz überhaupt[1]. — Alle diese Erweiterungen der ursprünglich mit Hermes verbundenen Vorstellungen sind zwar nicht durch die Dichtkunst geschaffen, aber sie waren unmöglich, bevor diese die alten Ideen gründlich zerstört hatte.

Die bildende Kunst hatte anfangs natürlich auch bei Hermes die Aufgabe, einen Fetisch entsprechend dem von der Dichtung geschaffenen Bild menschlich zu gestalten. Den Ausgangspunkt bildeten auch hier Meteoriten[2], welche man, da die Belebung der Manneskraft so wichtig war, öfters als Phallen vorgestellt zu haben scheint[3]. Als man daher diese Meteoriten zuerst durch behauene vierseitige Säulen, die *τετράγωνα*[4] *ἀγάλματα* oder Hermai[5], ersetzte und später diesen einen Kopf gab, hob man neben den Armen, die durch Stümpfe bezeichnet wurden, namentlich den Phallos hervor. Der Kopf dieser Hermen und auch der den Gott darstellenden sonstigen Kunstwerke ist bis in das V. Jahrhundert hinein meist bärtig[6]; das steht in einem gewissen Widerspruch zum Epos, das

---

den Steinhaufen am Wege *[887_4]*, an welchen *ἀπαρχαί* (vgl. auch Hsch. *σῦκον ἐφ' Ἑρμῇ ... ὁπότε φανείη, σῦκον πρῶτον τῷ Ἑρμῇ ἀνετίθησαν*) zum Nutzen der Wanderer — die hier wieder *[916_4]* den Gott vertreten — niedergelegt seien (Phot.; Suid. *EG* [208_{54}]; *EM* [376_{16}] *s v ἕρμαιον*).

[1]) Herm. *κερδῷος*, Korn. 16 S. 74 Os.; Niket. bei STUDEMUND, *Anecd.* I 268; 279; 283; Nonn. Abb. *ad* Greg. Nazianz. *contr.* Iul. 1_{90} XXXVI 1034 MI.; dagegen ist *κερδῷος* bei Lykophr. 208 Apollon. *δῶτορ ἑάων* wird Hermes *θ* 335; Hom. *h* 18_{12}; 29_7 angeredet, womit *EM* 315_{28} *Ἕδας* seltsamerweise den gortynischen Hermes Hedas verbindet. Die Hermesrute wird später als Reichtum verleihend betrachtet (*ὄλβου καὶ πλούτου περικαλλέα ῥάβδον*, Hom. *h* 3_{529}; *χρυσόρραπις ὅτι πολύτιμος* erklären Schol. *B* 104 L u. aa. — Ob *Κτάρος*, Lykophr. 679, der Gott des Besitzes ist (MEHLIS I 14; CIACERI zu Lykophr.), ist zw.; über *διάκτορος* s. o. *[1328_8]*.

[2]) In neuerer Zeit wird vielfach die Herme abgeleitet von den Steinhaufen an der Grenze (vgl. Hermes *Ἐπιτέρμιος*, Hsch.) oder am Wege, den *ἑρμαῖα* oder *ἕρμακες* *[887_4]*, in deren Mitte sich als Stütze, *ἕρμα* ein Holz- oder Steinpfahl erhoben haben soll. Wenn man auch, wie es das praktische Bedürfnis nahe legt, die Grenz- und Wegemale bisweilen durch Stangen oder Steinsäulen weithin sichtbar gemacht haben mag, so ist doch die sakrale Bedeutung dieser letzteren weder bezeugt noch an sich wahrscheinlich; sie müssen vielmehr immer als Nebensache gegolten haben. Die *ἑρμαῖα* heissen keineswegs nach diesen 'Stützen'; der N. ist zu *ἕρμα, ἕρμαξ* im Sinne von 'Erhöhung', 'Klippe' zu stellen. Von hier aus die ältesten Kulttypen des Hermes herzuleiten, ist um so misslicher, da das Wort erst infolge eines Anklangs mit *Ἑρμῆς* zusammengestellt ist; auch wer nicht mit A. WALDE, Zs. f. vergl. Sprf. XXXIV 1897 529 *ἕρμα* und *varṣman* vergleicht, wird anerkennen, dass ein Urzusammenhang mit dem Gottesn. unmöglich ist. Schwerlich geht die Vermengung der ähnlich klingenden Worte in eine so hohe Zeit hinauf, wie MEHLIS I 19 ff. meint: der Herm. Enodios *[1337_6]* ist, wie wir gesehen haben, aus andern Elementen erwachsen als aus den Hermaien am Wege.

[3]) S. o. *[197_{16}]*.

[4]) S. o. *[1335 zu 1334_8]*.

[5]) Die Hermen heissen nicht nach *ἕρμα* *[o. A. 2]*, sondern nach dem Gott; auf ihn — nicht auf Bakchos (GERHARD, *De relig. hermar.*, Berl. 1845 S. 9) — sind die meisten alten Hermen zu beziehen. Erst später hat man die anmutige Form auch auf andere Gottheiten übertragen (Hermathena, Cic. *Att.* I 1_5; Zeus Teleios *τετράγωνος* in Tegea, Paus. VIII 48_6; über Hermaphroditos s. o. *[259_{11}; 1331_2]*). Besonders beliebt waren die Hermen im perikleischen Athen (Thuk. 6_{27}) und später in Arkadien (Paus. VIII 31_7; 39_6; 48_6): aus der ersteren Thatsache hat Hdt. 2_{51} geschlossen, dass unter den Griechen zuerst die Athener Hermen — denn diese meint er offenbar, und so hat ihn auch Paus. I 24_3; IV 33_3 verstanden — aufgestellt hätten; seiner weiteren Schlussfolgerung, dass die Athener diese Hermenbildung von den Pelasgern gelernt hätten, liegt nichts zu Grunde als die Thatsache, dass im samothrakischen Kult Hermes ithyphallisch vorgestellt wurde. Es ist der Grundfehler der Untersuchung GERHARDS, dass er in den samothrakischen Mysterien den Ausgangspunkt für die Hermenkulte sucht.

[6]) Vgl. ausser sehr zahlreichen Hermen auf Vbb. (GERHARD, BAW 1855 461—480 = ges. Abh. II 126—148) unter anderm den Hermes vom Markt in Pharai (Paus. VII 22_2), ferner die athenische Herme kimonischer Zeit in Cambridge (FURTWÄNGLER, Abh. BaAW LXVII 1897 572 f. T. IX) und FURTWÄNGLER, Samml. SOMZÉE 1.

den Gott sich als reifen Epheben vorstellte[1]). Wahrscheinlich hatte schon die ionische Kunst diesen Winken folgend, den Gott auch jugendlich dargestellt[2]); sanktioniert hat diesen Typus Pheidias am Parthenon, während vorher die attische Kunst, die den Gott in allen möglichen mythischen und unmythischen Situationen, oft ohne Vorgang der Dichtung zeigte, es entschieden vorgezogen hatte, dem Hermes einen Bart zu geben[3]). Ausser dieser einen wenigstens ziemlich wahrscheinlichen Thatsache und der damit zusammenhängenden, dass man den jugendlichen Gott seit dem V. Jahrhundert meist leicht oder unbekleidet darstellte, wissen wir aber über die Entwickelung des Hermesideals auch in der Blütezeit der griechischen Kunst nichts; obgleich einerseits von Kalamis[4]), Pheidias[5]), Polykletos[6]) und Naukydes[7]) Hermesstatuen bezeugt sind und andererseits unter den erhaltenen Darstellungen des Gottes nicht ganz wenige[8]) auf Künstler des V. Jahrhunderts zurückgehen, haben m. E. doch die oft scharfsinnigen Versuche, diese beiden Reihen zu verbinden, bisher nur zu sehr unsicheren Ergebnissen geführt. Auch wie Skopas[9]), Lysip-

[1]) Dem Odysseus erscheint auf Aiaia Hermes *νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικώς | πρῶτον ὑπηνήτῃ, τοῦπερ χαριεστάτη ἥβη*, κ 278 f. Vgl. Ω 347.

[2]) Vgl. den neapolitanischen Fries, Furtwängler, Mw. 254; unter ionischem Einfluss stehen mittelbar auch die Mzz. von Ainos *[1332₂]*. Zu weit scheint mir Back, Philol. Jbb. CXXXV 1887 443 mit der Behauptung zu gehen, dass der jugendliche und der bärtige Typus gleich alt seien; es würde sich dann die Entwickelung des Hermestypus wesentlich von der anderer Götter unterscheiden, und es ist auch nicht recht wahrscheinlich, dass neben einem mit dem Epos übereinstimmenden Typus sich ein abweichender so lange erhalten habe. — Vgl. über jugendliche Hermentypen v. Duhn, *Ann. d. i.* LI 1879 S. 143 ff.

[3]) So erscheint er öfters noch auf streng schönen rf. Vbb., s. o. *[1336₂]*.

[4]) S. o. *[1336₂]*.

[5]) Ausser am Parthenon *[A. 7]* hatte Pheidias den Hermes als *πρόναος* mit Athena vor dem thebanischen Tempel des Apollon Hismenios gebildet, Paus. IX 10₂ *[1337₆]*.

[6]) Der berühmte Hermes des Polyklet ist nicht auf Mzz. von Lysimacheia, wo er sich später befand (Plin. *n h* 34₅₆), sondern nach Curtius, Berl. arch. Ges., Febr. 1875, Arch. Ztg. XXXIII 1875 57 und Michaelis, *Ann. d. i.* L 1878 26 f. in der Brz.stat. von Fins d'Annecy (*mon. d. i.* Xl [Roscher, ML I 2410]; die übrige Litteratur sammelt Preuner, Jahresber. über d. Fortschr. d. kl. Altertumsw. XXV 1891 204), die dem Doryphoros und Diadumenos nahe steht, erhalten. Ueber sonstige Vermutungen hinsichtlich polykletischer Hermesstatuen s. u. *[A. 8]*.

[7]) Plin. *n h* 34₈₀ nennt zwei Hermesdarstellungen des N., s. o. *[1336₂; 1340₄]*; Furtwängler, Mw. 503 ff. führt den Hermes Landsdowne (Abb. bei Roscher, ML I 2430) auf N. zurück.

[8]) Eine der schönsten ist der Hermes des Orpheusrlfs., das Furtwängler, Mw. 120 mit Alkamenes in Verbindung bringt. Ueber den H. am Westgiebel des Parthenon (H? Welcker, AD I 103 hatte an Ares gedacht) s. Michaelis, Parthen. 184; Petersen, Kunst d. Pheid. 167. Auf Pheidias wollte Gräf, Aus der Anomia 69, den Hermes Ludovisi zurückführen, den Furtwängler, Mw. 86 (vgl. 742) wegen der Aehnlichkeit mit einer phokaiischen Mz. zweifelnd als Kopie eines Werkes des Telephanes fasst. Für pheidiasisch hält dagegen Furtwängler, Mw. 96 (vgl. 596₂) den 'Hermes' (?) des Museo Torlonia. — Myrons Einfluss findet Furtwängler ebd. 362 in einem ebenfalls zweifelhaften 'Hermes' des Vatikan wieder. — Auf Polykletos *[vgl. A. 6]* will Mahler, Polyklet u. seine Schule 56 ff., der die *astragalizontes* (Plin. 34₅₅) vergleicht, einen nackten würfelnden Hermes zurückführen; ebenderselbe erkennt (ebd. 140 ff.) neben skopasischen auch polykletische Einwirkungen in einem an einem Baumstamm stehenden Hermes von Troizen (ebd.). Ausserdem hat man Polyklets Einfluss in folgenden Darstellungen unseres Gottes gefunden: 1) in dem alten Bild der Mzz. von Pheneos, Wroth, *Num. chron.* III xvi 1896 90₇. — 2) In einem Hermes von Troizen, der, im Schema der Artemis von Versailles ähnlich, einen Widder am Horn zum Altar führt (Furtwängler, Mw. 424; 461; s. dagegen Legrand, *Bull. corr. hell.* XVI 1892 40). — 3) In der von Furtwängler, Samml. Somzée T. vii ₈ S. 8 veröffentlichten Statue. — Mehrere spätere Hermesbildungen sind aus Polyklets Doryphoros hervorgegangen; Furtwängler, Mw. 428.

[9]) Den dem *ἀποξυόμενος* ähnlichen Her-

pos[1]) und Leochares[2]) sich den Gott vorstellten, wissen wir nicht; nur bei Praxiteles, von dessen berühmtem Werk in Olympia[3]) wesentliche Reste gefunden sind, treten wir auf festen Boden. Der Meister hatte — wie auch andere Künstler bisweilen[4]) — den Gott mit dem Dionysosknaben auf dem Arme dargestellt.

10. Aphrodite.

Litterarische Quellen: Hom. *h* 4; 6; 10; Sappho *fr.* 1; vgl. 5; 7 u. s. w.; Parthenios Ἀφρ. (Meineke, *An. Alex.* 262 ff.); Orph. *h* 55; Hymn. im Paris. Zauberpap. 2902 (Herwerden, *Memosyne* II xvi 1888 326 ff.); Hor. *c* I 30; (Virg.) *catal.* 6; Prokl. *h* 2; 5 (*εἰς Λυκίην Ἀφρ.*). — (Palaiphatos) *Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος φωναί καὶ λόγοι* (Suid. *Παλ.*). — *Pervigilium Veneris* (*ed.* Buecheler, Leipz. 1859). — Korn. *c.* 24; S. 132—139 Os.; Polycharmos von Naukratis *περὶ Ἀφροδίτης*, *FHG* IV 480₅; Laur. Lyd. *mens.* 4₄₄; Intp. Serv. V*A* 1₇₂₀; myth. Vat. III 11. — Bildende Kunst (Gerhard, Ueber Venusidole, Akad. Abh. I 258—284; Müller-Wieseler II[3] 189—231 T. xxiv—xxvii; Stark, Ber. SGW 1860 46—100; Bernoulli, Aphr., ein Baustein zur griechischen Km., Leipz. 1873): Clarac III 340—345; Fröhner, *Not. sc. ant.*[2] 1875 162—202; *coll. Gréau, bronz.* 190 ff.; *Él. céram.* IV *pl.* i—xcv S. 1—243): Etrusk. Sp. I cxviii; III S. 110—119; IV cccxix ff. S. 51—61; V xii—xx; xxiii—xxvii S. 18—24; 29—35; Helbig, Wandgem. S. 76 ff.; Tassie-Raspe I 364—380. — Neuere Litteratur: F. Lajard, *Rech. sur le culte, les symboles, les attributs et les monum. figurés de Vénus en Orient et en Occident*, Par. 1837; Engel, Kypros II 3—649; de Maury, *Hist. des rel. de la Grèce ant.* I 297 f.; 485—496; Tümpel, Ar. u. Aphrod., Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 641—754 (O. Crusius, Ph. Jbb. CXXIII 1881 289—305); Roscher, Ueb. die Grundbed. d. Aphr. (in Nekt. u. Ambros. 76—93); Enmann, Kypros u. der Ursprung des Aphroditekultus, *Mém. de l'Acad. de St. Pétersb.* XXXIV 1886 Heft XIII 1; L. v. Schröder, Gr. Gött. u. Heroen I Aphr., Er. u. Heph., Berl. 1887.

300. Die Philisterstadt Iop(p)e (Iāfō) heisst nach einer Göttin 'Schönheit', die abgesehen von dem Stadtnamen auch aus der griechischen

---

mes vom Palatin führt Furtwängler, Mw. 320 f. (Abb. 96 S. 522) auf Skopas zurück. Ebenderselbe erkennt (*Journ. Hell. stud.* XXI 1901 215) skopasischen Einfluss in zwei Hermesköpfen von Chatsworthhouse und von Villa Albani.

[1]) Ueber die Gruppe Herm.-Apollon s. o. *[1333₁₁]*. Auf Lysippos sind in neuerer Zeit verschiedene Hermestypen zurückgeführt worden: 1) athen. Brz.statuette, Furtwängler, Mw. 572. — 2) Herm. mit Kerykeion (in späteren Kopien mit dem Beutel) sitzend, der eine Fuss ist zurückgesetzt, der Oberkörper meist etwas vorgebeugt (das berühmteste Exemplar ist eine Brz.statue aus Herculanum). — 3) Hermes hat den r. Fuss auf einen Felsen gesetzt, um sich die Sandale festzubinden; der Kopf ist lauschend nach oben gerichtet (um den Befehl des Zeus zu vernehmen?), Christod. *ekphr.* (*AP* II) 297; Mzz. von Sybritia auf Kreta, Head *h n* 406; berühmtestes Exemplar in der Münchener Glyptothek, früher auf Iason bezogen; s. dagegen H. Lambeck, *De Mercurii statua vulgo Iasonis habita*, Thor. 1861. Vgl. o. *[1332₄]*.

[2]) Einen Hermeskopf in Ince Blundell führt Furtwängler, Denkschr. BaAW 1897 LXVII (Abh. XX) 563 auf Leochares zurück.

[3]) Von den sehr zahlreichen Untersuchungen, die an die Entdeckung dieser Statue anknüpfen (Preuner, Jahresber. über d. Fortschr. d. kl. Altw. XXV 1891 204—207 nenne ich: Kekulé, Ueb. den Kopf des praxitelischen Hermes, Stuttg. 1881; Schneider, Festschr. f. J. Overbeck 1893 85—95 (im Anschluss an ein Wb., T. v); Furtwängler) Mw. 529 ff.; 571 ff. — Von den Repliken und freien Nachbildungen (A. H. Smith, *Journ. Hell. stud.* III 81—95; Héron de Villefosse, *Une répl. Romaine de l'Hermès de Prax.* [Brz.statuette], *gaz. arch.* XIV 1889 95—101 *pl.* XIX) ist die berühmteste der sogen. Antinous des Belvedere (Müller-Wieseler XXVIII 307; Roscher, ML I 2414). Ueber Dionysios und Timarchides s. Overbeck, Plast. II[4] 430.

[4]) Hermes Agoraios *[1340₉]* von Sparta (Paus. III 11₁₁; Mzz., Head *h n* 365; abgeb. bei Hitzig-Blümner, Mt. iii ₁); *Mercurius Liberum patrem in infantia nutriens, Cephisodoti prioris opus*, Plin. *n h* 34₈₇; Mzz. von Korinth (Head 340), Teos (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 101), Sagalassos (ebd. II 395) u. s. w. — Anderes bei Benndorf, Oesterr. Mitt. II 1—9; Rumpf, Philol. XL 1881 197—220; Smith, *Journ. Hell. stud.* III 1882 81—95 (vgl. 107—110, Brz.statuette); Danicourt, *Rev. arch.* III iv 1884[2] 72—75 *pl.* iv (Brz.statuette); v. Rhoden, Arch. Jb. II 1887 66 ff. T. vi (Wb.); Pottier, Festschr. f. Benndorf 81—85. Vgl. die u. *[§ 304]* aufgeführten Kunstwerke, welche die Ueberbringung des Dionysos zu den Nymphen dar-

Kassope, Kassiope (Kassiepeia) zu erschliessen ist[1]). Die griechische Heroine ist die Gemahlin des Kepheus, als welche bisweilen auch Iope[2]) genannt wird. Kassiepeia, die selbst in einer zwar erst spät auftretenden, aber gewiss uralten Überlieferung Königin von Iop(p)e heisst[3]), ist das schönste Weib, aber sie brüstet sich mit ihrer 'Schönheit'[4]) vor den Meerfrauen, und darum sendet der Meergott ein Ungeheuer, dem Kassiepeias Tochter ausgesetzt wird. Eine dritte Spur des verschollenen Kultus von Iop(p)e enthält die Legende von Iona. In diesem frommen Hebräer, der von Iop(p)e ausfährt und, als ein Sturm ausbricht, von den Schiffern ins Meer geworfen, von dem grossen Fisch verschlungen, aber dann wieder befreit wird, steckt, so sonderbar es erscheinen mag, das Urbild für die zahlreichen griechischen Sagen, in denen ein Mädchen bei Sturmesgraus geopfert wird (S. 848). Der Namen Iona 'Taube' macht wahrscheinlich, dass die Seele des ins Meer geworfenen Mädchens als Vogel auffliegen sollte[5]). Der Zusammenhang der so wiederhergestellten ursprünglichen Ionasage mit dem Andromedamythos leuchtet ein. Nun braucht zwar die Verzehrung des Mädchens durch den Fisch und die Verwandlung in die Taube nicht notwendig schon in Iop(p)e mit der Iafosage zusammengehangen zu haben, denn die hebräische Legende muss durch manche Hände ge-

stellen. — Auch mit dem kleinen Herakles hat die Kunst, und zwar schon die ältere Kunst (s. z. B. o. *[1357₂]*), den Hermes öfters dargestellt.

[1]) S. o. *[185; 248]*. Was Tümpel, seitdem dies gedruckt ist, mehrfach gegen die Entsprechung von Kassope und Iafo vorgebracht hat, ist dort schon im voraus berücksichtigt. Neben der Form *Κασσώπα*, die durch den ON. als alt erwiesen wird, stand *Κασσιόπη* ähnlich wie *αἴθοψ* neben *Αἰθίοψ* (*Αἰθοπίη* neben *Αἰθιοπίη*); die Umdeutung *Κασσιέπεια* hat jetzt zwar an Appellativen wie *τερψιεπής* (Bakchyl. 12_{220} Bl.), *θελξιεπής* (ebd. 14_{48}) alte Parallelen, aber der einzige vergleichbare mythische N. Thelxiepeia *[344_{16}]* ist jung ebenso wie die entsprechenden Masculina Archiepes, Hsd.'s S., u. Euepes, Homers Ahn, Char. bei Suid. *Ὅμ. α*.

[2]) StB. *s v* 333_{15}; Eust. *DP* 910.

[3]) Skyl. 104 (*GGM* I S. 79); Str. I 2_{35} S. 42 f.; XVI 2_{28} S. 759. Auf der Insel Paria nahe der Stadt sollte Andromeda ausgesetzt sein, eine Quelle sollte eine rote Farbe erhalten haben, weil Perseus sich dort vom Blut des *κῆτος* gereinigt, Plin. *n* h 5_{128}; man zeigte die Fesseln Andromedas (Ioseph. *b. I.* III 9_{3}; vgl. Plin. *n h* 5_{69}, wo es auch heisst *colitur ibi fabulosa Ceto* [*Derceto??*]); v. Baudissin, Stud. II 178_{1}. Diese Lokalisation des Mythos bezeugen ferner diejenigen Schriftsteller, die Aithiopen unter Kepheus nach Palästina auswandern lassen (*plerique*, Tac. *h* 5_{2}) oder die *Ἰόπη* als Kurzform zu *Αἰθ-ιόπη* fassen (z. B. *EM Ἰόπη* 473_{14}). Eine rationalistische Version der Sage bietet Konon *f.* 40. Das *κῆτος* wird nach bekanntem Schema ein Schiff, die Schiffer sind vor Furcht 'gleichsam' versteinert u. s. w.

[4]) Soph. *Ἀνδρομ.* S. 157 N.[2]; vgl. (Erat.) *Kat.* 16; Sch. Arat. 179; Ov. *M* 4_{670}; Apd. 2_{43}; Liban. 40 S. 375_{26} West.; Hyg. *f.* 64; myth. Vat. I 73.

[5]) Vgl. o. *[843_{2}]*. Ueber Vögel als Seelen von Abgeschiedenen s. Enmann, Kypr. u. Urspr. d. Aphr.k. 67_{3} (dort auch ältere Litteratur); Kretschmer, Wien. Stud. XXII 1900 180; Weicker, Der Seelenvogel, Leipz. 1902. Die Taube wird auch in der Sintflut- und in der Argonautensage *[832_{4}; 571_{8}]* ausgesendet; wahrscheinlich folgten die verschlagenen Schiffer wirklich den dem Lande zufliegenden Tauben, die als Inkarnationen der Gottheit galten (vgl. Stat. *s* III 5_{79} f. *Parthenope, cui mite solum trans aequora vectae | ipse Dionaea monstravit Apollo columba*, ferner ebd. IV 8_{48} und das o. *[792_{8}]* über weisende Tiere Bemerkte); vielleicht nahm man sogar Tauben mit auf das Schiff, um sie bei Nebel auffliegen zu lassen und so die Richtung der Ausfahrtstätte zu erfahren. Später wurde die wilde Wald- und Bergtaube im Orient (z. B. Tib. I 7_{18} *alba Palaestino sancta columba Syro*) wie in Griechenland auch im religiösen Gebrauch durch die weisse Edel- oder Haustaube ersetzt. — Die Beziehung der Iona- zur Andromedasage hat zuerst Baur, Zs. f. hist. Theol. VII 1837 98 f. erkannt; was er (101) und die von Schrader, Keilschr. u. AT.[3] 508_{2} genannten Forscher zur Vergleichung des Fisches in der Ionasage mit dem assyrischen Chaosungetüm beibringen, scheint mir wenigstens direkten Zusammenhang nicht zu erweisen. In verschollenen Perseuslegenden scheint nach den Mzz. von Tarsos, das von Perseus gegründet sein sollte (Amm. Marc.

gangen sein und kann kaum frei sein von fremden Zuthaten; aber eine Vergleichung der in mehreren, zum Teil alten Brechungen erhaltenen Überlieferung des Iop(p)e benachbarten Askalon, die wahrscheinlich früh mit einer assyrischen ausgeglichen ist, zeigt die charakteristischen Elemente beider Teile der Sage ebenfalls vereinigt und macht es so gut wie sicher, dass auch in Ioppe diese Elemente verbunden waren. Derketo stürzt sich aus Scham über den Verlust ihrer Jungfräulichkeit in einen See, und ihre Tochter Semiramis, die nach der Taube heissen soll, wird von Tauben genährt[1]) oder selbst in eine Taube verwandelt[2]); nach einer zum Teil frei erfundenen Sagenfassung war Atargatis (Derketo) eine Frevlerin, die samt ihrem Sohne Ichthys in einem See von Askalon ertränkt und von Fischen gefressen wurde[3]); wieder andere erzählten, wie die Babylonierin Derketo nach dem Glauben der Palästiner auf der Flucht vor Typhon in einen Fisch verwandelt wurde[4]) oder wie Aphrodite[5]), Typhon fliehend, Fischgestalt annahm oder wie Dione, als sie vor Typhon zum Euphrat 'an den Rand des palästinischen Gewässers' geflohen war, von zwei Fischen getragen ward[6]) oder wie die Fische ans Ufer ein Ei rollen, auf das sich eine Taube setzt und aus welchem die syrische Göttin hervorgeht[7]). Entfernen sich nun diese Sagenvarianten, von denen jedoch wenigstens die der Helenasage wohl nicht bloss äusserlich ähnliche von der Geburt aus dem Ei auf eine Kulttradition zurückzugehen scheint, zum Teil erheblich von dem Urtypus, so kann doch nicht zweifelhaft sein, dass man bei dem Ritus, dessen Legende ihnen allen zu Grunde liegt, ein Weib ins Meer versenkte, das, wie man glaubte, von einem Fisch, dem zürnenden Sturmgeist, gefressen wurde, aber als Taube wieder erschien. — Die Vergleichung der Mythen von Askalon ergibt zugleich, dass auch die beiden Teile der von den Griechen in Ioppe lokalisierten Legende zusammengehören. Wie Andromeda der Iona-Semiramis, so entspricht Iafo, ihre Mutter, Semiramis' Mutter Derketo oder Aphrodite. Ein Unterschied zwischen der Iona- und der Kassiepeiasage einerseits und den

XIV 8_2; vgl. Meyer, ZDMG XXXI 1877 737 u. o. *[331 $_8$]*), ein Fisch vorgekommen zu sein. Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 494 denkt schwerlich m. R. an die Graiensage (Usener, Sintfl. 86_1). — — Nordische Parallelen sammelt Radermacher, D. Jens. im Myth. d. Hell. 67 f.

[1]) Ktesias (vgl. Athenag. *leg.* 30; Str. XVI 4_{27} S. 785) bei Diod. 2_4.

[2]) Ktesias bei Athenag. a. a. O.

[3]) Xanth. *FHG* I 38_{11} (Athen. VIII 37 S. 346e); s. v. Baudissin, Stud. II 165. — Obwohl schlecht bezeugt, stammt doch der 'Fisch' als S. der Taubengöttin sicher aus einer orientalischen Legende: aus derselben schöpften die Gnostiker, die Jesus, den Sohn der Astarte Maria, Ichthys nannten *[§ 310]*.

[4]) Ov. *M* 4_{44}; vgl. Myth. Vat. I 86. Die Sage knüpft an die halbe Fischgestalt Derketos, (Luk.) *dea Syr.* 14, und daran an, dass ihr Fische heilig waren (Dieterich, Aberkiosinschr. 40_1; 45_4).

[5]) Ov. *M* 3_{331}; vgl. Manil. 4_{580}; Ampel. *l m* 2_{11}; s. auch Diognet. bei Hyg. *f.* 2_{30} *[A. $_6$]*. Vgl. Holland, Philol. LIX 1900 351.

[6]) Ov. *F* $2_{458-474}$. Aehnlich Diognet. bei Hyg. *p a* 2_{30}. Vgl. Holland a. a. O.

[7]) Nig. Fig. *sch. Germ.* 81 Br.; vgl. Hyg. *f.* 197. Die Gleichsetzung mit der *dea Syria* kennt auch Ktesias bei (Erat.) *Kat.* 38; (Luk.) *d. S.* 14 verwirft sie wegen Derketos Fischgestalt. — Die Verknüpfung der philistäischen Sage mit Mythen des Zweistromlandes scheint alt; Derketos T. heisst wohl deshalb Semiramis, und vielleicht ist Atargatis wirklich die assyrische Entsprechung der philistäischen Derketo. Desto leichter konnten im Derketomythos die *'Palaestini'* in die Legende von der 'Babylonierin' verwoben werden (z. B. Ov. *M* 4_{44} ff.; *F* 2_{461}). — Es scheint mir keineswegs ausgeschlossen, dass diese Beziehungen zwischen den Kulten der Küste und des Euphratgebietes z. T. wirklich, wenn auch durch manche Zwischenglieder vermittelt, auf die Zeit zurückgehen, da Assyrien in den Mittelmeerhäfen gebot;

an askalonitische Überlieferungen anknüpfenden Sagen andererseits zeigt sich freilich darin, dass in dieser die Mutter der Göttin 'Taube' ins Meer stürzt und vom Fisch gefressen wird, während in der griechischen Kassiepeiasage Andromeda und in dem aus der hebräischen Legende zu folgernden Mythos die Taubengöttin selbst dem Meeresungeheuer geopfert wird. Die askalonitische Sage scheint hier gegenüber der von Ioppe, die in zwei unabhängigen Versionen überliefert ist, sekundär, und da auch die griechische Kassiepeiasage von dem Schönheitsstreit der Heroine mit den Nereiden schwerlich unverfälscht die philistäische Legende wiedergibt, so können wir diese hier nicht mit Wahrscheinlichkeit rekonstruieren. Als echte Punkte der Kulte und Mythen von Ioppe bleiben aber doch bestehen: die Vorstellung des Sturmdämons als eines Meerungeheuers, der Ritus der Jungfrauenopfer zur Beschwichtigung dieses Ungeheuers, der Glaube, dass die Seele des geopferten Mädchens in eine Taube verwandelt wird, endlich die Verehrung einer Göttin 'Schönheit', der Mutter eines Mädchens, das als Prototyp der Jungfrauenopfer zuerst ins Meer geworfen sein sollte.

Der Kultus von Ioppe ist, wie so viele philistäische, zuerst nach Kreta übertragen worden; auch Kassiepeia stammt wahrscheinlich aus der kretischen Sage[1]); eine andere, wohl ebenfalls kretische Übersetzung des

anderes ist freilich unter griechischem Einfluss im Perserreich nach dem Binnenland übertragen, wie die Kephenen (schon im V. Jh.: Hdt. 7_{61}; Hellan. *FHG* I 67_{160}), über die Tümpel bei Roscher, ML II 1105 eine Reihe unwahrscheinlicher Vermutungen äussert, die Aithiopen, die Perseus- und Memnons.

[1]) Da Perseus in den Traditionen der Rhodier wichtig ist, die am Ende des VII. Jh.'s den Handel an der ägyptisch-syrischen Küste eifrig betrieben, so hat Tümpel (die Aithiopenländer des Andromedamythos, Phil. Jbb., Suppl. XVI 1887 129–220) die Sonneninsel Rhodos Aithiopia (?) als Ausgangspunkt der Sage bezeichnet. Wahrscheinlich haben wirklich rhodische Dichter die Sage umgemodelt, und vielleicht ist hier Kassiepeia oder, wie sie in Rhodos wohl noch hiess, Kassopa Aithiopenkönigin wie auch M. der Libye von Epaphos (Hyg. *f.* 149) geworden; aber Kassope in Epeiros ist gewiss nicht von den dortigen argivischen Kolonien *[351 f.]* zu trennen, also von Pheidon nach seiner Ahnfrau genannt worden. Auch Kepheus und Phineus standen bereits in argivischen Genealogien *[555_5; 556_{15}]*, und zwar, wie die nachgebildete tegeatische Sage beweist, wahrscheinlich bereits im Kreise der Perseusmythen *[204_7]*. Nun sind zwar argivische Beziehungen zu Ioppe so wenig zu beweisen als zu bestreiten, und vollständig sichere Spuren, die den Mythenkomplex über die argivische Kultur hinaus bezeugen, gibt es nicht; denn Kepheus, der V. des Thespeios (Sch. *B* 498 BL), und der gln. Achaier, der mit Buraiern von Olenos und Dyme zu der Göttin von Golgoi kommt (Lykophr. 586; vgl. o. *[337_{11}]*; Tümpel a. a. O. 155 und Enmann, Kypr. Urspr. d. Aphrod. 59 erinnern an die Homonymie von Keryneia auf Kypros und in Achaia, man könnte auch an Tegea denken. Hdt. 7_{90} [d. i. Hellanikos?], der Aithiopen als Ansiedler von Kypros nennt, hat vielleicht diesen Kepheus mit dem Aithiopenkönig identifiziert), können aus der argivischen Sage stammen, wie sicher Kepheus von Kaphyai *[202_9]* und Tegea *[204_7]*; und selbst, wenn diese Möglichkeit auszuschliessen wäre, bliebe es zw., ob der Zusammenhang mit dem Andromedamythos hier nachträglich gelöst oder noch nicht hergestellt war. Das thessalische Ioppe (StB. *s v* 339_{19}), mit dem auch die gln. T. des Aiolos (ebd. $_{15}$) und wahrscheinlich die gln. T. des Iphiklos, Theseus' Gel. (Plut. *Th.* 29; vgl. *Ἵππη* Athen. XIII 4 557 a), und das schöne Weib Iope (? Prop. III 26_5 = II 28_{51}) zu verbinden ist, kann nachträglich mit der gln. philistäischen Stadt verknüpft sein, indem die T. des Aiolos Gründerin dieser wurde. Endlich ist Thronie, die Eponyme von Thronion *[93_{16}]*, vielleicht erst durch eine sekundäre Gleichsetzung zweier verschiedener Arabos (Arabios) Grossm. Kassiepeias geworden, Hsd. *fr.* 45 Rz. Da indessen sicher die Göttin von Ioppe in die kretische Kultur übernommen ist, so ist es doch i. g. wahrscheinlicher, dass auch Kassopa aus dieser letzteren stammt und aus ihr mit Perseus in die mittelgriechischen Kolonialstaaten wanderte. Immerhin bleibt in diesem wichtigen Punkte eine Unsicherheit, namentlich weil Heimat und Bedeutung des Kepheus und seines Volkes, der Kephenen, bisher nicht festzustellen sind. Letztere Bezeichnung stimmt überein mit einem Worte, das *EM*

Namens Iafo ist Kallone[1]). Mit dieser zusammen steht vermutlich in Samothrake und Lesbos die den Schiffern freundliche[2]) Göttin Leukothea[3]), die auch den Namen Kale geführt zu haben scheint[4]): und da bei dem lesbischen Kallonigolf ein Mythos lokalisiert ist, der offenbar dem Leukotheatypus angehört, und da ferner der Leukotheamythos selbst offenbar auf ein Ritual hinweist, das dem von Ioppe sehr ähnlich gewesen sein muss[5]), so ist diese Göttin, die sich wahrscheinlich mit der boiotischen[6]) Kultur nach dem Isthmos[7]), Messenien[8]), Lakonien[9]), nach den Inseln des ägäischen Meeres[10]) und nach Ionien[11]) verbreitet hat, ebenfalls der Iafo nachgebildet. Nach Boiotien scheint die philistäische Göttin nur über Kreta gekommen zu sein, und auf dieser Insel ward wirklich, zwar vielleicht nicht Leukothea selbst, aber doch die immer ihr gleichgesetzte Ino unter dem Vollnamen Inachos[12]), 'die das Kind beklagt', verehrt. — Der Namen Leukothea wird im Altertum gewöhnlich auf den Meeresschaum bezogen[13]); das führt hinüber zu dem berühmtesten Namen, unter dem die Stadt-

s v 512$_{8}$ zu *κωφός* stellt, das also 'betäubt', 'regungslos' oder etwas derartiges (vgl. Hsch. *κηφηνώδεις· τετυφωμένοι, κατασεσιγασμένοι*) bezeichnet haben muss und daher auch die Drohnen (Hsch. *κηφῆνας*) und die stachellosen, ungefährlichen Mücken (Hsch. *κηφή[ν]*) bezeichnen konnte. Aber das Zusammentreffen des Wortes ist vielleicht Zufall. Tümpel bei Roscher, ML II 1113$_{21}$ denkt an einen Zusammenhang zwischen Kepheus und Kaphisos, wofür der argivische Fluss, der mit Phoroneus und Asterion als Schiedsrichter zwischen Poseidon und Hera galt (Paus. II 15$_{5}$) und der in Argos ein Heiligtum besass (ebd. 20$_{6}$), sprechen könnte. Ich selbst vermutete früher philistäischen Ursprung des N.'s (כֵּף = 'Stein').

[1]) S. o. *[231$_{12}$]*; vgl. Plat. *symp.* XXV 206 d und die Bemerkungen Philol. n. F. I 1889 92 f. u. Tümpel bei Roscher, ML II 936 f.

[2]) Prop. III 24 (II 28)$_{20}$; Nonn. *D* 9$_{86}$; 10$_{121}$ ff. Vgl. o. *[711$_{6}$]*. Nach Dion Chrys. 64 S. 208 Ddf. rufen die Schiffer Leukothea, die Steuerleute die Dioskuren an. Die Unterscheidung ist sekundär.

[3]) Orph. *h* 73. Ritschl, Ino Leukothea, Bonn 1865; v. Baudissin, Stud. II 174 f.

[4]) *Καλῆς δρόμος* hiess der Ort, wo sie gelaufen sein sollte, Plut. *symp.* V 3$_{1}$ (s. aber o. *[1271$_{1}$]*). *Καλή* steht auf einem rf. Vb. neben einer versinkenden Frau (Leukothea?), der *Ὀδυσεύς* eine Schleife (das *κρήδεμνον*?) reicht. Ritschl, Ino-Leuk. S. 19 T. II$_{3}$. — Noch heute heissen die Neraiden *Καλή*.

[5]) Doch ist an die Stelle der Taube die *αἴθυια* getreten *[844$_{8}$]*.

[6]) Ausser in Orchomenos (und Theben, Plut. *apophth. Lac. Lycurg.* 26; vgl. Pind. *P* 2$_{11}$) wird L. in Chaironeia verehrt (Plut. *qu. Rom.* 16). — — (*Λευκο?*)*θέα Σώτηρα Ἑλλιμενία* in Athen, *CIA* III 368.

[7]) Ueber Korinth s. o. *[135]*, über Megara o. *[127]*.

[8]) Ueber Korone s. Paus. IV 34$_{6}$.

[9]) Ueber Thalamai s. o. *[156$_{6}$]*, über Brasiai Paus. III 24$_{4}$, über Epidauros Limera ebd. 23$_{8}$, über Leuktra ebd. 26$_{4}$. Vgl. Alkm. *fr.* 84. Mehr bei S. Wide, Lak. Kulte 227 ff.

[10]) Ueber Delos s. o. *[235$_{7}$]*, über Samothrake o. *[229$_{2}$]*, über Rhodos, von wo der Kult auch nach Pamphylien gelangt zu sein scheint (*anon. stad. mar. magni GGM* I 488), s. o. *[266]*, über Kos Paton-Hicks 37 a, über Lesbos o. *[298$_{7}$]*, über Tenedos o. *[303$_{11}$]*.

[11]) S. o. *[275 f.; 288$_{8}$; 293$_{5}$; 376$_{2}$; 970$_{3}$]*. Vgl. über die Verbreitung des Leuk.-kultus bes. Ritschl, Ino-Leuk. 12—16.

[12]) Hsch. *Ἰνάχεια· ἑορτὴ Λευκοθέας ἐν Κρήτῃ ἀπὸ Ἰνάχου. Ἰνοῦς ἄχη* waren sprüchwörtlich, Suid. *s v*; Apostol. 9$_{6}$a; Zenob. 4$_{38}$ (wo die Geschichte ausführlich erzählt ist) u. aa. Später hat man Ino selbst beklagt *[970$_{5}$]*. Der N. Inachos erscheint in Boiotien *[60$_{11}$]* und in Argos, von wo er sich weiter verbreitet hat, als Flussbezeichnung: obwohl die Benennung eines Flusses nach einer weiblichen Gottheit dem späteren griechischen (und römischen) Gebrauch widerspricht, kann doch kaum bezweifelt werden, dass diese 'Flüsse' nach den Klagen Inos heissen (anders Ritschl a. a. O. 29$_{92}$). Der Zug der Klage um das Kind (Io: Ov. *M* 1$_{584}$) blieb bei dem argivischen Inachos erhalten, als der Fluss das Geschlecht verändert hatte, was schon während der Blütezeit der argivischen Kultur geschehen zu sein scheint. — Nicht glücklich vergleicht Fick (in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1901 112) mit dem Flussn., der hier, wie gewöhnlich, sekundär ist, Hsch. *ἰνάσαι· καταχέαι* und deutet *Ἰνά-χ(ο)ος* als 'schotteransetzend'.

[13]) S. z. B. Philostaph. *FHG* III 34$_{37}$; Korn. 23 S. 132 Os. u. aa. Daneben wird freilich der N. auch von dem 'Lauf' durch das megarische 'weisse' Feld erklärt, Nonn. *D* 10$_{76}$; Sch. ζ 334; Eust. ζ 339 1543$_{26}$; *EM Λευκοθ.* 561$_{43}$.

göttin Iāfō fortlebt, Aphrodite[1]). Denn wenngleich der zweite Bestandteil dieses Namens noch nicht sicher gedeutet ist[2]), so sollte doch nicht bezweifelt werden[3]), dass die Göttin irgendwie mit dem Schaum des Meeres[4]) in Verbindung gesetzt war, aus dem sie der Mythos auch auftauchen lässt[5]). Berührt sie sich schon in dieser Beziehung mit Leu-

[1]) Neben dieser Form finden sich folgende Varianten: 1) *Ἀφροτίδη* Hieronvb., Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 471; Gr. Vaseninschr. 145. 2) *Ἀφορδίτα*, sekundäre pamphylisch-kretische Bildung, Kretschmer ebd. 266 f.; vgl. Brugmann, Gr. Gramm.[3] 81; 136. 3) *Ἀφροδίτη* Kretschmer, Vaseninschr. 156. — Kurzformen: 1) *Ἀφρώ* Nik. *al.* 406; Bekk., *An.* II 857 u. aa.; 2) *Ἀφρείης* (überl. *Ἀρφείης*) *ἄστυ*, Kaibel *ep.* 1034 heisst nach Kaibel, Herm. XIX 1884 261 die Aphroditestadt *[211$_6$ f.]* Ainos. Vgl. den Monat *Ἄφριος* in Perrhaibia und die o. *[853 zu 852$_8$]* erwähnte Etymologie. Freie Deutungen sind die namentlich in der späteren Dichtung überaus häufig auch ohne Angabe des Hauptnamens gebrauchten Beiwörter *ἀφρογενής* (z. B. Hsd. Θ 196; Orph. *fr.* 140$_8$; an. Laur. bei Studemund, *An.* I 269) und *ἀφρογένεια* (z. B. Bion 9$_1$ M.; *AP* V 272$_3$; VII 218$_{11}$; IX 324$_1$; *CIG* III 5956; *EM* 179$_{28}$; *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 241 III 5).

[2]) Man hat u. aa. an *δύω* gedacht (*EG* 97$_{52}$; *EM* 173$_4$; Engel, Kypr. II 46; Tümpel, Phil. Jbb. XVI Suppl. 1887 213) oder an *ἀφρ-όδίτη* 'die über das Meer Wandelnde' (Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 156$_1$; Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 267) oder an **δι* 'glänzen' oder an *δίεσθαι* 'eilen', L. v. Schröder, Gött. u. Her. I 1887 S. 7. Auch **δίω* 'benetzen' (vgl. *διαίνω, διερός*) kommt in Betracht. Vgl. *Anakreontea* 53$_{30}$ *χαροπῆς ὅτ' ἐκ θαλάσσης | δεδροσωμένην Κυθήρην ἐλόχευσε πόντος ἀφρῷ*; Himer. *or.* 1$_{20}$ *ἔτι τὸν ἀφρὸν μετὰ τὴν θάλασσαν ἐξ ἄκρων πλοκάμων στάζουσαν.* '*Watergoddess*' übersetzt Cook, *Class. rev.* XVII 1903 177 den N.

[3]) An *bhrāj* 'glänzen' als ersten Teil des Stammes (*Ἀ*)*φροδ-* dachte L. Meyer, Bemerk. 36, *Ἀ-φορκ-δίτη = bhraç + dīti* riskiert Enmann, Kypr. 69 ff., was 'Feuerzünderin' heissen soll. Ebenderselbe schlägt später (zur röm. Königsgesch. S. 36) die Uebersetzung vor: 'die Wolken und Feuchtigkeit Antreibende'. Hoffmann in Bezzenbergers Beitr. XVIII 1892 289 trennt *Ἀ-φροδ-ίτη* (*φροδ = φρογ*; vgl. *φλέγος, fulgur*) 'mit Glanz umgeben'. Fick, Gr. Personenn.[2] 439 hält den N. für schwerlich griechisch. Viele Neuere glauben semitische Spuren im Kult und auch in den Kunsttypen der Aphrodite zu finden (so z. B. Tiele, *Rev. de l'hist. des rel.* II 1880 146—152; Furtwängler, Mw. 633$_1$ gegen Körte, Archäol. Stud. f. Brunn 29 ff.); so sind denn auch viele Neuere auf semitische Etymologien verfallen, z. B. auf [illegible] mit Artikel, Claus, *Antiqu. Dian. nat.* 51; auf [illegible] zuletzt Tümpel, Phil. Jbb. XI 1880 680; auf [illegible] Hommel, Phil. Jbb. CXXV 1882 176 (Roscher, Nekt. u. Ambros. 90); Lewy, Semit. Fremdw. 250. Andere semitische Ableitungen sammelt Tümpel a. a. O.; sonstige Etymologien *EG* (97$_{30}$) und *EM* (179$_4$ ff.) *Ἀφρ.*; G. Meyer, Gr. Gramm.[3] 246. Eur. *Tr.* 984 *καὶ τοὔνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς* will nicht wissenschaftlich etymologisieren, wie im Altertum (z. B. von Korn. 24 S. 134 Os.) angenommen wurde; in der Konversation des Publikums, dem der Dichter seine Vorbilder entnahm, waren solche Wortwitze üblich.

[4]) Nicht etwa von dem Schaum der *σπέρματα*, wie viele Alte annehmen, z. B. Korn. 24 S. 133 Os.; Isid. *etym.* VIII 11$_{77}$.

[5]) *Ἀφρ. ποντογενής*, Orph. *h* 55$_2$; *ποντογένεια*, Opp. *Kyn.* 1$_{32}$; *θαλασσίγονος*, Nonn. *D* 13$_{438}$. Später wird der Mythos am roten Meer lokalisiert *[389$_7$]*, *εἰς τὸ τῶν ἁλῶν γόνιμον* (Plut. *qu. conv.* V 10$_4$; vgl. Korn. 24 S. 132 f. u. aa.) bezogen oder sonst mystisch gedeutet (Him. *ekl.* 18$_2$ *τὰς δὲ ὠδῖνας ταύτας αἵτινές ποτε εἰσὶ μυστικοὶ λόγοι κρύπτειν κελεύουσι*). Die übrigen litterarischen Zeugnisse sammelt Stephani, *Compte rendu* 1870/1 12—19. Auch die bildende Kunst hat die Meergeburt oft dargestellt, z. B. Pheidias am Thron des olympischen Zeus, Paus. V 11$_8$; über *Θάλασσα ἀνέχουσα Ἀφροδίτην παῖδα* an dem Sockel der von Herodes Atticus gestifteten Gruppe des Poseidon und der Amphitrite auf dem Isthmos s. Paus. II 1$_8$ (Rekonstruktionsversuch von Stephani, *Compte rendu* 1870/1 S. 128 ff.). Vgl. im allgem. Stephani a. a. O. 45—133; de Witte, *Gaz. arch.* 1879 171 *pl.* 19$_2$ (bei Besprechung eines Goldplättchens aus dem lokrischen Oiantheia, das Eros, ΤΙΔΟϘΦΑ aus dem Wasser hebend, darstellt); Petersen, Röm. Mitt. XIV 1899 154—162. Anderes bei Hitzig-Blümner zu Paus. V 11$_8$ und über die Anadyomene u. *[1374]*, über die Muschelgeburt u. *[1350$_3$]*. In der Form, wie Hsd. Θ 190 ff. den Mythos erzählt, ist er freilich durch spekulative und auch durch aetiologische (Enmann S. 23) Rücksichten mitbestimmt; aber das Auftauchen der Göttin aus dem Meer war wahrscheinlich schon vorher überliefert. — Aphrodites Kopf aus der Erde oder aus Blumen sich erhebend, von Eroten begrüsst, will man auf rf. Vbb. (*Él. cér.* IV 35 = *mon. d. i.* IV 39; Fröhner, *Mus. de Fr.* XXI) erkennen; Stephani, *Compte rendu* 1875 64 f.; Farnell, *Cults of Gr. stat.* II 697 beziehen das auf die Gleichsetzung von Aphr. und Kore *[1358$_1$]*,

kothea, mit der sie auch in örtlichen Legenden bisweilen verbunden wird, so tritt sie ihr darin noch näher, dass wie dieser auch ihr der Delphin[1]), der Eisvogel[2]) und die Schildkröte[3]) heilig waren; in den beiden ersteren erblickte man Dämonen der ruhigen See, und in diesem Sinn konnte man auch die Schildkröte deuten[4]), die allerdings vielleicht ursprünglich eine andere Bedeutung hatte[5]). — Auch sonst fehlt es nicht an Beziehungen zwischen beiden Göttinnen[6]). Wie Leukothea dem Odysseus ein Rettungsband, *κρήδεμνον*, das dieser rückwärts ins Meer werfen soll[7]), reicht[8]), so scheint eine solche Binde in gewissen Aphroditekulten üblich gewesen zu sein: die Sage von dem *κρήδεμνον*[9]), das die Göttin der Andromache schenkt, wird in letzter Linie an einen derartigen Ritus anknüpfen. Die Rettungsbinde war in Samothrake purpurfarben[10]); wahrscheinlich hängt damit zusammen, dass die Purpurfarbe[11]) und die Purpurmuschel[12]) wie der phoinikischen Astarte[13]) so auch der Aphrodite heilig gewesen sind. Ja,

---

jedoch ist die Sache sehr zw. Vgl. o. *[827_1]*.

¹) Ein Delphin trägt die aus dem Meer geborene Göttin in Kypros ans Land, Nonn. *D* 13_{439} ff. Oft stellt die bildende Kunst sie mit diesem Seetier dar. Vgl. Gell. VI(VII) 8_8 und die kleine Statue des Museo Borbonico bei Müller-Wieseler II³ xxv 274a. Vieles andere bei Stark, Sitz.b. SGW 1860 62 ff.; Stephani, *Compte rendu* 1864 202 ff.; Furtwängler, Samml. Sabur. II zu T. lxxvi. Es tritt jedoch bei Aphr. selbst dies Attribut erst später, und zwar besonders auf Mzz., z. B. von Laodikeia in Phryg. (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 269 ff.), Perge (ebd. II 327_9), Pautalia (v. Schlosser, Numism. Zs. XXIII 1891 15_{19}), auf, während Eros es schon im streng schönen Stil erhält. — Ueber Aphr. mit dem Seeungeheuer s. Stark, Sitz.ber. SGW XII 1860 48 T. vi.

²) Sch. Theokr. 7_{57}.

³) Vgl. Gerhard, Akad. Abh. T. $xxix_3$; Curtius, Sitz.ber. BAW 1869 475; Farnell, *Cults of Gr. st.* II 674a. Die Legende des Heiligtums der Aphrodite *ἀνοσία* am thessalischen Peneios, wo Lais *ξυλίναις χελώναις* (gewiss nicht = 'Schemel', wie Tümpel bei Pauly-Wissowa I 2729_{67} meint) erschlagen sein sollte (Tim. *FHG* I 219_{108}; Polemon *FHG* III 127_{44}), scheint an den Kultgebrauch anzuknüpfen, der Göttin Schildkröten zu opfern. Anderes o. *[197_2]*. Ueb. die Schildkröte am megarischen Leukotheaheiligtum s. o. *[127_1]*.

⁴) Für diese Deutung tritt A. de Ridder *ἐφ. ἀρχ.* 1895 170 bei Besprechung eines Spiegelgriffs (die entkleidete Göttin auf einer Schildkröte stehend) ein. Die Schildkröte lässt sich durch das ruhige Meer hintreiben, Plin. *n h* 9_{35}: das scheint der Ausgangspunkt der Symbolik. Eine siderische Beziehung (Svoronos, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 108) hat die Schildkröte nicht. Plut. *Is.* 75 bezieht dies Symbol der Liebesgöttin auf die den Ehefrauen ziemlichen Eigenschaften *οἰκουρία καὶ σιωπή*.

⁵) S. o. *[1334 zu 1333_{11}]*.

⁶) Vgl. Maass, Griech. u. Sem. 85_1. Im athenischen Iobakchendekret (Maass, Orph. 26 Z. $_{124}$) steht *Ἀφροδείτη* hinter Palaimon.

⁷) *ε* 350; 459. Aehnlich heisst es *lustramina ponto | pone iacit*, Val. Fl. 3_{443}. Die Sitte erklärt sich aus der o. *[875 f.]* besprochenen Vorstellung.

⁸) Das *κρήδεμνον*, das nach Klem. Alex. *protr.* 4_{57} S. 50 Po. für Leukothea charakteristisch war (Gerhard, Ant. Bildw. 217_{31}), ist, wie es scheint, bei Homer ein kurzer Kopfschleier (Ritschl, Ino Leuk. 22), später ging der Namen aber auf den langen Schleier über, der jenen ersetzte, und so scheint die bildende Kunst ihn dargestellt zu haben. Lykophr. 758 gibt seiner Byne statt des *κρήδεμνον* den *ἄμπυξ*; so scheint Homer das Stirnband zu nennen.

⁹) *X* 470. Vielleicht knüpft die Vorstellung von Aphr.'s *κεστός* (von den Schol. [z. B zu *Ξ* 224] u. Hsch. *s v* ebenso wie *πολύκεστος* als *ποικίλος* gedeutet und von *κεντεῖν* abgeleitet) *ἱμάς* (Bernoulli, Aphr. 344 ff.; Kastriotis, *Ἐφ. ἀρχ.* 1895 186 T. ix; vgl. o. *[885_8]*), der freilich eine andere Bedeutung erhalten hat, unter anderm auch hieran an.

¹⁰) S. o. *[229_3]*.

¹¹) S. o. *[435_4]*. *Ἀφρ. πορφυρέη*, Anakr. *fr.* 2_3; Venus Purpurissa, Intp. Serv. *VA* 1_{720}.

¹²) Die Schönheit der Purpurmuscheln von Kythera, das deshalb Porphyrussa hiess (StB. *Κυθ.* 391_{18}; nach Arsttl. *fr.* 478 S. $1556b_{15}$ mit den von Mein. zitierten Stellen) wird einer der Gründe gewesen sein, der Aphr. gerade hier ein Heiligtum anzulegen.

¹³) Die 'phoinikische Aphr.' soll deshalb Blatta (Baaltis oder Mylitta nach Münter, Rel. d. Karth. 22) geheissen haben, Io. Lyd. *mens.* 1_{19}. Auf tyrischen Mzz. des Elagabal trägt die Göttin bisweilen die Murexmuschel in der Hand; doch ist die Purpurschnecke das gewöhnliche Mz.wappen von Tyrus, Head

dass die Muschel überhaupt später eines der Attribute der Göttin wurde[1]), so dass man die Göttin bei ihrer Geburt in einer Muschel darstellte[2]), mag, wenngleich auch andere Vorstellungen mitgespielt haben können, zugleich an die Beziehungen Aphrodites zur Purpurmuschel anknüpfen. — Wie die Kadmostochter[3]) so scheint ferner Aphrodite in manchen Sagen Geliebte des Meeresgottes gewesen zu sein, mit dem sie auch im Kult oft gepaart wird[4]). Endlich zeigt sich die nahe Verwandtschaft beider Göttinnen darin, dass man an einem ihrer boiotischen Heiligtümer jenen Ritus des Sprunges vom weissen Felsen geübt zu haben scheint[5]), auf den der Schluss der Inolegende hinweist. Ist demnach Aphrodite der Leukothea eng verwandt, so steht sie doch der Göttin von Ioppe[6]) noch näher: sie bildet die Brücke zwischen dieser und ihren übrigen griechischen Entsprechungen. Auch ihr sind die Taube[7]) und verschiedene Fische

h n 674 ff., und die Tyrier erzählten von der Erfindung der Purpurbereitung mit Hilfe eines Hundes, Achill. Tat. 2_{11} (wo es aber auch heisst, dass die tyrische 'Aphr.' einen purpurnen Peplos trug); Nonn. Abb. *ad* Greg. Nazianz. *c.* Iul. 1_{66} XXXVI S. 1019 Mi. Vgl. v. Baudissin, Stud. II 182.

[1]) Der knidischen Aphr. wurden *conchae* geweiht, weil diese ein Schiff aufgehalten, das dem Periandros vornehme Knaben zur Kastration zuführen sollte, Plin. *n h* 9_{80}; 32_5. Eine Beziehung der Aphr. zur Muschel zeigt auch die Neritessage (*Él. cér.* IV S. 124 ff.; vgl. o. *[416_5]*). Aphr. mit der Muschel in der Hand zeigt das Kultidol auf dem von Müller-Wieseler II[2] xxvi 281 veröffentlichten Basrlf. Anderes bei Stephani, *Compte rendu* 130 ff. Später erklärte man das Attribut, *quod huius generis animal toto corpore simul aperto in coitu misceatur*, Myth. Vat. II 32; III 11_1. Houssay, *Rev. arch.* XXVI 1895 1—27 sieht in der Muschel (und im Pompilos) Symbole für die Erzeugung alles animalischen Lebens aus dem Meere.

[2]) Aphr.'s Muschelgeburt wird in der Litteratur spät, zuerst bei Plaut. *Rud.* 704 erwähnt; vielleicht ist der Zug durch die bildende Kunst (Jahn, Sitz.b. SGW V 1853 16 ff.; Braun, Zwölf Basrlf. Bl. 13r; Bernoulli 326 ff.; 361; Jamot, *Mon. mém. mus.* Piot II 1895 171—184; vgl. auch die im Arch. Anz. 1895 130 abgebildete Berl. Tct.), die besonders in Tct., jedoch auch auf Skph. (nach Stephani, *Compte rendu* 1870/1 134 als Symbol der Auferstehung) dies Motiv gern benutzt hat, aufgekommen, Furtwängler, Samml. Sabur. zu T. cxliv S. 2.

[3]) Arstd. 3 I S. 43 Ddf.

[4]) Vgl. o. *[1145_4]*.

[5]) S. o. *[79_{12}; 817_2; $_{10}$]*. Wahrscheinlich hängt die spätere Verwendung des Sprunges vom weissen Felsen im Liebeszauber *[817_{10}]* mit der Bedeutung der Liebesgöttin in diesem Ritual zusammen. Ritschl, Ino-Leukothea 39 ff. vermutet, dass Eros mit Palaimon irgendwo ausgeglichen oder doch neben ihn getreten war.

[6]) Diese scheint daher der Aphrodite gleichgesetzt worden zu sein. Dass sich ein Heiligtum dieser Göttin auf der Insel befand, wo Andromeda ausgesetzt sein sollte, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit aus der Sagenfassung, dass die Jungfrau ihr dort ein Opfer darbringen wollte, Kon. *f.* 40. Auch Derketo ist Aphrodite gleichgesetzt worden; s. (Ktes. bei) Diod. 2_4 *[1345]*.

[7]) Aus der ungeheuren Zahl von Zeugnissen seien erwähnt: Pherekr. und Alexis bei Athen. IX 51 S. 395bc; Antiphan. ebd. VI 71 S. 257e; XIV 70 655b; Apd. *π. θ.* *FHG* I 431_{19}; Plut. *Is.* 71; Ail. *n a* 4_2; 10_{50} (Eryx); Sch. Ap. Rh. 3_{541}; Prop. IV 2 (III $3)_{30}$; Ov. *M* 15_{386}; Drac. 6_{72}; Myth. Vat. I 175; II 33. In allen möglichen Verwendungen geben die Dichter der Göttin die Taube als Attribut: Tauben (bei Sappho *fr.* 1_{10} ὤκεες στροῦθοι) ziehen den Wagen der Göttin (Claud. 31_{104}; Anth. Lat. I 939), helfen der Göttin beim Blumensammeln (Myth. Vat. III 11_1). Die Taube ist Aphr. heilig τῷ καθαρὸν εἶναι τὸ ζῶον καὶ φιλοφρονητικόν (Korn. 24 137 f.) oder ὡς ποντικῇ (Cramer, *An. Par.* III 113_{12}). Heilige Tauben wurden, wie es scheint, in Thisbe *[1313_5]* und Paphos (Mart. VIII 28_{12}) der Aphr. gehalten. Ueber die Ktesyllagesch. *[237_{10}]* vgl. Holland, Philol. LIX 1900 354 ff. Auf Aphroditekult beziehen sich wahrscheinlich die wilden Tauben (?) auf den Mzz. von Sikyon (Head *h n* 347), die Tauben auf den Mzz. von Laodikeia in Phryg. (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 269_{34}) und Aphrodisias (ebd. I 113_6); denn auch die bildende Kunst hat seit der archaischen Zeit (Farnell, *Cults of Gr. st.* II 673 *pl.* xli[abc]) in allen möglichen Verwendungen diesen Vogel der Göttin als Attribut gegeben; vgl. Bernoulli 125; 362, und über das Symbol im allgemeinen Voss, Myth. Br. II 87; Engel, Kypr. II 183; Jahn, Sitz.ber. SGW V 1853 19; Gardner, *Journ. Hell. stud.* IX 1888 185; Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 281 ff. S. auch o. *[238; 353_6]*.

heilig, insbesondere der Pompilos, in welchem man einen gütigen Seegeist zu erkennen glaubte[1]). Denn gleich Leukothea und wahrscheinlich gleich der Göttin von Ioppe[2]) ist auch Aphrodite ursprünglich eine freundliche Schützerin der bedrohten Schiffer gewesen[3]), womit zusammen-

— Die Taube scheint schon der nackt dargestellten Göttin der mykenischen Kultur *[1368₁₁]* heilig gewesen zu sein.

[1]) Auf das Geleiten der Schiffe bezieht sich wahrscheinlich schon der N. des Fisches; später wird diese Eigenschaft oft hervorgehoben; vgl. Erinna *PLG* III 143₁ *πομπίλε ναύταισιν πέμπων πλόον εὔπλοον ἰχθύ πομπεύσα[ι]ς πρύμναθεν ἐμὰν ἀδεῖαν ἑταίραν.* Vgl. Plin. *n h* 9₈₈. Nikandr. *fr.* 16 findet eine Beziehung zu der Liebesgöttin, indem er verliebte Schiffer durch den Pompilos gerettet werden lässt. Diese Beziehung kannte vielleicht schon Erinna *[s. o.]*. Der Fisch, der früh die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und später bei der Erklärung des homerischen *ἱερὸς ἰχθύς* eine gewisse Rolle gespielt hat (z. B. Sch. *Π* 407 AV), heisst der Aphr. heilig; er soll mit ihr aus dem *αἷμα οὐράνιον* entstanden sein, Xenomed. *FHG* II 43₃ (Athen. VII 18 282 f.); das ist sekundär: das Symbol ist bei Aphrodite nicht anders zu erklären als bei Poseidon und den samothrakischen Göttern, denen der Pompilos ebenfalls heilig war (Ail. *n a* 15₂₃; Kern, Ath. Mitt. XVIII 1893 383); auch Apollon, der nach Ap. Rh. bei Athen. VII 19 283ef (vgl. Ail. a. a. O.) den Fischer Pompilos in den Fisch verwandelt haben soll, weil er des Gottes Geliebte, Okyroe, die T. des Imbrasos und der Nymphe Chesias, von Milet nach Samos entführte, ist wohl als Wetter- und Windgott mit dem Fische in Verbindung gesetzt worden. — Was Tümpel, Philol. n. F. V 1892 385—402 über einen Pompiloskult der tirynthisch-mykenisch-troizenischen Urbevölkerung behauptet, beruht auf Phantasie. — Ebenso wie über den Pompilos ist über den ebenfalls der Aphrodite heiligen *ναυτίλος* (Kallim. *ep.* 5 v. Wilam.-M. [Athen. VII 106 318bc]) zu urteilen.

[2]) Es ist allerdings nicht bezeugt, dass diese Göttin auch als Retterin aus der Not des Seesturms galt, wie etwa die sidonische Astarte, der man nach glücklicher Seefahrt opferte (Ach. Tat. I 1₂). Aber bei ihrer sonstigen Uebereinstimmung mit den griechischen Seegöttinnen kann es m. E. als so gut wie sicher angenommen werden.

[3]) Aphr. *Εὔπλοια* in Phalasarna auf Kreta (Savignoni, *Not. degli sc. RAL* XI 1901 301); Knidos (Mzz. des IV. Jh.'s, Head, *Caria* 87 f.; 272; vgl. u. *[1373₂]*), von wo der Kult infolge des Seesieges vom J. 394 nach Athen (Peiraieus, Rhangabé, *Ant. hell.* 1069 = *CIA* II 1206) übernommen ward (v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XV 1880 501); Mylasa (Inschr., Ath. Mitt. XV 1890 261); Aigai in Kilikien (*CIG* III 4443); Olbia (Latyschew, *Inscr. or. sept. ponti Eux.* I 94; Stephani, *Compte rendu* 1874 103; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 24). Vgl. über Aphr. Euploia *CIG* 8514; Welcker, AD III 248—254. — *Ἀφρ. Ναυαρχίς*, Pantikapaion, Latyschew, ebd. II 25; *γαληναίη*, *AP* X 21₁; *Limnesia, quae portubus praeest*, Intp. Serv. *VA* 1₇₂₀. *Ἐπιποντία*, Hsch. *s v.* *Ποντία καὶ Λιμενία*, Hermione, Paus. II 34₁₁. Wo diese und ähnliche Beinamen in der Litteratur auftreten, können sie sich z. T. auch auf die Meergeburt beziehen, wie *Ποντία*, Eurip. *Hipp.* 524; Korn. 24 S. 137 Os.; Xenarchos *πεντ.* (Athen. XIII 24 569c) bei Kock II 469 4₂₁; *εἰναλίη*, Nonn. *D* 34₅₃; 42₄₅₆; *θαλασσαίη*, *AP* V 301₆; Musaios *Hero Leandr.* 320; Nonn. *D* 2₁₀₃; 4₂₃₉; 6₃₀₈; 7₂₂₉; 13₆₂; 33₇₂; 39₂₅₈; 42₄₉₆; *πελαγία*, Artemid. 2₃₇ S. 142₁₆ H.; Ioh. Lyd. *mens.* 4₄₄ S. 79₁₂ B. Vgl. Usener, Leg. der Pelag. 1879 S. xx. — Ueber das Meer hinfahrend beschreibt Orph. *h* 55₂₀ die Göttin *κυκνείοισιν ὄχοις ἐπὶ πόντιον οἶδμα | ἐρχομένη χαίρεις κητῶν κυκλίῃσι χορείαις.* Vgl. die Gemme bei Müller-Wieseler II³ xxvi ₂₈₇ ᵇ. Statt der Schwäne ziehen auf Mzz. der Kolonie Corinthus (ebd. ₂₈₇ ᶜ ᵈ) Hippokampen oder Tritonen Aphrodites Muschelwagen. Ueber eine auf dem Seebock reitende Aphr. in dem später hochberühmten Heiligtum der Göttin zu Aphrodisias in Karien, das allerdings nicht frei von barbarischen Einwirkungen ist, s. Fredrich, Ath. Mitt. XXII 1897 361—380; Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 114; Aphr. im Meer schwimmend, Myth. Vat. II 30, der darin ein Bild für den Schiffbruch der Begierden findet. — Aus Seegefahr rettet Aphr. den Herostratos von Naukratis, Polych. *FHG* IV 480₅; auf dem Schiff stehend (z. B. Mzz. von Kyme in Aiolis) oder mit andern Attributen der Schiffahrt (Müller-Wieseler II³ xxvii ₂₉₈ f.) hat die bildende Kunst bisweilen die Göttin dargestellt. Vielleicht als Geleiterin auch der Schiffe heisst Aphr. Hegemone; man kann freilich auch an die Leitung bei Liebesabenteuern (Him. *ekl.* 12₆) oder an die Hochzeitsführerin (Welcker, AD II 17) denken. Wegen der Schiffahrt wird die paphische Aphr. befragt (Tac. *hist.* 2₄; Suet. *Tit.* 5); Aerias, der Gründer von Paphos *[339₁₀]*, heisst sehr wahrscheinlich nach einem Kultn., der die Göttin als Gebieterin über das Wetter bezeichnete; vgl. auch Firm. Mat. 4₁ *Assyrii et pars Afrorum aërem ducatum habere elementorum volunt et hunc imaginata figuratione venerantur: nam hunc eundem nomine Iunonis et Veneris virginis*

hängt, dass die Vögel, in denen man die Dämonen des guten Wetters vermutete[1]), wie Schwan[2]) und Gans[3]), der Göttin als Attribut gegeben werden. — Ausserdem haben vielleicht die Kreter auf Aphrodite auch Züge der anderen, kriegerischen Göttin der Philister übertragen[4]), die schon im

---

consecrarunt. — Allgemein als Retterin der Schiffe wird Aphrodite bezeichnet von Antipatros und Anyte, *AP* IX 143 f. — Vgl. üb. Aphr. als Wettergöttin de Witte, *Nouv. ann. publ. par la sect. franç. de l'inst. arch.* I 1836 89 ff.; Walz, *Nemes. Graec.* 19 f.; Flasch, Angebl. Argonautenb. 7 ff.; Farnell, *Cults of Gr. st.* II 689 ff.

[1]) S. o. *[834 ff.]*. Der Schwan galt als ein Prophet guten Wetters; nur bei Zephyr sollte er singen *[843_5]*, womit vielleicht das Heiligtum der Aphrodite Arsinoe auf dem Vgb. Zephyrion *[913_6; § 307]* zusammenhängt. Das von Aphrodite zum Zeichen der Errettung der Schiffe gegebene Schwanenorakel V*A* 1_{393} gibt, wir wissen nicht, nach welchem Vorbild, die alte Vorstellung wieder. — Wie in andrer Beziehung *[1313 f.]*, so steht Aphrodite auch als Schwanengöttin den deutschen Schwanenjungfrauen, den indischen Apsaras nahe (L. v. Schröder, Griech. Götter und Heroen I 39 ff.; Furtwängler, Sitz.b. BaAW 1899² 607), aber die Bedeutung dieser Göttinnen als Wettergeister tritt nicht klar hervor. Auch Aphrodites Schwan ist übrigens in alter und neuer Zeit anders gedeutet worden. Auf den 'wollüstigen Liebesgenuss' soll er nach Stephani, *Compte rendu* 1863 S. 62 hinweisen; nach Six, *Rev. arch.* III xxxi 1897 164 ff. führt der Schwan als Zugvogel die Zeit der Liebe herbei; Furtwängler a. a. O. 605 erinnert an das Sternbild des Schwans. M. Mayer, Gig. u. Tit. 80_{63} meint, das Symbol sei nachträglich von Apollon *[1231_1]* auf Aphrodite übertragen. Mehr kommt m. E. in Betracht, dass der Schwan Klagelieder singt *[375_{15}; 619_2; 1231_1]*; der zu diesem Kreise gehörige Freund Phaethons, Kyknos, wird wegen seiner Klagen in einen Schwan verwandelt *[394_1]*. Da man einst wirklich den gefallenen Morgenstern beklagt hat, so scheint man den klagenden Gesang des Vogels, in dem die mit ihm gepaarte Göttin erscheint, als eine Klage über seinen Sturz bezeichnet zu haben. Das wäre eine Parallelversion zu der Sage, welche Isis in Byblos um Osiris als Schwalbe klagen lässt *[1355_5]*.

[2]) Aphr. auf dem Schwan oder dem Schwanenwagen *[1351_3]* wird in der späteren Litteratur nicht selten erwähnt, z. B. von Orph. *h* 55_{20}; Hor. *c.* III 28_{14}; IV 1_{10}; Ov. *M* 10_{717}; Stat. *s* I 2_{142}: in der bildenden Kunst erscheint dies Attribut zuerst auf melischen Rlfs. strengen Stils, Schöne, Rlfs. Taf. 32_{130} S. 64, später sehr häufig; s. z. B. Böttiger, Kl. Schr. II 184—190 T. III Tct.; Müller-Wieseler II² xxvi $_{286}$ (Rlf.); Stephani, *Compte rendu* 1863 64—67; 1864 203; 1865 64; 1877 246 ff.; 1880 118_3; Benndorf, Griech.-sic. Vbb. 76—81; Salzmann, *Nécr. de Camire* lx; Kalkmann, Arch. Jb. I 1886 231—260; Munro, *Journ. Hell. stud.* XII 1891 316 ff.; Mylonas, *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 217 f.; Arch. Anz. 1894 31 (Tct., m. Abb.); L. v. Schröder, Gr. Gött. u. Her. I 39—48; Hauser, Arch. Jb. XI 1896 192 f. Nicht selten ist das Attribut auf Mzz., z. B. von Kyzikos (Head 453; dagegen wird die Frau auf dem Schwan der Mzz. von Kamarina, *Greek coins Brit. Mus. Sic.* 36 ff. für die Stadtgöttin gehalten). — Meist reitet die Göttin auf dem Schwan, der sich als Attribut auch bei der etruskischen Aphrodite Turan findet.

[3]) S. o. *[855_1]* u. unt. *[1370 zu 1369_6]*.

[4]) Die *Ἀφρ. ὡπλισμένη* (Paus. III 15_{11}) oder *ἐνόπλιος* (Plut. *inst. Lac.* 27; vgl. *CIG* I 1444_9) wird öfters in Sparta erwähnt, Plut. *fort. Rom.* 4; Quintil. II 4_{26}; *AP* IX 320; *APlan.* IV 171; 173—177; Auson. *epigr.* 42. Bewaffnet war, wie Hauser, Röm. Mitt. XVII 1903 222—254 aus der Vergleichung von Nonn. *D* 43_5 ff. mit Paus. III 18_8 folgert, eine Statue des jüngeren Polyklet, welche die Spartaner nach der Schlacht von Aigospotamoi in Amyklai weihten; die Aphrodite von Troizen ist nach Hauser eine Kopie dieses Werkes. — Nach Lact. I 20_{29} ($_{32}$) hatten die Lakonierinnen die Messenier geschlagen und sich dann mit ihren Gatten, die ihnen zu Hilfe kommen wollten, ehelich vereinigt. Das ist eine Nach- und Umbildung der Telesillasage *[170 zu 169_6; 205_{12}]*, die nachträglich auf den spartanischen Kult übertragen ist. Dieser scheint dem kytherischen der Aphrodite Urania (*ξόανον ὡπλισμένον*, Paus. III 23_1) nachgebildet, den Hdt. 1_{105} aus Askalon herleitet. Liegt nun dieser Angabe auch natürlich keine wirkliche Ueberlieferung zu Grunde, so kann sie doch richtig erschlossen, d. h. die Taubengöttin von Askalon kann direkt oder durch kretische Vermittlung nach Kythera gelangt sein. Sie wurde der kriegerischen Semiramis gleichgesetzt, scheint also ebenfalls bewaffnet gewesen zu sein, was auch später noch so auffallen musste, dass man sie vielleicht nur deshalb der Göttin von Kythera und der kyprischen *Ἔγχειος* (Hsch.; von Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 307 als Anat gefasst) gleichsetzte. Ausser Kypros und Kythera-Sparta ist das Vorkommen der bewaffneten Aphrodite nicht vollständig sicher. Es wird zwar von Paus. II 4_7 (5_1) eine *ὡπλισμένη* in Korinth erwähnt (Odelberg, *Sacra*

Orient nicht allein neben die Stadtgöttin von Iafo getreten, sondern bisweilen mit ihr ausgeglichen war. Auch hat man vielleicht bereits in der kretischen Kultur Aphrodite, die vermutlich seit alter Zeit der Regen- und Quellengöttin[1]) Dione gleichgestellt ward[2]) und ihr wirklich vielleicht ursprünglich gleich war, um Regen und Tau[3]), um die Fruchtbarkeit der Wiesen und Äcker angerufen[4]); bei der Bedeutung der Taube für den

---

Sicyon. 64); da indessen die Mzz. (Abb. bei Müller-Wieseler, D. a. K. II xxv$_{269}$; Hitzig-Blümner, Paus., Münzt. II 16; vgl. Curtius, Sitz.b. BAW 1869 475 und u. *[1371$_3$]*) die Göttin mit entkleidetem Oberkörper sich im Schilde spiegelnd neben einem kleinen Eros ähnlich der halbbekleideten Marmorstatue bei Gerhard, Ant. Bildw. X zeigen, so ist, obwohl die Korinther ihren Sieg über die Perser der Aphr. zuschrieben (Simon. *ep.* 137 B) und obwohl Pausan.' Ausdruck dann sehr ungenau wäre, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass es sich um den zuerst von Ap. Rh. 1_{743} erwähnten hellenistischen Kunsttypus (Furtwängler, Mw. 31 ff.) handelte, der nicht notwendig mit der bewaffneten Aphrodite zusammenhängt. Es ist deshalb auch die *'Αφρ. ἐν ἀσπίδι* (*'Ασπίδι*?) von Amorgos (*CIG add.* 2264 u) nicht sicher hierher zu rechnen. Ferner ist es auch zw., ob die Aphr. *'Αρεία* (Sparta, Paus. III 17_5; vgl. die Gemme, *CIG* 7197 b) hierher gehört; als *'Α(α)ρεία* (= *'Αερία*, Tac. *h* 2_3; vgl. Enmann 45) ist sie freilich nicht zu fassen. Die Aphr. *Στρατεία* von Mylasa (*CIG* II 2963 f.$_7$), die von Seleukos III so begünstigte (Bevan, *House of Seleuc.* I 188 f.) *Στρατονικίς* von Smyrna (*CIG* 3137_{12}; $_{70}$; $_{83}$; 3156), deren Ursprung Tac. *a* 3_{63} wegen ihres Alters dunkel nennt und die deshalb doch wohl nicht mit der allerdings ebenfalls in Smyrna verehrten (*CIG* 3137_9) Gem. des Antiochos Soter, Stratonike, zusammenzustellen ist, die *'Αφροδίτη Νικηφόρος* (Argos [Paus. II 19_6; Kultbild von Hypermestra gestiftet] und Smyrna [Mzz.]), die *ἀνείκητος* (Gemme, *CIG* 7033 b; Edm. le Blant, *Mém. AIBL* XXXVI 1898 76), die *Venus Militaris* (Intp. Serv. V*A* 1_{720}) und *Victrix* können wohl, aber brauchen nicht auf die alte Vorstellung der bewaffneten Aphr. zurückgehen.

[1]) S. o. *[354].* Der N. wird im Altertum z. T. von *διερός* (Korn. 24 S. 133), *διαίνεσθαι* (*EM Διώνη* 280_{45}; dort auch andere Etymologien) abgeleitet.

[2]) Obwohl erst in alexandrinischer Zeit bezeugt (Cat. 56_6; Ov. *am.* I 14_{33}; *F* 2_{461}; Stat. *s* I 1_{84}; II 7_2; Sil. Ital. 7_{87}; *Pervig. Ven.* 7; 11; Dracont. 6_{12}; $_{104}$; 7_{138}; 8_{471} u. s. w.; Niket. bei Studemund, *An.* I 282; Suid. *Διωναίη*; anderes o. *[353$_8$]*), scheint doch diese Gleichsetzung, die Chrysippos offenbar vorgefunden hat, da er *Διδώνη* für die richtige Form erklärt (Io. Lyd. *mens.* 4_{44} S. 78_6 B.), älter als das homerische Epos. *Διωναίη*, wie Aphrod. später oft heisst (Theokr. 15_{106}; Dion. *P* 509; 853; Manetho 4_{336}; Orph. *A* 1323; Suid. *s v.*; Anonym. Laur., Studemund, *Anecd.* I 269; V*A* 3_{19}; Serv. V*E* 9_{47} u. aa.), ist ursprünglich wahrscheinlich die durch formale Wucherung (vgl. Athene-Athenaia) weitergebildete Nebenform zu Dione, die, patronymisch verstanden, erst Anlass zu der Sage gab, dass Dione M. der Aphrodite (*E* 370 ff.; Eur. *Hel.* 1098; Apd. 1_{13}) sei. — Im Kult scheint sich Dione neben Aphr. nicht zu finden, Farnell, *Cults* II 621.

[3]) *Pervig. Vener.* 15. Tau und frischer Graswuchs ist immer am Altar der Göttin vom Eryx, Ail. *n a* 10_{50}. An einen Regenzauber, der dort geübt wurde, knüpft an, was V*A* 5_{693} von Aineias' sofort erfülltem Gebet um Regen erzählt: Zeus, der gewöhnlichere Regenspender, ist hier wahrscheinlich an Aphrodites Stelle eingesetzt. Allerdings kann diese Funktion, die Roscher, Nekt. u. Ambr. 84 aus der Vorstellung von der tauspendenden Kraft des Mondes *[29$_7$; 34$_3$]* und des Planeten Venus (V*A* 8_{589}; Plin. *n h* 2_{38}; Auson. *rosae* [*ed.* 14]$_{17}$ u. aa.) erklärte, auch aus dem karthagischen Kult der Himmelskönigin stammen: vgl. die *Virgo Caelestis pluviarum pollicitatrix,* Tertull. *apol.* 23. — Vgl. auch Emped. *fr.* 73 D. — Freilich ist Aphr. zugleich Göttin des guten Wetters; daher konnten sich Legenden bilden, dass es in ihrem Heiligtum nicht regne *[772$_{10}$].*

[4]) Unter Aphr.'s Füssen sprossen Kräuter auf, Hsd. *Θ* 194, sie lässt bunte Blumen wachsen, *Perv. Ven.* 13; vgl. Auson. *rosae* (*ed.* 14)$_{18}$ ff., *ζείδωρος* nennt sie Emped. *fr.* 151 D., *εὔκαρπος* Soph. *fr.* 763. *'Αφρ. φλεία*, an. Laur. bei Studemund, *Anecd.* I 269. Ueb. das amathusische Fest *Κάρπωσις* s. o. *[339$_{28}$].* Als *Καιρὸς καθ' ὃν δεῖ σπείρειν* hat Orph. bei Klem. Alex. *strom.* V 8_{50} S. 676 Po. Aphr. allegorisiert. — Eine *σεμνοτάτη ἀνθηφόρος τῆς θεοῦ 'Αφροδείτης* wird in Inschr. aus Aphrodisias, *CIG* 2821 f., erwähnt. Die knossische *'Αφρ. 'Ανθεία* (Hsch. *s v*) wird aus verschiedenen m. E. nicht ausreichenden Gründen bezweifelt, z. B. weil in Knossos Hera die Blumenkrone trage (Mzz., Head *h n* 389 *fig.* 245); die Stadt kann doch zwei Blumengöttinnen verehrt haben. Oft ist von Aphrodites Gärten die Rede: von dem kyrenaiischen *κᾶπος 'Αφροδίτης* spricht Pind. *P* 5_{24}; mit Blumen aus den Gärten der Liebesgöttin lässt Him. *or.* 1_{19} Eroten ein Brautbett schmücken; über den *κῆπος* der Aphr. zwischen Alt- und Neupaphos s. o. *[340]*; über die Aphr. *ἐν κήποις* (nicht mit Enmann

Regenzauber lag diese Ausdehnung des Machtgebietes der Göttin auf die Gewährung des himmlischen Nasses, die ursprünglich auch durch die Ziegenopfer[1]) bezweckt worden sein kann, nahe. Nachdem der Göttin diese Funktion übertragen war, konnte sie auch mit dem Regengott Zeus gepaart werden: wahrscheinlich sind wirklich die spärlichen Reste einer gemeinsamen Verehrung des Göttervaters und Aphrodites[2]) letzte Reste eines uralten Kultus, in dem beide um Regen angefleht wurden[3]). Wie im Regenzauber gewöhnlich[4]), scheint auch hier die Taubengöttin zugleich als Mutter oder Ernährerin und als Geliebte des Regendämons aufgefasst zu sein; von letzterer Auffassung haben sich auch später Spuren erhalten[5]). Als Zeusmutter ward Aphrodite der kleinasiatischen Kybele gleichgestellt[6]).

Die schon ziemlich komplizierten Vorstellungen, die auf die kretische Aphrodite vereinigt waren, wurden in der altboiotischen Kultur vermehrt

76_1 zu Hsch. κάπος· ψυχή zu stellen) o. *[34_2]*. In einem verlorenen Stück des Plaut. (Plin. *n h* 19_{50}) war Aphr. als Schützerin der Gärten bezeichnet. Ueber eine archaistische Brz.statuette, Aphr. als Blumengöttin, s. FIVEL, *Gaz. arch.* V 1879 94—98 *pl.* XVI 16 = FARNELL, *Cults of Gr. st.* II XLV.

[1]) Ziegenopfer erhält die Pandemos, Luk. *ἑτ. διάλ.* 7_1; vgl. PATON-HICKS, *Inscr. of Kos* 401 Ἀφρ. Πανδάμῳ ἔρι[φον θήλειαν]. Bisweilen hat die Kunst Aphr. strahlenbekränzt auf eine durch hinzugefügte Sterne, wie es scheint, als αἴξ οὐρανία gekennzeichnete Ziege gesetzt (thebanische Tct.statuette, ca. 400 v. Chr., FURTWÄNGLER, Sitz.ber. Ba AW 1899² 594 ff., der 603 so auch die gewöhnlich auf Pan und Selene bezogene Sp.kapsel [ROSCHER, Selene T. I_1] deutet). Mit der angeblichen Bedeutung der Pandemos als Lichtgöttin hat das gewiss nichts zu thun; eher käme in Frage, ob hier vielleicht Aphr. als Mondgöttin bezeichnet werden sollte, wie dies wahrscheinlich bei der auf dem Capricornus reitenden Göttin der Fall war. Indessen gehört die Ziege nicht zu den Zodiakalzeichen, die doch allein für diese Art Darstellung passend verwendet werden können und im allgemeinen auch allein verwendet worden sind, und bei der grossen Bedeutung des genannten Sternbildes und der Ziege für den Regenzauber *[822 ff.]* liegt die Beziehung auf die Gewinnung des himmlischen Nasses am nächsten; doch ist später, da die Pandemos als Hetärengöttin gefasst wurde *[u. 1363_9]* das Symbol umgedeutet worden. Auf ἐπίτραγος anspielend *[31_8]*, stellten die Künstler die Pandemos und überhaupt Aphrodite auf dem Bock reitend dar (Aphr. τραγία [anon. Laur., STUDEMUND, *Anecd.* I 269] oder ἐπιτραγία *[31_8]*): v. DUHN, Arch. Ztg. XXXV 1877 159 (Rlf. vom Südabhang d. Akrop.); BOEHM, Arch. Jb. IV 1889 208—217 (Aufz. der damals bekannten Kww.); arch. Anz. V 1890 69; BETHE, Arch. Anz., ebd. 27 ff. (Rlf. einer Lampe); RIDDER, *Mon.* PIOT IV 1897 81; FURTWÄNGLER, Sitz.b. Ba AW 1899² 590 ff.; GARDNER, *Mél.* PERROT 1903 121—124 T. II (Tct.rlf. aus Gela); FURTWÄNGLER, Gemmen LVII 22 (Aphr. auf dem Bock über das Meer reitend). Dass Skopas, von dem das zuerst bezeugt ist (COLLIGNON, *Hist. de la sc. gr.* II 234 f. *[31_8; 150_8]*), seine Pandemos eigentlich auf eine Ziege gesetzt habe, die erst missverständlich als Bock gefasst wurde, ist m. E. von FURTWÄNGLER a. a. O. 598 ff. nicht wahrscheinlich gemacht worden. Die o. *[602_6]* angeführte Legende will die Darstellung des Bockes neben den Ziegenopfern erklären. U. v. W.-M. vermutet (LC LIV 1903 1482), dass der N. des kretischen Vgb. Κριοῦ μέτωπον mit dem Kult der Bocksaphrodite n Zusammenhang stehe.

[2]) In Troizen steht neben Zeus eine von den Halikarnassiern gestiftete Aphrodite Akraia (Paus. II 32_6; vgl. Aphrod. Akraia in Karpasia auf Kypros, Str. XIV 6_3 S. 682); auf Paros neben Aphrodite Zeus Ἀφροδίσιος (Inschr., KEIL, Philol. XXIII 1866 219; Oesterr. Jh. V 1902 12; O. RUBENSOHN, Ath. Mitt. XXVI 1901 216), in Epidauros Aphrodita Milichia neben Zeus Milichios (*CIGP* I 1272); die Mzz. von Antiocheia-Aphrodis. (IMHOOF-BLUMER, Kleinas. Mzz. II 517) zeigen Zeus und Aphrodite. Ueber Zeus Pandemos (Inschr., Akrop.) s. KEIL a. a. O. 605, über Psophis o. *[198_7]*, über Sparta u. *[1363_1]*.

[3]) Das ist zwar nicht überliefert, aber für Psophis *[198_7]* wahrscheinlich und folgt auch daraus, dass Dione in ihrer Paarung mit Zeus Regengöttin war *[1353_1]*.

[4]) S. o. *[824 ff.]*.

[5]) Abgesehen von Dione zeigen dies die o. *[853 zu 852_8]* besprochenen Ueberlieferungen. Ein geschlechtliches Verhältnis nimmt S. WIDE auch für Aphrodite Nymphia (Stiftung des Theseus, Paus. II 32_7) und Akraia *[o. A. 2]* zu Troizen Zeus gegenüber an.

[6]) S. o. *[1093_{12}]* und u. *[§ 308]*. Aphrodite heisst deshalb Idaia (*CIG* 6280 B; *CIGS* 1389 I 11), ihr Meteor sinkt auf dem Ida nieder (VA 2_{693}), von wo auch ihr Stern sich erhebt (ebd. 800). KAIBEL, GGN 1901 498

und zugleich umgestaltet durch die Ausgleichung mit der Göttin von Aphaka bei Byblos[1]), die ihrerseits mit der Ištar von Erech[2]) ausgeglichen gewesen zu sein scheint. Man glaubte sich hier durch eine geschlechtliche Vereinigung mit der durch Priesterinnen, heilige Sklavinnen oder Bürgerstöchter vertretenen Gottheit vom Hades loskaufen zu können, wie aus ihr Adonis befreit sein sollte, der als das Prototyp des in die Unterwelt entführten Mysten[3]), aber zugleich als das Sternbild Orion galt (S. 948 ff.) und der deshalb zu der Zeit, wo dieses verschwunden ist, beklagt ward[4]). Dass der Aphrodite die Schwalbe[5]), das Symbol der

vermutet, dass der in seinem zweiten Teil noch nicht gedeutete N. des Anchises, den Aphrodite auf dem Idas beseligt (Hom. *h* 4$_{54}$ f.), aus *Ἄγδιστις*, *Ἄγγδιστις*, *Ἀγγίσσει* (Latyschew, *Inscr. or. sept. pont. Eux.* II 31) gräzisiert sei; doch stellt sich der N. zu *Ἀγχίτης*, *Ἄγχιος*, *Ἀγχιρόη*, *Ἀγχιμόλιος* u. s. w.

[1]) Vgl. über dies Heiligtum, wo Adonis begraben sein sollte (Melito [*orat. ad Caes.*] 5 = *Corp. apol. ed.* Otto IX 426) und nach dem Aphrodite *Ἀφακῖτις* (Zosim. 1$_{58}$), *Λιβανῖτις* (anon. Laurent., Studemund, *Anecd. var.* I 269) und wahrscheinlich *Syria concepta* (Cic. *d n* III 23$_{59}$) hiess, besonders (Luk.) *dea Syr.* 6—10. Das Heiligtum bestand bis zur Zeit Constantins, der es wegen der von den christlichen Schriftstellern oft gerügten, an weiblichen und männlichen *[867$_1$] scorta* geübten Unzucht aufhob *[§ 310]*: während der letzten Jhh. der antiken Kultur war es eine der bedeutendsten Kultstätten des alten Orients: von dem, was die Kirchenväter über Adonis-Tammuz (Schrader, Keilschr. u. AT.[3] 397 ff.) zu berichten wissen, knüpft wahrscheinlich vieles an Legenden und Riten des Libanonheiligtums an, von denen sie freilich keine reine Kunde haben und die sie noch weiter tendenziös entstellen. (Wie in dieser Zeit die Sage von Aphaka sich gestaltet hatte, ergibt sich z. B. aus dem Bericht Melitos a. a. O., nach dem die Söhne Phöniziens Balti anbeteten, *reginam Cypri, quia amavit Thammuz, filium Kuthar [1359 zu 1358$_2$], regis Phoenicum, et reliquit regnum suum et venit habitatum Gebal, arce Phoenicum, et eodem tempore subiecit omnia oppida regi Kuthar. Quia ante Thammuz amavit Arem et moechata est cum eo et deprehendit eam Hephaestus, maritus eius, et zelotypia exarsit erga eam, venit et occidit Thammuz in monte Libanon cum venaretur* ...) Dass sich noch heute im Orient Reste des alten Adonis-Tammuzrituals finden (Meissner, Arch. f. Rlw. V 1902 230 f.), dass also z. B., was an die siderische Bedeutung des Adonis-Orion *[951]* anknüpft, die Morgenröte als Blut des Hoseins (= Adonis) gilt (ebd. 233), scheint hauptsächlich dem Einfluss Aphakas zuzuschreiben. Während das Libanonheiligtum in der römischen Zeit alle phönizischen Heiligtümer überstrahlte, wird es früher so gut wie gar nicht erwähnt. Aber auch hier geht irre, wer aus der Nichterwähnung das Nichtvorhandensein folgert: nach dem o. *[61$_{10}$; 347$_9$]* Bemerkten kann nicht bezweifelt werden, dass das Adonisheiligtum von Aphaka schon die altboiotische Kultur nachhaltig beeinflusst, dass also hier einmal ausnahmsweise ein Heiligtum nach über 1000 Jahren die alten Kulte in altem Glanz behauptet hat.

[2]) Zu diesem N. (Arku) stellt P. Jensen in brieflicher Mitteilung die Venus *ἀρχῖτις* die nach Macr. *S* I 21$_1$ mit Adonis zusammen verehrt wurde. — So ist wahrscheinlich zu erklären, dass Adonis allgemein dem Tammuz, Aphrodite bei Hsch. *Σαλαμβώ* der babylonischen Salambo gleichgesetzt wird, die nach *EM Σαλάμβας* 707$_{48}$ den Adonis klagend umherläuft (womit Immisch, XL. Phil.-vslg., Görl. 1889 372—384 irrig *[1270$_1$]* *ἔλεγος* und *ἐλεγαίνειν* etymologisch verbindet). — Dem Paar Aphr.-Eos und Adonis-Osiris scheinen auch Gula und Ninib (Schrader, K. u. AT.[3] 409 f.) zu entsprechen.

[3]) S. o. *[865$_4$]*.

[4]) S. o. *[912$_{10}$]*. Vgl. *carm. cod. Par.* 8084$_{19}$ (Herm. IV 1870 354; *AL* I 4$_{19}$). Die Klage wurde auf Aphrodite zurückgeführt *[971$_5$]*, die deshalb auf dem *Libanon capite obnupto, specie tristi, faciem manu laeva intra amictum sustinens* (Macr. *S* I 21$_5$) dargestellt war. Aehnlich ist ein besonders durch die Statuette im Louvre (Farnell, *Cults of Gr. st.* II xlvii) vertretener Aphrodite(?)typus.

[5]) Ail. *n a* 10$_{34}$ *τιμᾶται δὲ ἡ χελιδὼν θεοῖς μυχίοις καὶ Ἀφροδίτῃ μυχίᾳ μέντοι καὶ αὐτῇ*. Die Schwalbe, die auch als der Ištar heilig galt (Schrader, Keilschr. u. altes Test.[3] 431$_5$), war wie — freilich in anderer Form — noch heutzutage, Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[3] 203 (§ 278) u. 363, im Liebeszauber und Liebesorakel wichtig; vgl. Suid. *χελιδόνων φάρμακον παρὰ Ἱππώνακτι* (*fr.* 138) *τὸ φίλτρον διαγινόμενον ἐπειδὰν χελιδόνα πρῶτον τις ἴδῃ*; in der Traumdeutung verkündet sie Hochzeit, angeblich wegen ihrer Häuslichkeit (Artemid. 2$_{66}$ S. 158$_8$), doch ist vielleicht die aphrodisische Bedeutung der Schwalbe, wegen deren sie auch *γυναικῶν τὸ μόριον* (Suid. *χελιδόνας*) bezeichnet haben mag, der Ausgangspunkt der Vorstellung. Wer sich beim Erblicken der

Klage¹), die Myrte²) und die Rose³) heilig waren, dass man in ihrem Dienste Schweine opferte⁴), Prostitution übte⁵) und sie als Göttin der Fortpflanzung⁶)

ersten Schwalbe gleich wäscht, wird schön (WUTTKE[3] 456): das bildet die Brücke zwischen diesen Vorstellungen und denen von der Heilwirkung der Schwalbe *[1279₇]*.

¹) 'Todbringende' Inseln im lykischen Meer heissen Chelidoniae, Plin. *n h* 5_{131}; Artemid. 2_{66} sagt von der Schwalbe *φασὶ γὰρ τὸ ζῷον θάνατόν τε σημαίνειν ἀώρων σωμάτων καὶ πένθος καὶ λύπην μεγάλην*; anderes bei GUBERNATIS-HARTMANN, Tiere in der indogerm. Myth. 524; P. SCHWARZ, Mensch u. Tier im Abergl. d. Griech. u. Röm., Celle 1888 Progr. S. 28. Als klagenden Vogel kennt die Schwalbe schon Ierem. 38_{14}; klagend fliegt Isis, der freilich die Schwalbe auch aus andern Gründen heilig ist *[§ 309]*, in der Gestalt dieses Vogels nach der synkretistischen Sage von Byblos, die für die altboiotische Kultur so wichtig geworden ist, um die Säule, die Osiris umschliesst. Klagend erscheint die Schwalbe auch im Pandionmythos (schon bei Sappho *fr.* 88), der ebenfalls zu dem Typus von Aphaka-Byblos gehört; hier ist die Nachtigall (*Διὸς ἄγγελος*, Soph. *El.* 148; Sch.) neben sie getreten, der dieselbe Bedeutung wie der Schwalbe zugeschrieben wurde (Artemid. 2_{66} S. 158_{10}) und die in mehreren Mythen dieses Typus deren Stelle vertritt *[951₇]*. Der Kypris scheint nach KAIBEL *ep.* 628_{2} die Nachtigall heilig.

²) Vgl. ENGEL, Kypr. II 187 u. o. *[197; 654₁₀]*. Myrte der Venus Cluacina, Plin. *n h* 15_{119} und Murtia, ebd. $_{121}$; vgl. 12_{3}; *Venus Myrica et Myrtea*, Intp. Serv. *VA* 1_{720}. Durch das Aufspriessen von Myrten gibt Aphr. ihre segenbringende Anwesenheit auf dem Schiff des Herostratos *[1351₃]* zu erkennen, Polych. *FHG* IV 480_{5}. Im Myrtengebüsch sollte die entkleidete Aphrodite sich vor lüsternen Satyrn versteckt haben, Ov. *F* 4_{143}. Anderes bei MURR, Pflanzenw. 84 ff. — Die Myrte sollte der Aphrodite *δι' εὐωδίαν* (Korn. 24 S. 138 Os.) heilig sein, oder weil sie am Gestade wächst, oder wegen ihrer Heilkraft bei Frauenleiden, Myth. Vat. III 11_{1} S. 229_{10}. Ueber den wahren Grund vgl. o. *[1287]*.

³) Aphr. sollte Adonis in diese Blume verwandelt haben (Intp. Serv. *VE* 10_{18}) oder es sollte Adonis' Blut zu Rosen geworden sein (Bion 1_{72}). Nach anderer Sage hatte die Erde aus Freude über die Geburt der Göttin Rosen aufspriessen lassen (*Anakreontea* 53_{40}), die ihr deshalb heilig waren (Myth. Vat. II 31; III 11_{1}; BÖTTICHER, Baumk. 456; MURR, Pflanzenw. 78 ff.) und in der bildenden Kunst (z. B. auf Mzz. von Aphrodisias und Nagidos (IMHOOF-BLUMER, Kleinas. Mzz. II 434 f.; 477) als ihr Attribut erscheinen. Mit Rosen aus Aphr.'s Schooss vergleicht Alkiphron. 3_{1} die Lippen einer Schönen.

⁴) Ueb. die argivischen *Ὑστήρια* s. Athen. III 49 95 f.; Eust. *Λ* 415 853_{38}; üb. Kypros Antiph. bei Ath. a. a. O. — S. auch Str. IX 5_{17} 438 (Aphr. *Καστνιῆτις* von Onthyrion; vgl. Kallim. *fr.* 82b); Korn. 24 S. 138; FARNELL, *Cults of Gr. st.* II 756_{114}.

⁵) S. o. *[915]*. In dem dort *[A. 11]* genannten Ankona muss nach Cat. 36_{13} ein berühmter Aphroditedienst bestanden haben. Wahrscheinlich gehören hierher auch die abydenische Aphr. *Πόρνη* (Kleanthes bei Athen. XIII 31 S. 572e; vgl. *FHG* III 11_{35}: WACHSMUTH, *De Zenone et Cleanthe* I 16_{11}; o. *[314₆]*), die allerdings MEISTER, Gr. Dial. II 230 als *gignendi dea* fasst, und die athenische und ephesische Hetaira (Klem. Alex. *protr.* II 39 S. 33 Po.; Athen. XIII 28 S. 571c nach Apd. *π θ*; *FHG* I 431; s. o. *[314₉]*), deren Epiklesis allerdings diese schimpfliche Nebendeutung nach ENMANN a. a. O. S. 83 erst innerhalb der attischen Litteratur erhielt. SCHRADER, Keilschr. u. AT.[3] 423; 437 leitet die sakrale Prostitution aus dem Ištarkult her.

⁶) Ueber den katachrestischen Gebrauch von *Ἀφροδίτη* und *Κύπρις* s. o. *[1067₃]*; über Aphrodite = Harmonia s. o. *[1330₇]*, über Phallen im kyprischen Kult o. *[867 zu 866₂]*. Wegen seiner Bedeutung im Hochzeitsritual *[384 f.; 395₃]* sind der Apfel (und die Granate, v. BAUDISSIN, Stud. II 207 ff. *[1358₁]*) Aphr. heilig (ENGEL, Kypr. II 190; STEPHANI, *Compte rendu* 1870 1 S. 69; vgl. o. *[238; 458₂; 665₁]*), die sie deshalb oft in der bildenden Kunst (über die sikyonische Statue des Kanachos s. Paus. II 10_{5}; anderes bei BERNOULLI 359; vgl. FURTWÄNGLER, Mw. 627 Abb. $_{126}$; FARNELL, *Cults Gr. st.* II XLV; PICOT, *Rev. arch.* III XLI 1902 S. 223—231) führt. *Ἀφρ. Μήλεια* in Magnesia a./M. (Mz., HEAD *h n* 502; vgl. KERN, Magn. S. XXV) ist (FURTWÄNGLER, Mw. 624_{3}) die Apfel-Aphrodite, nicht die von Melos. — Auch der Planet Venus ist als Abendstern für das Hochzeitsritual und die Mysterien wichtig *[458]*. — Ueber Aphr. neben ithyphallischen Dämonen s. o. *[853₃; 855]*; MÜLLER-WIESELER II[3] S. 196a; GUILLAUME, *Mém. soc. antiqu. de Fr.* IV IX 1878 105 T. II (Aphr., Eros, Priapos, schöne kleine Brz.). Als Göttin der Zeugung erhält Aphr. Genitalien als Attribut (Sch. *B* 820 BL); auch die mannweibliche Bildung wurde schon im Altertum, jedoch wohl nicht m. R. *[1359₃]* auf die geschlechtliche Funktion bezogen. — Zu den Zeugungsgöttinnen gehören auch die Genetyllis (Arstph. *νεφ.* 52; *Lys.* 2; Luk. *pseudolog.* 11; s. o. *[804₆]*) oder die Genetyllides (Arstph. *Thesm.* 130), eigentlich *Γενέτειραι* (vgl. *Ἀφρ. Γενέτειρα* = Iulia Domna, *IGI* II 537 und *Εἰλείθυια Γενέτειρα*, Pind. *N* 7_{2}, nicht 'gebärend', sondern 'Geburt bewirkend', MAASS, *Suppl.* XXXV), neben denen (Arstph. a. a. O.; Paus. I 1_{5}) oder als eine von

und der Liebe[1]) betrachtete, wozu die schon bei der Göttin von Ioppe so nachdrücklich hervorgehobene Schönheit sie allerdings besonders geeignet erscheinen lassen musste, dass man, was dieser Bedeutung der Göttin entspricht, an ihren Heiligtümern Liebesorakel einholte[2]), dass ferner Aphrodite — was allerdings später fast ganz vergessen wurde — Erlöserin aus dem Hades[3])

---

denen (LUGEBIL, *De Venere Coliade* 26 ff.) die oft als Aphr. bezeichnete Kolias (s. o. *[228_6; 745_6]*; vgl. auch Dion. *P* 592; Eust. z. d. St.; an. Laur. bei STUDEMUND, *An.* I 269; Niket., ebd. 282; StB. 400_{14}) genannt wird. Bisweilen wird auch diese *Κωλιάς* vervielfältigt (Luk. *am.* 42; Alkiphr. *ep.* 3_{11}), vielleicht weil der Namen Bezeichnung der ganzen Gruppe geworden war. Eine Legende (Suid. *Κωλιάς*; *EM* [550_{41} ff.] *Κωλιάδος*; Sch. Arstph. *νεφ.* 52) erzählte, wie ein von Tyrrhenern gefangener und an den Füssen (*κῶλα*) gefesselter Jüngling durch die Hilfe der Tochter seines Herren, deren Liebe er genossen, befreit ward. Die Geschichte ist z. T. der Hymenaiossage *[856_4]* nachgebildet, in der auch die Pelasger vorkommen: damit fallen die Vermutungen, die an die diesen oft gleichgesetzten Tyrrhener geknüpft worden sind *[228_5]*. Neu und vielleicht echt ist der Zug der Fussfessel; unmöglich ist es nicht, dass *κώλιον* einst Fussfessel bedeutete und dass das Bild der Göttin wie das der *Μορφώ [1362_3]* gefesselt war. Die *Κωλιάς* wäre dann etwa als eine den Wöchnerinnen feindliche Göttin zu fassen, womit die Statuette im Louvre verglichen werden könnte, die Aphr. auf einen Foetus tretend zeigen soll (MÜLLER-WIESELER II² XXIV $_{266}$). Da jedoch die Fesselung des Kultbilds nirgends erwähnt wird, so ist wahrscheinlich auch dieser Zug ganz frei aus dem Namen herausgesponnen. Dieselbe Legende wird von der kyprischen *Κωλῶτις* erzählt (Tz. *Lyk.* 867): das kann (WETZEL *θ. ἐπικλ.* V 4) willkürlich oder irrtümlich von der *Κωλιάς* übertragen sein, doch ist nicht ausgeschlossen, dass *Κωλιάς* aus *Κωλῶτις* verkürzt ist. Letzterer N. gehört wahrscheinlich zu *κωλώτης* Eidechse: da das Tier wie zu vielem andern Zauber auch *inter amatoria* (Plin. *n h* 30_{141}) benutzt wurde, so könnte eine nach ihm genannte Göttin neben den Genetyllides stehen. DE WITTE, *Nouv. ann. publ. par la sect. franç. de l'inst. arch.* I 1836 75—101 leitet *Κωλιάς* von *κολίας* 'Makrele' ab. — Als Göttin der Ehe ist Aphr. auch *κουροτρόφος* (*AP* VI 318_1; vgl. *Κουραφροδίτη*, Prokl. *h* 5_1); als solche pflegt sie die Töchter des Pandareos *τυρῷ καὶ μέλιτι καὶ ἡδέι οἴνῳ*, *υ* 69 (vgl. über diese Seite der Göttin ENGEL, Kypr. II 328; BERNOULLI 121 ff.). — Wie weit die nicht zahlreichen auf Heilung bezüglichen Epikleseis Aphrodites (Akidalia *[o. 748_{14}]*; Sotera [*CIGS* 2406_{61}]; Sosandra [Athen, Kultbild des Kalamis, Luk. *im.* 4; 6; *dial. meretr.* 3_2, vermutlich identisch mit der von Kallias am Aufgang zur Akropolis geweihten Aphrodite des Kalamis, Paus. I 32_2; vgl. PRELLER, Arch. Ztg. IV 1846 344; FEUERBACH, Gesch. d. gr. Plast. I 173; OVERBECK, Plast. I⁴ 278; u. *[1369_5]*]; *μήτηρ θεῶν Ἰατρίνη* [*CIA* III 136]) speziell die Hilfe in den Leiden innerhalb des Geschlechtslebens bezeichnen, ist im einzelnen Fall zw.

[1]) *Ἀφροδίτη = ἐπιθυμία*, Plut. *am.* 12 *[1067_3]*. Beliebt sind Kunstdarstellungen der wilde Tiere bändigenden Aphrodite, STEPHANI, *Mem. d. i.* II 1865 62—66 T. v (im Anschluss an ein sf. Vb.). Der Liebesgöttin ist auch die zwar nicht in Griechenland, aber doch (SCHRADER, Reallex. der indog. Altertumsk. II 503) auf den makedonischen Bergen vorkommende Linde heilig gewesen (vgl. Hor. *c* I 38_2; Ov. *F* 5_{337}; o. *[322_1; 458_7; 853 zu 852_8]*), nicht, weil man ihren Bast zum Kranzbinden gebraucht, auch wohl nicht allein des N.'s wegen (Korn. 24 S. 138 Os.), sondern weil man in dem Baum einen Feuerdämon vermutete *[785]*. — Dass Phile, der Mutter (? Athen. VI 66 S. 255c) oder Gattin (Diod. 19_{59}) des Demetrios Poliorketes, zu Ehren ein Kult der Aphrodite Phile in Thriai (*CIG* 507) errichtet wurde, hängt wohl auch mit der im N. liegenden Beziehung auf die Liebe zusammen oder wurde durch diese Beziehung veranlasst; vgl. *Ἀφρ. φίλη* bei Alexis (II S. 337 *fr.* 11_7 Ko. = Athen. VI 64 254a); über Philonis und Baukis s. o. *[458_7; vgl. 1313]*; über Tereine o. *[744_{16}]*. Aphrodite in Naupaktos (*CIGS* II 391) von heiratslustigen Witwen angerufen, Paus. X 38_{12}.

[2]) Vor der Hochzeit befragte man ein nacktes Aphroditebild zu Gaza in Inkubationen, *v. Porphyr.* 59 (*acta Sanct.* VI S. 660 [26. Febr.]), und solche Traumorakel spielten in dem antiken Roman, wie es scheint, eine grosse Rolle (vgl. Iambl. bei Phot. 94 S. 75 b_{10}). Das Motiv, dass Jüngling und Mädchen, die sich nicht kennen, auf Grund eines Traumes von Liebe zu einander ergriffen werden, konnte sich aus solchen Inkubationsorakeln in Aphroditeheiligtümern leicht entwickeln. Adonis' und Aphrodites S. Zariadres (d. h. Zairi-vairi, *Yt* 5 [*Aban Yt* 26]$_{126}$ = *sacred books of the East* XXIII S. 80; vgl. GELDNER, Zs. f. vgl. Sprf. XXV 1881 398_3; s. auch KUHN, Festgr. an ROTH 217) liebt infolge eines Traumes die sarmatische Prinzessin Odatis (Charax von Mytil., Athen. XIII 35 575a—f).

[3]) Vgl. *CIL* VI 3 21521_{29} *nam me sancta Venus sedes non nosse silentum | iussit et in caeli lucida templa tulit.* Wenn Aphrodite die Berenike vom Acheron rettet (Theokr.

und vielleicht geradezu Todesgöttin¹) und Göttin der Finsternis²) ge-

17$_{46}$) und Caesars Seele gen Himmel trägt (Ov. *M* 15$_{843}$ ff.), so sind diese Züge freilich zunächst durch andere Gründe bestimmt: Berenike ist Aphrodites Kultgenossin, Caesar aus ihrem Geschlecht entsprossen. Aber solche Neuschöpfungen der Sage pflegen zugleich an ältere Sagenzüge anzuknüpfen. Vgl. auch o. *[865$_{4}$]*. Wahrscheinlich gehört in diesen Kreis auch, dass Kalypso, welche Assyriologen (vgl. Schrader, Keilschr. u. alt. Test.³ 574$_{3}$) allerdings zu Siduri-Sabitu stellen, den Odysseus zum Gott zu machen verspricht (ε 136). Eine orientalische Sage dieses Typus hat m. E. Gelzer, Sitz.b. SGW hist.-phil. Cl. XLVIII 1896 128 ff. mit Wahrscheinlichkeit erschlossen. Der Pamphylier Er, Armenios' S. im platonischen Mythos (Plat. *rep.* X 13 614 b), ist Arā, Arams S., den Semiramis wieder zum Leben erweckte. Das assyrische oder babylonische Original dieser Ueberlieferung hat wahrscheinlich auch den Adonislegenden zum Vorbild gedient. — Oft ist bei späteren Schriftstellern von Orgien (z. B. [Luk.] *dea Syr.* 6; *AP* VII 222$_{5}$; Euseb. *Κωνστ. τριακ.* 7 212$_{28}$; S. 213$_{16}$ Heik. [*Ἔρωτος καὶ Ἀφροδίτης ὄργια μοιχικά*]) oder *μυστήρια* (Iustin. *ap.* 1$_{25}$) der Aphrodite, bisweilen mit besonderer Beziehung auf Aphaka die Rede. Die Ausdrücke brauchen sich in dieser Zeit nicht mehr auf Riten zu beziehen, durch welche die Erlösung aus dem Hades erreicht werden soll; da aber unzweifelhaft auch Aphrodite als Befreierin aus der Unterwelt galt, so liegt diese Beziehung bisweilen wahrscheinlich vor.

¹) Dass die delphische Aphrodite *Ἐπιτυμβία*, bei deren Bildchen die Toten *ἐπὶ τὰς χοὰς ἀνακαλοῦνται* (Plut. *qu. Rom.* 23), lediglich die nach Delphoi übertragene Venus Libitina sei und dass Klem. Alex. *protr.* II 38 S. 33 Po. unter der argivischen *Τυμβωρύχος* 'die Lust zu frischen Leichen versteht' (Welcker, Götterl. II 715 f.), hat Enmann S. 68 zu 67$_{3}$ m. Recht zurückgewiesen, er ist aber seinerseits zu weit gegangen, wenn er 64 f. *Κύπρις* (= **Kᵛap-vors*) als 'Geisterwahrerin', die als 'Zurücksenderin der Leichen' auch Göttin der Zeugung geworden sei (73), fasst. Ueberhaupt tritt die Funktion Aphrodites als Todesgöttin (Panofka, Atal. u. Atl., Berl. Wpr. 1851 S. 14 ff.; G. Körte, Arch. Stud. f. Brunn 31; v. Prott, Ath. Mitt. XXIV 1899 260) zurück. Das Grab der Aphr. Ariadne *[1093$_{10}$]* auf Cypern (Paion *FHG* IV 371$_{2}$ [Plut. *Th.* 20]) kann wohl, braucht aber nicht mit Roscher, Nekt. u. Ambr. 81 aus einer Kultstätte der Todesgöttin entstanden sein. Die Bezeichnung Aphrodites als ältester Moira (s. o. *[424$_{3}$]*; Mayer bei Roscher, ML II 1464 vergleicht die Gleichsetzung von Eileithyia und *Πεπρωμένη*) hat schwerlich Bezug auf die Todesgöttin; was Tümpel, Ar. u. Aphr. 697 ff. (Crusius, Phil. Jbb. CXXIII 1881 294) über die thebanische *Ἀποστροφία [207$_{7}$]*, die wahrscheinlich wirklich nur von dem Beschwichtigen der Liebessehnsucht wie umgekehrt die *Ἐπιστροφία* (Megara, Paus. I 40$_{6}$), Verticordia (Intp. Serv. *VA* 1$_{720}$) nach deren Erweckung heisst, ferner über die vielbehandelten (s. z. B. Enmann 81) Glossen des Hsch. *Ἐρινύς· δαίμων καταχθόνιος· ἡ Ἀφροδίτης· ἡ εἴδωλον* und *Εὐμενής· Ἀφρο...* sowie über die u. *[A. 2]* genannten Aphroditebeinamen bemerkt, ist mindestens zw., ebenso die Deutung der von Gerhard, Arch. Ztg. XIX 1861 129—135 als Todesgöttin Aphr. gefasste hellenistische Statue. Aber eine gewisse Ausgleichung zwischen Aphrod. und Persephone scheint allerdings bisweilen sich vollzogen zu haben; die Myrte erhielt chthonische Bedeutung (Iophon *TGF*² 761$_{3}$); die Taube ward der Persephone als Attribut gegeben und ihr N. von *φέρβειν* und *φάττα* abgeleitet (Porph. *abstin.* 4$_{16}$; anderes bei Furtwängler, Sammlung Saburoff I 42). Die Granate ist gemeinschaftliches Attribut beider Göttinnen, Farnell, *Cults Gr. stat.* II 697 *[1356$_{6}$]*. Es ist vielleicht mehr als ein Schreibfehler, wenn die Göttin im Ainianenland, der Herakles eine Stiftung macht, Kythera, neben Pasiphaessa (vgl. *Πασιφάη, ἡ πᾶσιν ἐπαφιεῖσα τὴν ἡδονήν*, Io. Lyd. *mens.* 4$_{44}$ S. 79$_{6}$ B.) Phersephaassa heisst ([Arstl.] *mir. ausc.* 133).

²) Ueb. Aphrodites Fesselung s. u. *[1362$_{3}$]*. Euonyme, die in alter attischer Ueberlieferung die M. der Erinyen, der Aphrodite und der Moiren heisst *[424$_{3}$]*, ist offenbar eine finstere Göttin, deren verderblichen N. man durch den glückverheissenden umschreibt. Aphr. selbst heisst *Μελα(ι)νίς* (o. *[123$_{5}$; 199$_{1}$ ff.; 789 zu 788$_{6}$]*; vgl. Panofka, *Bull. arch. Napol.* V LXXXII 1. Juli 1847), *Σκοτία* (Phaistos, *EM Κυθέρεια* 543$_{48}$), *νυκτερίη* (Orph. *h* 55$_{3}$; ebd. 3$_{2}$ wird die Nyx der Kypris gleichgesetzt); Neleia (Wilhelm, Ath. Mitt. XV 1890 303$_{12}$) ist wohl nicht 'die Schwarze' *[153$_{1}$]*, sondern heisst nach der Kome von Demetrias. Eher mögen in diesen Kreis die barbarische, bisweilen als Hekate (Wieseler, GGN 1875 642) gefasste Zerynthia *[209$_{7}$; 211$_{6}$]*, die samothrakische Kalias (Keil, Philol. XXIII 613 f. *[228$_{5}$]*) und die Mychia von Gyaros (*bull. corr. hell.* I 1877 357 *[1355$_{5}$]*) gehören. *Κύπρις [339$_{15}$ ff.]* bringt Korn. 24 135 zweifelnd mit *κρύπτω* zusammen. Ein Teil der alten Mythendeuter (vgl. z. B. Korn. 24 S. 134 f.; *EM Κυθ.* 543$_{40}$) hat die häufigen Beinamen der Göttin, Kythēreia (ϑ 288; σ 193; Hsd. ϑ 196; 198; 934; 1008; Hom. *h* 4$_{6}$; $_{175}$; $_{287}$; 6$_{18}$; 10$_{1}$ u. s. w.), Kythēre (z. B. Bion 1$_{35}$; *AP* IV 3$_{129}$; Nonn. *D* 42$_{383}$), Kythēria (Archipp. *fr.* 18 Ko.), Kythērias (*AP* VI 190$_{1}$; 206$_{10}$), Ky-

worden ist, dass endlich auch sie in dem Morgen- und Abendstern erkannt wurde[1]), das sind nur einige der Spuren, welche die Vereinigung der Göttin von Byblos mit der kretischen Göttin hinterlassen hat. — Die hierdurch bereits veränderte Aphrodite ist in der boiotischen Kultur in weitere Verbindungen getreten, die grossenteils ebenso schnell wieder verschollen sind, als sie entstanden waren, und deren schwankende Legenden wir selbst in dem Falle meist nicht mehr sicher feststellen oder wenigstens nicht deuten können, dass mehrere Brechungen erhalten sind, die aber in ihrer Gesamtheit das Bild der Göttin noch sehr stark weiter verändert haben. Die Feste von Aphaka waren vermutlich durch das gleichzeitige Wiedererscheinen des Orion und des Morgensterns (S. 960) bestimmt gewesen. In letzterem wurde später Ištar von Erech gesehen; da aber diese eigentlich der Abendstern sein sollte, war jene Gleichsetzung erst möglich, seit die Identität der beiden Erscheinungsformen der Venus erkannt war. Dies ist auch im Orient vermutlich erst geschehen, nachdem beide gesonderte mythische Bezeichnungen erhalten hatten. Der Morgenstern scheint nämlich ursprünglich männlich gewesen zu sein. Ein allerdings vereinzelter assyrischer Text nennt Venus im Osten männlich, im Westen weiblich; vielleicht ist es unter anderem[2]) auch ein Symbol für diese Gleichsetzung, dass die kyprische und pamphylische Aphrodite mannweiblich dargestellt wurde[3]). Denn auch im Adoniskreis ist der Morgenstern ursprünglich

---

theire (*AP* IX 606_1; 762_1) vom *κεύθειν*, dem Verbergen der Liebessehnsucht, hergeleitet. Die spezielle Beziehung auf die Schamhaftigkeit ist unwahrscheinlich, aber die 'Verbergerin' im Sinne der 'Nächtlichen' ist die Göttin vielleicht gewesen. Es würde dann Aphr. Kythera im N. der Kalypso entsprechen, die zu Aphrodite Melainis *[1145_5]* gehört. Zunächst freilich ist der N. trotz der verschiedenen Quantität, die von Enmann S. 65 ff., Höfer bei Roscher, ML II 1771_7 u. aa. fälschlich geltend gemacht wird, von Kythēra abgeleitet, wie dies der aetiologische Mythos Hsd. Θ 198 richtig ausspricht; aber wie Kytheros (StB. *s v* 391_{17}) in Attika und Kythera in Thessalien (? Hsch. *s v*) könnte die Insel nach der Göttin heissen. Sicherheit ist hier nicht möglich, selbst barbarischer Ursprung des N.'s (vgl. z. B. Kuthar, den V. des Tammuz, o. *[1355_1]* nicht ausgeschlossen.

[1]) Plat. *ἐπινομ.* 9 987 b u. viele Spätere.

[2]) Vgl. o. *[904_2]* und über die mannweibliche Agdestis u. *[§ 308]*.

[3]) Mansell, *La Vénus androgyne asiatique, Gaz. arch.* V 1879 62 ff.; Dümmler, Kleine Schr. II 233. Hauptstelle ist Macr. *S* III 8_2 (kürzer Intp. Serv. V*A* 2_{632}; vgl. Rossbach, Neue Jbb. IV 1901 412 f.), der sich auf Arstph. (*I* 563_{702} Ko.), Philoch. (*FHG* I 386_{15}) u. aa. beruft; vgl. Aphr. *πώγωνα ἔχουσα* (Io. Lyd. *mens.* 4_{44} S. 78_{12}; *Venus barbata*, Myth. Vat. III 11_3 231_{16}) und die oben männliche, unten weibliche Aphr. (Sch. *B* 820 BL). In einer mystischen Zahlenspekulation erscheint die mannweibliche Aphrodite bei Cramer, *Anecd. Paris.* I 320_5. Man hat früher diese für semitisch gehalten; doch sind ihre Spuren gerade in der semitischen Welt unsicher: 'Attār'Atē (Atergatis) ist 'Ištar (Gattin) des 'Atē, 'Aštor Qamoš "'Aštor (Gattin) des Qamoš' (Ed. Meyer, ZDMG XXXI 1877 730 ff.). Ueber die bärtige Ištar von Ninive s. Schrader, Keilschr. u. AT.[3] 431_7, über Emesa Theodor. III 7_5. Die aus dem Kult von Amathus *[904_1]* bekannte Vertauschung der Kleider scheint zwar auch bei andern Heiligtümern der phoinikischen Kultur üblich gewesen zu sein, da sich wahrscheinlich aus diesem Ritus die christlichen Legenden von Margerita und Pelagia (Usener, Leg. d. Pelag. xv ff.) entwickelten: aber ob dieser Ritualgebrauch mit der Vorstellung von der doppelgeschlechtlichen Göttin zusammenhänge, ist zw. Jedenfalls ist der Hauptsitz des Hermaphroditos Kleinasien; in Karien *[259_{11}]* ist sein Mythos lokalisiert und ein phrygischer Gott **Ἀδαγνούς* (Hsch. *s v*) als hermaphroditisch bezeugt. — Aphroditos (Hsch. *s v*· *Θεόφραστος μὲν τὸν Ἑρμαφρόδιτόν φησιν, ὁ δὲ τὰ περὶ Ἀμαθοῦντα γεγραφὼς *Παίων εἰς ἄνδρα τὴν θεὸν ἐσχηματίσθαι ἐν Κύπρῳ λέγει*), gewiss nicht mit Enmann, Kypr. und der Urspr. d. Aphr.k. 74_2 als männliches *Nomen agentis* 'Anzünder' zu deuten, war die ursprüngliche griechische Bezeichnung dieser androgynen Gottheit, die aber wohl nie in einer rein griechischen Gemeinde einen öffentlichen Kult gehabt hat und deren Bilder (? F. L[ajard], *Sur une repré s. fig. de la Vénus*

männlich gewesen; wahrscheinlich entsprechend dem Hēlel, hiess er griechisch Phaethon oder Phaon. Unter diesen beiden Benennungen ward der Morgenstern wahrscheinlich schon innerhalb der boiotischen Kultur gefeiert; die mythischen Träger dieser Namen stehen beide im Aphroditekreis[1]). Ob eine andere Sage, die sich zwar zunächst auf den Orion bezieht, in der aber einst auch der fallende Morgenstern vorgekommen zu sein scheint[2]), die Sage von Daidalos nnd Ikaros, auch zu Aphrodite in Beziehung gesetzt wurde, ist nicht vollständig sicher[3]); aber mit Bestimmtheit lässt sich dies von der früher besprochenen[4]) Sage von Heosphoros' oder Hesperos' und Philōnis'[5]) Sohn Daidalion behaupten. Der Zug des Sturzes in die Tiefe, der für diesen Legendentypus charakteristisch ist, findet sich noch bei dem ebenfalls in diesen Kreis gehörigen Pyreneus[6]).

Pyreneus und Daidalion sind indessen ihrem Namen nach wahrscheinlich Bringer des Feuers oder Schmiede gewesen; als solche sind sie zugleich einer anderen Gruppe von Geliebten der Aphrodite einzureihen. Diese war in der ostboiotischen Kultur ebenfalls wichtig; im Kult aber lebt ausser Hephaistos, der eine besondere Betrachtung erfordert, keine dieser Gestalten fort, und auch die Litteratur hat — abgesehen von Odysseus, als dem Geliebten Kirkes und Kalypsos, die der Aphrodite in diesem Punkt wenigstens nahe stehen — nur noch die in ganz freier alexandrinischer Umformung bekannte Erzählung von Pyramos und Thisbe[7]) diesem Kreis entnommen. Nur dürftige Andeutungen können aus diesen wenigen Sagen gewonnen werden, aber sie werden bestätigt durch die Vergleichung mittelalterlicher und neuerer Erzählungen[8]), die wahrscheinlich aus der im späteren Altertum noch fortlebenden Volksüberlieferung geschöpft sind, und besonders durch die Sage von Purūravas und Urvaçī[9]). Nachdem die Apsaras den irdischen Gatten verlassen, zieht dieser aus, sie zu suchen; nachdem er sie als einen Wasservogel mit ihren Genossinnen gefunden, gelingt es ihm zwar nicht, sie zur Rückkehr zu bestimmen, aber er erhält von den Gandharven die Anweisung, ein Feuerzeug anzufertigen, mit dem er ein ihn selbst zum Gandharven erhebendes und mit Urvaçī vereinendes Opfer darbringen kann[10]). Nun bleibt zwar in dieser Geschichte vieles zweifelhaft: wir kennen weder die Ausführung des Ritus, noch den Zweck

orient. androg. mon. pl. IV, *Nouv. ann. publ. par la sect. franç. de l'inst. arch.* I 1836 161—212) auch orientalische Einflüsse aufweisen. Arstph. bezieht sich wahrscheinlich auf einen ausländischen Thiasos, Philoch. auf Cypern, das z. B. bei Ariadne zu erwähnen war. Wenn Rom wirklich ein solches Wesen verehrte (Macr.; Sch. *B* 820), so kann es dorthin ebensogut von Cypern (Macr.), von Pamphylien (Lyd.) oder einer andern halbbarbarischen als aus einer rein griechischen Gemeinde gelangt sein. — Philoch. setzt die androgyne Gottheit dem Monde gleich; aber das darf für die Erklärung der Vorstellung nicht massgebend sein.

1) Ueber Phaethon, Eos' S., s. o. *[960_6]*, über den gln. Heliossohn o. *[1352_1]*, über Phaon o. *[960_8]*.

2) S. o. *[960]*.

3) S. o. *[1278_9]*.

4) S. o. *[1313]*.

5) Hyg. *f.* 65.

6) S. o. *[1313_9]*.

7) S. o. *[786_8 f.; 1313]*.

8) Eine Uebersicht über die neuere Litteratur, in der die sehr zahlreichen Varianten dieses Märchenzuges gesammelt sind, bietet Jiriczek, Deutsche Heldensage I 9.

9) S. o. *[726_1; 875_1]*.

10) Çatapatha Brahmana XI 5_1. Purūravas heisst das obere, Urvaçī das untere Reibholz. Dem entspricht der Verwandlungsmythos am Schluss der Thisbesage: der Maulbeerbaum, dessen Früchte durch Thisbes Blut die Farbe verändern, dient für das Reibefeuerzeug *[786_8 f.]*.

der Verhüllung, die wesentlich gewesen sein muss, da nach ihr Kalypso und wahrscheinlich Kirke[1]) heissen, noch endlich den Sinn, den man damit verband, dass die Göttin als Schwan oder als anderer Wasservogel entweicht. Aber der Zweck des Rituals scheint doch klar: durch eine mystische Ehe mit einer Göttin wollte man den Schrecken des Hades entgehen. Dies war auch zu erwarten, da in der ostboiotischen Kultur nur die Mysterien kunstmässige Überlieferungen besassen; dass diese ältesten religiösen Erzählungen Griechenlands im späteren Altertum und zum Teil noch jetzt als Volksmärchen fortleben, steht ebenfalls mit früheren Ergebnissen (S. 871 ff.) in Einklang. Ferner musste schon die Beobachtung der mehrfachen Vermischung der Mythen vom Feuerfinder mit dem Phaethonkreis[2]) darauf führen, dass das Ritual, das jene erklären wollten, denselben Zweck verfolge wie das, für welches die Phaethon-Adonismythen gedichtet waren. Endlich stimmt hierzu auch das Verhältnis Aphrodites zu Hephaistos, das allerdings in mancher Beziehung verändert ist: indem an die Stelle des Menschen, der das Feueropfer begründet und durch dasselbe Gott wird, Hephaistos trat, der von jeher Gott gewesen war, mussten natürlich die für die Mysterienlegende charakteristischen Züge zurücktreten. Aber von den Kindern, die aus Aphrodites und Hephaistos' Ehe nach der älteren Sage hervorgingen, Eros (S. 870 ff.) und Hermes (o. S. 1312 ff.), hat man ebenso wie von Aineias (S. 876), dessen Vater Anchises von Hephaistos wenigstens einige Züge trägt (S. 1146), auch Legenden erzählt, welche die Erlösung aus dem Hades an einem prototypischen Beispiel darstellen sollten. In allen diesen Legenden musste nun freilich die Rolle des Erlösers auf den Gatten übergehen. Hermes scheint einst auch Aphrodite aus den Banden des Totengottes befreit zu haben. Der Räuber der Göttin war in den durchweg sehr zerstörten Legenden dieses Typus, wie es scheint, der auch später noch mit Aphrodite als ihr Buhle gepaarte[3])

---

[1]) S. o. *[709 zu 708_2)*. Vgl. über Kythera o. *[1358_2]*.

[2]) Abgesehen davon, dass auf Pyreneus und Daidalion der Zug des Sturzes übertragen ist, der aus der Phaethonsage stammt, ist daran zu erinnern, dass Kyknos beiden Kreisen angehört.

[3]) In der Form, wie der Mythos *ϑ* 266—366 (vgl. Reposianus *de concubitu Martis et Veneris* [*Anth. Lat.* 1_1 253 S. 170], der den Vorgang nach Byblos verlegt [$_{36}$; $_{66}$; $_{96}$]; *app. narr.* bei Westermann, *Myth. Graec.* 373; Erklärungsversuch bei Arsttl. *pol.* II 9 S. 1269 b $_{29}$: Korn. 19_{102}; Plut. *Pelop.* 19; Darstellungen auf etr. Sp. [? vgl. die obscöne Zeichnung Etr. Sp. V S. 213 no. 1, wo Zeus Zuschauer ist]; Wbb. R. Rochette, *Choix de peint.* 225—237 T. xviii; Helbig, Wgm. S. 81—85; Hinck, *Ann. d. i.* XXXVIII 1866 97—107; Mzz. von Aphrodisias, Kaiserzeit, Abb. bei Head, *Caria* 43 *T.* vii $_6$; anderes bei Müller-Wieseler II[3] S. 187 T. xxiii $_{252}$) erzählt und später durch die Hinzufügung einiger Züge (wie der Greisenhaftigkeit des Hephaistos [z. B. Iustin. *or. ad gent.* 3 S. 12 Otto], der nachlässigen Wache des Alektryon [Luk, *Alektr.* 3; Eust. *ϑ* 302 1598_{57}; Wb., Dilthey. *Ann. d. i.* XLVII 1875 15 ff.; vgl. auch Barthgen, *De vi ac signif. galli*, Gött. Diss. 1887 S. 10; Winter, Oesterr. Jahresh. V 1902 103_{14}; Robert, Herm. XXXVII 1902 318 ff.], der Teilnahme des Eros an der Fesselung des Ares [*vita Barl. et Iosaph.* bei Mi. LXXIII 551_6] und der Rache, die Aphrodite durch die Verhängung wahnsinniger Leidenschaft über die Töchter des Helios, des Entdeckers ihrer Schande, nimmt [Serv. V*A* 6_{14}; Intp. Serv. V*E* 6_{47}; Sch. Stat. *Ach.* 1_{192}; myth. Vat. I 43; II 121; III 11_6; vgl. Hyg. *f.* 148]) verstärkt wird, ist die Sage freie Erfindung; aber wie die Fesselung des Ares, so war auch dessen Paarung mit Aphrodite bereits gegeben. Ihr *εὐνάτωρ* heisst Ares bei Aisch. *hik.* 664, und *Φ* 416 führt sie den von Athena verwundeten Ares aus der Schlacht; und könnte hier Athenas Schmähwort *κυνάμυια* 421 auf ein ehebrecherisches Verhältnis schliessen lassen, so stellt doch sicher die ältere und auch noch die schöne Kunst (Jahn, Arch. Aufs. 10_{20}), z. B. die François-

Ares, der einzigen von den später mit ihr verbundenen mythischen Gestalten, der für diese Rolle in Frage kommen kann[1]). Eine Spur davon, dass Hermes einst die von Ares geraubte Göttin zurückführte, gibt es freilich nicht, während doch z. B. die Parallelsage von Harmonia in der doppelten Paarung der Göttin mit Ares[2]) und mit Kadmos und in dem Ritual des Suchens, das freilich später in Widerspruch zu dem Sinne des Mythos mit der Entführung durch Kadmos begründet wurde, bei aller Entstellung noch deutliche Reste des ursprünglichen Zusammenhanges zeigt. Dagegen hat eine andere Vorstellung, die sich bei vielen im Mythos geraubten Göttinnen und auch bei Harmonia, Ares' Gattin, findet, in dem Verhältnis Aphrodites zu Ares, wie es scheint, Spuren hinterlassen. Wie Harmonia dem Kriegsgott die dämonischen Amazonen gebiert, also selbst dem Kreis der dämonischen Gottheiten nahe gerückt ist, so ist wahrscheinlich auch Aphrodite in der boiotischen Kultur vereinzelt wenigstens wie ihr Gatte Ares als verderbliches, chthonisches Wesen gefasst worden. Vermutlich als solches wurden beide, d. h. der Fetisch und später das Kultbild, in dem man sie verehrte, in Fesseln gelegt[3]). — Endlich müssen,

---

vase und der Kypseloskasten (Paus. V 18_5; Jones, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 72), eine Kylix des Sosias (Berlin 2278 = Ant. Dkm. I IX; vgl. Gerhard, Ak. Abh. T. XV), ein Iattasches Vb. (Gerhard, Trinksch. u. Gef. GH), eine schöne Kylix in London (Farnell, *Cults of Gr. st.* II *pl.* L) beide Gottheiten nebeneinander, ohne irgendwie das Verbotene des Beisammenseins anzudeuten; auch im Kult sind beide Gottheiten öfters gepaart, z. B. in Athen (Paus. I 8_4; '*Marti et Veneri Heliopolitanis*, Inschr. bei der Pyle der athenischen Agora gefunden, *Δελτ. ἀρχ.* 1888 190_3), in Theben (? Aisch. *ἑπτ.* 135 ff.; vgl. Harmonia, Ares' und Aphrodites T., Hsd. *Θ* 937) und zwischen Argos und Mantineia (Paus. II 25_1). Dazu kommen zahlreiche Kulte der zwölf Götter, innerhalb deren Aphr., wie es nach den erhaltenen Kww. scheint, gewöhnlich mit Ares verbunden war, und mehrere Kultstätten, wo beide nur gemeinschaftlich erwähnt werden, eine gemeinsame Verehrung beider Gottheiten zwar nicht bezeugt ist, aber doch als möglich in Betracht kommt; so stehen sie z. B. im Eid der Drerier (Dittenberger, *Syll.* 463_{27}) nebeneinander, in Patrai nennt Paus. VII 21_{10} ein *ἄγαλμα* des Ares zusammen mit einem *ἱερόν* der Aphrodite, in Akakesion VII 37_{12} einen *βωμός* des Ares, in Megalopolis VIII 32_2 ebenfalls einen Aresaltar neben einem ausdrücklich als benachbart bezeichneten Aphroditetempel. Endlich ist daran zu erinnern, dass Pyrene *[1314_1]*, die mit Ares den Kyknos, und Tereine *[744_{18}]*, Strymons T., die mit ihm die Thrassa zeugt (Anton. Lib. 23), Hypostasen Aphrodites sind, und dass der mit Atalante — einer Hypostase der Aphrodite Melainis — gepaarte Hippomenes sich aus jener Form Poseidons *[1115_1]* entwickelt hat, der dem Ares *[1142 zu 1141_4; 1377 f.]* zunächst steht; Sch. Theokr. 3_{40} nennt Ares V. des Hippomenes, und die arkadische Atalante soll statt mit Melanion auch mit Ares den Parthenopaios gezeugt haben, Apd. 3_{109}; Serv. V*A* 6_{480}: schon Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 248 f. hat dies mit dem tegeatischen Areskult kombiniert. Dass die Verbindung des Ares und der Aphrodite in der boiotischen Kultur erfolgte, ist sehr wahrscheinlich; die weiteren von Crusius, Philol. Jbb. CXXIII 1881 294 gebilligten Vermutungen Tümpels, Ares u. Aphrod., Philol. Jbb. Suppl. XI 1880 641—753, über eine aonische Kultgenossenschaft des Ares und der Erinys, aus der sich das Paar Ares-Aphrodite (Apostrophia) entwickelt habe, sind dagegen verfehlt.

1) Ueber Ares als Aphrodites Feind s. o. *[550_4]*.

2) Pherekyd. *FHG* I 75_{25} (Apoll. Rhod. 2_{992}) trennt freilich die Aresgattin, eine Nais oder Nymphe, von Kadmos' Gemahlin, Ares' und Aphrodites Tochter; es ist ebenso selbstverständlich, dass die beiden in der Sage so verschieden entwickelten Gestalten nachträglich getrennt wurden, wie dass sie ursprünglich gleich gewesen sein müssen. — Ueber Harma, Harmonia = Aphrodite s. o. *[72_{10}; 935_5; 1330_7]*. Harmonia gesucht, s. o. *[229_1]*.

3) Eine darauf bezügliche Legende ist in der *Odyssee* (*ϑ* 279 f.) frei benutzt; dagegen sind die *δίκτυα Κύπριδος*, wie Ibyk. *fr.* 2 die Liebesfesseln nennt, und die von O. Crusius, Phil. Jbb. CXXIII 1881 301 verglichene *Ἀφρ. ἐν δικτύῳ* von Patrai (Paus. VII 21_{10}) fernzuhalten. Im späteren Kult hat sich die Fesselung, abgesehen von dem in dieser Beziehung zweifelhaften der Kolias *[1357 zu 1356_6]*, nur bei der spartanischen

bevor die Entwickelung des Bildes von Aphrodite in der Litteratur und Kunst dargestellt wird, zwei in ihrer Entstehung und Bedeutung gleich dunkle Formen ihres Kultus erwähnt werden: der Dienst der Urania[1]) und Pandemos[2]). Von der ersteren muss im V. Jahrhundert ein bestimmter Typus anerkannt gewesen sein, da Herodot barbarische Göttinnen, wie die skythische Artimpasa[3]), Mylitta[4]) und die Gottheit von Askalon[5]) ihr gleichsetzt; wahrscheinlich galt sie zugleich als die Fruchtbarkeit befördernd und als kriegerisch. Ihr Kult[6]) und auch der der Pandemos[7]) waren ziemlich verbreitet; bisweilen wurden sie nebeneinander[8]) verehrt, und in der Litteratur wurden sie einander vielfach so gegenübergestellt, dass Urania die reine himmlische, Pandemos die gemeine sinnliche Liebe darstellen soll[9]). Diese Deutung reicht mindestens bis in den Anfang des

---

Μορφώ (Paus. III 15_{10} f.; Sch. Lykophr. 449; Hsch. *s v* aus den *θεῶν ἐπικλήσεις*, Wentzel VII 12) erhalten. Diese Göttin ist rätselhaft. Die Uebersetzung die 'dunkele' (Schwenck, Etym.-myth. Andeut. 239; Tümpel, Ar. u. Aphr. 726; S. Wide, Lak. Kulte 141 u. aa.) würde eine an sich passende Uebersetzung geben, aber das vorausgesetzte Grundwort ist von den alten Grammatikern aus der unverständlichen Benennung des Adlers, *μορφνός*, die sie unsinnig mit *ὀρφνός* kombinierten, falsch erschlossen, Morpheus, der Traumgott *[929_2]*, heisst nicht von der Dunkelheit, sondern von den von ihm heraufgezauberten Gestalten; da diese oft als *εἴδωλα* von Verstorbenen betrachtet wurden *[935_1]*, so hat *μορφή* in der boiotischen Kultur vielleicht geradezu die Bedeutung 'Gespenst' gehabt; danach könnte die *Μορφὼ* heissen. Dass *Μορφώ* auch in Thrakien verehrt wurde, was Boehlau, Ath. Mitt. XXV 1900 48 f. mit ihrem Vorkommen im Phineusmythos (?) kombiniert, kann aus Lykophr. 449 nicht gefolgert werden.

[1]) Eur. *fr.* 781_{15} ff.; Orph. *h* 55_1; Prokl. *h* 5_6; Nonn. *D* 46_{255}; Korn. 24_{137}. Anderes in den folgenden Anm. — Ob der Urania die Olympia (Lykien, Xanthos? Prokl. *h* 5_7; auch in Sparta, neben Zeus Olympios von Epimen. gestiftet, Paus. III 12_{11}) gleichzusetzen sei, ist zw.

[2]) Theokr. *ep.* 13_1; *AP* XII 161_2; *APl* IV 201_5; Klem. Alex. *str.* III 4_{27} S. 523 Po.

[3]) Hdt. 4_{59}. Danach hat Ligori *CIG* 6014 gefälscht.

[4]) Hdt. 1_{131} (Hsch. *Μύλιτταν*); an. Laur. bei Studem., *An.* I 269. — Der N. soll 'Geburtshelferin', 'Gebärerin' bedeuten (Schrader, Keilschr. u. AT.³ 423_7); vgl. Aphr. *Γενέτειρα [1356_6]*.

[5]) Hdt. 1_{105} (Paus. I 14_7).

[6]) In Athen a) bei dem Aphroditeheiligtum *ἐν κήποις [34_1]*; b) neben dem Hephaistostempel auf dem Kolonos (Paus. I 14_7); *νηφάλια*, Polemon, *FHG* III 127_{42}; Thiasos im Peiraieus (?), Schäfer, Phil. Jbb. CXXI 1880 425; Athmonon *[435_4]*; Theben, Paus. IX 16_3; Korinth *[? 435_4]*; Aigion (Paus. VII 26_7); Elis (Paus. VI 25_1); Olympia (Paus. VI 20_6); Kythera (Hdt. 1_{105} [Paus. I 14_7]); Argos (mit Dionysos, Paus. II 23_8); Epidauros (*Ὠρανία*, *CIGP* I 1270; vgl. 1079_1); Megalopolis (Paus. VIII 32_2); Uranopolis in Makedonien (Mzz., *Gr. coins Br. Mus. Mac.* 133_1 [m. Abb.]; Head *h n* 183; Xanthudides, *Ἐφ. ἀρχ.* 1900 33); Pantikapaion und Phanagoreia (verschmolzen mit der *Ἀπατουριάς* vom Apaturion *[1365_2]*, *CIG* II 2109 b; *add.* 2264 u 4 f.; 3157; 5543; Latyschew, *Inscr. or. sept. ponti Eux.* II 347; Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 27; bisweilen steht hier neben ihr Eros Uranios); Smyrna (*ἀρχιέρεια*, *CIG* 3157); Kypros (? Hdt. 1_{105}; Paphos nach Paus. I 14_7); Segesta (*IGSI* I 287_4).

[7]) In Athen *[31_4; 1074 zu 1073_1]*; Theben (Paus. IX 16_3), Elis (s. o. *[150_8]*; Farnell, *Cults of Gr. st.* II 682 bestreitet m. E. nicht m. R. diesen Kultn.), Megalopolis (Paus. VIII 32_2); Paros (O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 219); Erythrai (Dittenberger, *Syll.* 600_{57}).

[8]) In Theben und Megalopolis; vgl. Usener, Rh. M. LVIII 1903 205. Die athenischen und elischen Kulte beider Gottheiten standen nicht notwendig in gegenseitiger Beziehung.

[9]) Plat. *symp.* 8 S. 180 e (Io. Lyd. *m.* 4_{44} S. 78_{15} B); vgl. Nikandr. *fr.* 9 f.; Theokr. *fr.* 13 (*AP* VI $340)_1$; Kaibel *ep.* 811_8 (Hadrian); Him. *ekl.* 18_3. Vgl. auch Klem. Alex. *str.* III 4_{27} 523 f.; Lobeck, *Agl.* I 649 und Antiphil. *AP* IX 415_2, der nach der Pandemos eine *Κύπρις δημοτέρη* bildet. Die Urania des Pheidias in Elis setzte den einen Fuss auf die Schildkröte, die Pandemos des Skopas ebd. ritt auf einem Bock (Paus. VI 25_1). Da Plut. *praec. coni.* 32 die Schildkröte als Symbol der *οἰκουρία* bezeichnet, scheint man später den Gegensatz der unreinen und reinen Liebe bereits in diesen Attributen ausgesprochen gefunden zu haben, und Skopas wenigstens hat ihn nach dem o. *[31_8]* Bemerkten mit seinem Bock wahrscheinlich wirklich andeuten wollen. Anders Furtwängler, Mw. 741. — Abgesehen von dieser

IV. Jahrhunderts hinauf, ist jedoch nicht die älteste: zwei Jahrhunderte früher hatte ein theogonischer Dichter[1]) Urania als die von Uranos Stammende gedeutet. Aber auch das ist nicht ursprünglich: wahrscheinlich ist die Urania einer orientalischen Göttin[2]) nachgebildet, die in dem römischen Karthago als Virgo Caelestis[3]) fortlebte. Letztere wurde als Mondgöttin gefasst[4]), und da auch Aphrodite bisweilen der Selene gleichgesetzt wird[5]), so pflegt man auch die Urania auf das nächtliche Gestirn am Himmel zu beziehen. Vielleicht ist jedoch auch dies nicht die ursprüngliche Bedeutung. Die Himmelskönigin, deren Kult am Ende des VII. Jahrhunderts in Juda eindrang[6]), ward zwar wahrscheinlich ebenfalls als Mondgöttin gedeutet, aber ihre Gläubigen erwarteten von ihr Schutz im Kriege und Fruchtbarkeit der Felder[7]). Soweit eine so allgemeine Bestimmung überhaupt eine Gleichsetzung zulässt, passt sie auf die bewaffnete Göttin von Askalon, die zugleich die Fruchtbarkeit beförderte,

---

Beziehung auf die *Venus vulgivaga* wurde im Altertum der N. *Πάνδημος* erklärt aus der Vereinigung aller Demen durch Theseus (Paus. I 22_{3}) oder aus der Vereinigung des ganzen Volkes in der *ἀγορά* (Apd. *π. θ.* *FHG* I 431_{18}; vgl. Koehler, Ath. Mitt. II 1877 175) oder aus Aphrodites Macht auf der ganzen Erde (Korn. 24 S. 137 Os.). Viele Neuere fassen *Πάνδημος*, die auch *μεγάλη* und *σεμνή* heisst, Foucart, *Bull. corr. hell.* XIII 1889 156 ff., als 'Allleuchterin' (z. B. Usener, Göttern. 64 f.; Pottier, *Bull. corr. hell.* XXI 1898 506; Furtwängler, Sitz.ber. Ba AW 1899^{2} 590 ff., der sie für ursprünglich wesensgleich mit der Urania hält, ebd. 607); s. dagegen Maass, DLZ XVII 1896 331. An eine semitische Mondgöttin dachte Foucart a. a. O. 158; Petersen (*Mem. d. i.* II 1865 105), der die athenische Pandemos der Sosandra (Luk. *im.* 4; 6) gleichsetzt, nennt sie *deam universo populo communem.*

1) Hsd. Θ 189 ff.

2) Decharme, *Myth.* 187 f.

3) Tertull. *apol.* 23; Filastr. *haer.* 15 S. 7 Marx. Vgl. Münter, Rel. d. Karth. 74 ff.

4) Hdn. V 6_{5} *Λιβύες μὲν ουν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοίνικες δὲ Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες.* Vgl. *σελήνη ἀστράρχη,* Orph. *h* 9_{10}. Hor. *c.* *8* $_{15}$ redet Diana an *siderum regina bicornis.*

5) Philoch. *FHG* I 386_{15}. Man verglich Eros mit der Sonne, Aphrodite, d. h. die Geschlechtsvereinigung, die ohne Liebe lichtlos sei, mit der Erde oder mit dem Mond, Plut. *Erot.* 19. — Ueber Aphrodite Pasiphae s. o. *[156_{6}]*. Kww. zeigen Aphrodite auf Tieren reitend, die denen des Zodiakos entsprechen, z. B. auf dem Widder (schon Rlfs. strengen Stils, Bethe, Arch. Anz. V 1890 27; vgl. jedoch o. *[1146_{12}]*) und dem Capricornus (Mzz. von Aphrodisias, Kaiserzeit, Furtwängler, Sitz.b. Ba AW 1899^{2} 605_{4}); ersterer wird durch die Beifügung von sieben Sternen auf der hellenistischen Kupferplatte in Paris (Gerhard, Arch. Ztg. XX 1862 304 T. 166_{4}; Babelon-Blanchet, *Cat. des bronz. au cab. des méd.* S. 112 no. 259; vgl. Kalkmann, Arch. Jb. I 1886 246_{99}; Furtwängler a. a. O. 604, der verwandte Kww. anführt), als Sternbild charakterisiert, aber auch beim Steinbock ist ein Zweifel kaum möglich; dass auf diesen Darstellungen Aphrodite die Mondgöttin sei, wird durch die o. *[942 f.]* angeführten Parallelen nahe gelegt. — Anderes bei Roscher, Nekt. u. Ambr. 77, der jedoch in der Ausdehnung dieser Funktion m. E. zu weit geht.

6) Ierem. 7_{18}; 44_{17} ff.; $_{25}$. Im Gegensatz zu Stade, Zs. f. alttest. Wsch. VI 1886 123—132; 289—339, der מלכת kollektivisch fasst, glaube ich mit einem Teil der antiken Erklärer und Uebersetzer und den meisten Neueren (Kuenen, *De Melechet des Hemels. Verslagen en mededelingen der Akad. van Wetenschappen.* 3 *Reeks, Deel* V Amsterd. 1888 157—189; Schrader, Sitz.ber. BAW 1886 477—491; Zs. f. Assyriol. VI 1886 353—364; Keilschr. u. AT.[3] 441; Tiele-Gehrich, Gesch. d. Rel. im Altt. I 359), dass מלכת wirklich 'Königin' ist. Wie mehrere alte Exegeten meint Schrader, dass diese מלכת הש״, die als Mondgöttin gefasste (vgl. [Luk.] *d. S.* 4) Astarte sei; den Widerspruch gegen die Mythologie der Assyrer, bei denen Ištar den Morgenstern bedeutet, erklärt er so, dass die Küstensemiten, als sie zwar diese assyrisch-babylonische Göttin, nicht aber den Mondgott Sin übernahmen, jene als Mondgöttin fassten und den N. 'Königin', den bereits Ištar geführt hatte, in diesem Sinn deuteten. Theokrasien müssen hier in der That stattgefunden haben; doch lassen sich diese im einzelnen bis jetzt nicht feststellen. Schraders Kombination erklärt nicht alles, z. B. nicht die Himmelsgöttin von Askalon. — Aphrodite heisst später bisweilen 'Königin' (Emped. *fr.* 128_{3} D [Athen. XII 2 S. 510 d]; Prop. V [IV] 5_{65}): ob diese Bezeichnung irgendwie mit der Himmelskönigin zusammenhängt, ist zw.

7) Bes. Ierem. 44_{18}.

sofern sie Wettergöttin war, und die vielleicht in der letzteren Eigenschaft als Himmelskönigin bezeichnet ist. Wie dem auch sei, der Kultus der im Laufe des VII. Jahrhunderts auf den Mond bezogenen Himmelskönigin scheint im Orient durch die Verschmelzung mehrerer ursprünglich gesonderter Gottheiten entstanden und zu verschiedenen Zeiten auf uns nur zum Teil bekannten Wegen nach Griechenland verpflanzt zu sein. Ebensowenig lässt sich die Grundbedeutung der Pandemos feststellen. Der Namen, nicht zu trennen von dem des Zeus Pandemos[1]), scheint sie im Gegensatz zu der Apaturia, der Göttin der Geschlechter[2]), als Göttin des ganzen Volkes zu bezeichnen; wo Aphrodite zuerst in dieser Funktion verehr wurde und an welche ältere Seite ihres Kultus dies anknüpfte, ist dunkel[3]).

Überblicken wir Aphrodites Bedeutung im Kultus, so finden wir seit der boiotischen Zeit die Funktion einer Göttin des geschlechtlichen Lebens vorherrschend. Eine derartige Gottheit musste für die älteren theogonischen Dichter, die eine ihrer beiden Aufgaben darin suchten, das Wunder der Erzeugung zu erklären, eine wichtige Gestalt sein, und eine solche ist Aphrodite auch ohne Frage gewesen. Aber obwohl noch in der Blütezeit diese Lehren tief nachwirken, ist es unmöglich, diesen Teil der Entwickelung des klassischen Aphroditebildes zu rekonstruieren. Die Überlieferung beschränkt sich fast auf wenige Genealogien[4]), die zum Teil schlecht bezeugt und überdies meist schon deshalb unverständlich sind, weil die Dichter-Philosophen wie gewöhnlich, in der Einkleidung ihrer Ideen an Kultusüberlieferungen gebunden, ihre Gedanken meist nur unklar ausgedrückt haben. Soweit die einzige erhaltene Theogonie, das unter Hesiods Namen gehende Sammelwerk, ein Urteil erlaubt, stellte ein Dichter in Aphrodite gegenüber der unbeschränkten Erzeugungsfähigkeit, die man für die Urzeit annahm, die minder kräftige, aber mit Himeros und Pothos

---

[1]) Wie z B. Farnell, *Cults of Gr. st.* II 659; Dittenberger zu *Syll.* II 556_{12} A. $_{8}$ bemerken. Zeus Pandemos in Athen, *CIA* III 7_{18}; in Synnada, Head *h n* 569; Mommsen, RG V 301.

[2]) Am schwarzen Meer, in Olbia (Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 26) und Phanagoreia (Str. XI 2_{10} 495; Apaturon nennt StB. *s v* 103_{19}, der Str. zitiert) wurde *Ἀφρ. Ἀπατουριάς* (*CIG* II 2125; Latyschew, *Inscr. orae sept. pont. Eux.* II 352_{5}) oder *Ἀπατούρου μεδέουσα* (ebd. 19_{11}; 343) oder *Ἀπατούρη* (? ebd. 28; *CIG* II 2109 b) oder *θεὸς Ἀπάτουρος* (? ebd. 2133 = *IGA* 350) verehrt. Die letzteren beiden Namensformen beweisen, falls sie richtig sind, dass, was auch ohnehin wahrscheinlich ist, das Heiligtum nach der Göttin heisst (anders Boeckh, *CIG* II S. 159 zu no. 2120), dass also diese in ionischen Gemeinden bisweilen wie Zeus und Athena *[1115₃; 1218₃]* den Apaturien vorstand. Doch ist das wieder früh vergessen; Str. a. a. O. berichtet, dass die von den Giganten begehrte Aphrodite Herakles zu ihrem Schutze versteckte, der die Riesen aus dem Hinterhalt tötete. Die Sage ist zwar nicht für den Kult von Apaturon, aber als Rest einer sonst verschollenen Form der Gigantensage wichtig.

[3]) Dass sie ursprünglich auch Regengöttin war, lässt sich aus den Ziegenopfern *[1354₁]* vermuten; in dieser Beziehung stand sie also der Urania nahe. Aber schwerlich erschöpfte das ihr Wesen.

[4]) Die Hauptquelle ist auch für diese der Götterkatalog, der für Aphrod. in drei Ueberlieferungen (1) Cic. *n d* III 23_{59}; 2) Laur. Lyd. 4_{44} in doppelter Fassung a b; 3) Ampel. 9_{9}), aber doch recht lückenhaft vorliegt. Es sind deutlich zu unterscheiden: no. I) die T. des *Οὐρανός* und der *Ἡμέρα* und no. III (in 2b no. IV) die T. des Zeus und der Dione *[1366₇]*, die Gem. des Hephaistos, von Ares M. des Anteros. I stammt aus einer verschollenen Theogonie, III ist im wesentlichen die homerische Aphr. Ueber no. II und no. IV (in 2b fehlend) ist schwer zu urteilen. Letztere, der Artarte gleichgesetzt, heisst T. des Kypros(?) und der Syria, Gattin des Adon(is); no. II (in 2b in II und III getrennt) heisst von Hermes M. des Eros, sie soll *spuma nata* sein (Cic.), wird aber doch (Ampel.) *Aetheris* (?) *et Oceani filia* oder auch T. *Ἀφροῦ καὶ Εὐρυνόμης τῆς Ὠκεανοῦ* genannt.

gepaarte Zeugung innerhalb der bestehenden Welt dar, die aus Gleichem nur Gleiches hervorzubringen vermag: dieser Gedanke war mit Benutzung des Kultnamens der Aphrodite Urania so ausgedrückt, dass die Göttin aus den Hoden des entmannten Uranos, der die unbändige Urzeugung versinnbildlicht, entstanden sein sollte. Da aber die Regelmässigkeit der geschlechtlichen Zeugung diesen Dichtern nur die wunderbarste Seite der allgemeinen wundervollen Ordnung in der Weltordnung ist, so scheinen einzelne Dichter auch diese unter dem Bilde Aphrodites gefeiert zu haben. Es ist das allerdings nicht nur nicht bezeugt, sondern es wird die Harmonia vielmehr als Tochter von Ares und Aphrodite überliefert: dies kann doch kaum etwas anderes ausdrücken, als dass die Ordnung der physischen und moralischen Welt das Produkt der entgegengesetzten, aber zusammenwirkenden Kräfte der Vereinigung und der Sonderung sei[1]). Dieser, wie es scheint, boiotischen Fassung gegenüber scheint man jedoch in Attika Aphrodite selbst als Prinzip des Kosmos aufgefasst zu haben. Hier wurde sie, wie es scheint, der Nemesis gleichgesetzt[2]) und noch in der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts Schwester der Erinyen und Moiren genannt[3]); auch als älteste der Moiren[4]) ward sie hier bezeichnet. Der Sinn, in dem wenigstens später diese Genealogien gefasst worden sind, wird deutlich, sobald man sich erinnert, dass Moira die personifizierte Weltordnung, Nemesis und Erinyen aber ihre Verletzung ahndende Gottheiten sind. Auch diese Genealogien knüpfen übrigens an bestehende Vorstellungen an: wie Nemesis und Erinys war wahrscheinlich schon in einer früheren Periode Aphrodite ein Rachegeist gewesen (1362). Daneben spielen vielleicht wenigstens mittelbar schon die orientalischen Vorstellungen von der astrologischen Bedeutung des Planeten Venus mit, die — jedoch in einer weit späteren Zeit — verursachten, dass *ἐπαφρόδιτος* Bezeichnung eines vom Glücke begünstigten Menschen[5]) und Aphrodite Namen des glücklichsten Wurfes beim Würfelspiel[6]) wurde. — Die Dichter der Heldensage, denen Aphrodite Zeus' und Diones Tochter[7]) ist, haben diese theogonischen

---

Ausserdem heisst Aphrodite bisweilen Kronos' T. *[424₃; 853 zu 852₃]*.

[1]) S. o. *[1330₈]*.

[2]) Vgl. Usener, Rh. Mus. XXIII 1868 359 ff. Die Rhamnusias *[45₁₄]*, auch durch ihre Verwandlung in den Schwan *[662]* der Aphrodite nahestehend, trug einen Apfelzweig (Paus. I 33₂; Zenob. 5₈₂; Hsch. *Ῥαμν.*) und galt deshalb und vielleicht noch wegen anderer Attribute als *ἐν Ἀφροδίτης σχήματι* dargestellt (Phot., Suid. *Ῥαμν.*; *mant. prov.* 2₇₆), was die von Plin. *n h* 36₁₇ erzählte Geschichte erklären will. Später ist die *Οὐρανία Νέμεσις* (*CIA* III 289) eine Spur der einst vollzogenen, aber wieder vergessenen Ausgleichung beider Gottheiten. Mit dieser hängt ferner vielleicht zusammen, dass die Leiter als Symbol ihnen gemeinsam ist, F. Wieseler, *De scala symbolo apud Graecos aliosque populos veteres*, Ind. Sch. Gött. 1863 11; 14. Vgl. u. *[§ 307]*. In Patrai stand der Tempel der Nemesis neben dem Aphrodites, Paus. VII 20₉; in Mylasa war erstere, wie sonst Aphrodite mit Peitho gepaart (Hauvette-Besnault und Dubois, *Bull. corr. hell.* V 1881 39). Auch Tyche wird bisweilen mit Gestalten des Aphroditekreises, z. B. mit Eros (Aigeira, Paus. VII 26₈), dargestellt. Ob die ephesische Automate (Serv. *VA* 1₇₂₀; vgl. die gln. Danaide, die den Aigyptiaden Buseiris tötet, Apd. 2₁₆, und dann Achaios' S. Architeles heiratet, Paus. VII 1₆) etwas mit der (Tyche) Automatia *[o. 990₃]* zu thun habe, ist zw. Vgl. über Nemesis in der Liebe o. *[1001₇]*.

[3]) Gezeugt von Kronos und Euonyme, Epimen. *fr.* 2 Kern; vgl. ebd. S. 73 u. o. *[881 zu 880₇]*. Bei Hsd. *Θ* 224 ist Philotes T. der Nyx, Schw. der Moiren *[217]*.

[4]) S. o. *[424₃]*.

[5]) Plut. *Sulla* 34; App *b c* 1₉₇.

[6]) *iactus Veneris*, Prop. V (IV) 8₄₅; Suet. *Aug.* 71; *Venerius iactus*, Cic. *div.* I 13₂₃; II 21₄₈; *Venerium*, Plaut. *Asin.* 905.

[7]) Ueb. Dione als Aphrod.'s M. s. o. *[1353₂]*; Zeus als V. wird *Γ* 374; *E* 131; 312; 820;

Spekulationen entweder nicht gekannt oder doch nicht berücksichtigt. Aphrodite hat bei ihnen eine weit geringere Bedeutung. Auch ihnen ist sie die Göttin der Liebe; aber diese spielt in dem Gefühlsleben der Heroen nur eine untergeordnete Rolle, sie stehen auch in dieser Beziehung ebensosehr im Gegensatz gegen die Helden der in der Alexandrinerzeit entstandenen Dichtungen wie gegen die der Märchen und Novellen, die das Heldenlied verdrängte. Zwar ist oft bei Homer von ehelicher Treue und auch von Untreue die Rede, und mit einer gewissen Geflissentlichkeit, die fast eine stilistische Eigentümlichkeit des Epos zu nennen ist, wird dafür gesorgt, dass die Männer auch unter abnormen Verhältnissen den Geschlechtstrieb befriedigen können. Aber da die Dichter die Welt mit den Augen des gereiften Mannes ansehen und ihre Helden entweder auf diesen Standpunkt stellen oder ihm doch näher führen, so ist auch die Liebe im Epos ein Trieb, der zwar bisweilen das sittliche Urteil des Liebenden trüben, aber fast nie die Existenz vernichten kann. Rein erotische Konflikte sind im griechischen Mythos sehr selten; dass in einigen Frauen wie Phaidra und Medeia die Liebe zu einer dämonischen Kraft sich steigert, geht fast schon über die Grenzen der Heldensage hinaus, und bei keinem ihrer Männer gewinnt die Liebe eine tragische, den Untergang verklärende Kraft. Dagegen haben die Dichter für das Komische in der Liebe ein offenes Auge. Zwar den Kontrast zwischen dem, was der Mensch thun, und dem, wovon er sprechen darf, benutzen die Dichter nie zu billigen Witzen, wie sie denn überhaupt unabhängig von den schlechten Neigungen des tieferstehenden Teiles ihrer Hörerschaft sind. Sehr selten sagen sie etwas, was nicht in der guten Gesellschaft ihrer Zeit gesagt werden durfte und im ganzen in jeder guten und ungezierten Gesellschaft gesagt werden darf, und wenn sie einmal ausnahmsweise diese Schranken überschreiten, so thun sie dies nicht in eigenem Namen, sondern um abweichende Individualitäten oder auch Gesellschaftszustände zu charakterisieren, wie z. B. das Lied des Demodokos das Bild von dem üppigen Genussleben der Phaiaken wirksam vervollständigt. Ebensowenig erscheint in der griechischen Heldendichtung jene höhere erotische Komik, die in dem Gegensatz zwischen dem Erhebenden und Erniedrigenden, dem Göttlichen und dem Animalischen in der Liebe wurzelt; dieser Gegensatz pflegt erst dann in seiner komischen Kraft empfunden zu werden, wenn das Gefühl für die Liebestragik bereits erwacht ist. Aber den einfacheren Gegensatz zwischen dem, was der Mann sein soll, und dem, was er in der Verliebtheit wird, benutzt schon Homer zu komischen Wirkungen; der übermässig Verliebte verfällt dem Spotte nicht allein seiner Kampfgenossen, sondern auch des Dichters. Wenn Aphrodites Sohn[1]) Aineias im Epos eine durchaus würdige Rolle spielt, so ist es nur, weil er von seiner Mutter keinen Zug hat. Denn die Dichter haben die Meinung, die sie von der Liebe hegen, auf die Liebesgöttin übertragen. Wohl nennen sie sie immer wieder 'die Goldene'[2]) und preisen ihre Schönheit; soll ein Weib

---

Ξ 193; 224; Φ 416; Ψ 185; ϑ 308; Hom. *h* 2 $_{17}$; 4 $_{81}$; $_{107}$; $_{191}$; Sapph. *fr.* 1 $_{2}$ u. s. w. genannt.

[1]) *B* 820; *E* 248 = *Y* 209; *E* 312; *Y* 105.

[2]) *Γ* 64; *E* 427; *I* 389; *T* 282; *X* 470; *Ω* 699; *δ* 14; *ϑ* 337; 342; *ϱ* 37 = *τ* 54; Hsd. *Θ* 822; 962; 975; 1005; 1014; *ἐ κ ἡ* 65;

als besonders anmutig geschildert werden, so vergleichen sie es mit ihr[1]). Aber unter den Olympischen nimmt sie doch eine nicht rühmliche Stelle ein. Athena spottet ihrer, da sie verwundet ist[2]), und nennt sie eine Hundefliege, als sie Ares aus der Götterschlacht führt[3]), Hektor spricht verächtlich von ihren Gaben[4]), Diomedes verwundet sie an der Hand[5]) und schmäht sie obendrein[6]); selbst Helena verflucht mit ihrer sündigen Leidenschaft auch die Göttin[7]), die sie nach Troia geführt[8]). Das Abenteuer mit Ares[9]) und auch die Art, wie sie Paris und Helena in der Kammer sich treffen lässt (S. 674), zeigen sie in einem nicht vorteilhaften Lichte. Dagegen fehlt an ihrem Bilde nicht allein, wie sich aus dem über die homerische Auffassung von der Liebe Bemerkten von selbst ergibt, jeder gemeine Zug, sondern selbst jede raffinierte Sinnlichkeit und überhaupt alles Gesuchte; was sich auch vom Hausfrauenstandpunkt gegen ihr Betragen einwenden lässt, so bewahrt sie doch selbst bei den Begegnungen mit Anchises und Ares eine gewisse natürliche Schamhaftigkeit[10]), die in der Seele des Dichters und seiner von ihm erzogenen Hörerschaft ihre Wurzeln hat.

Diese von der Dichtung geschaffene Gestalt zu verkörpern und dabei wenigstens für die Kultbilder die ihr anhaftenden bedenklichen Züge bei Wahrung des Gesamtcharakters zu unterdrücken, war eine der höchsten Aufgaben, die der bildenden Kunst bei den Griechen gestellt worden ist. Sie haben sie etwa im Laufe von drei Jahrhunderten (von 600—300 v. Chr.) gelöst. Man pflegt allerdings die Anfänge des späteren Aphroditetypus in eine weit höhere Zeit hinaufzurücken. Besonders auf den griechischen Inseln, aber auch auf den benachbarten Kontinenten, in Griechenland bis nach Delphoi hin, in Oberägypten und in Vorderasien, noch im Zweistromland, sind Idole einer entkleideten Frau gefunden, welche beide Hände an die Brüste drückt oder auch die eine nach dem Bauche senkt und auf die Scham deutet, die gewöhnlich übertrieben gekennzeichnet wird. Diese Gestalten sind älter als die mykenische Kultur, sie finden sich aber vereinzelt auch in dieser, und zwar auf dem bekannten Goldblech mit dem Symbol der Taube[11]); noch während der geometrischen Periode ist, wie z. B. Funde in Rhodos[12]) und in den Dipylongräbern[13]) beweisen, der Typus üblich gewesen. Ja, bis in die archaische griechische Kunst hinein. Sikyonische Münzen aus Septimius Severus' Zeit zeigen eine entkleidete Frauengestalt, bei der die Organe der Empfängnis und Mutterschaft stark hervorgehoben werden[14]). Es pflegen deshalb alle diese Idole auf Aphro-

---

fr. 36; *Kypr. fr.* 4_4; Hom. *h* 4_{93} u. s. w.

1) Z. B. Briseis, *T* 282; Kassandra, *Ω* 698; Hermione, *δ* 14; Penelope, *ρ* 37 = *τ* 54. Vgl. *I* 389.

2) *E* 422.

3) *Υ* 421.

4) *Γ* 54.

5) *E* 337.

6) *E* 348 ff.

7) *Τ* 399 ff.; vgl. o. *[1006_2]*.

8) Vgl. *δ* 261; Aphr., Helena überredend, Rlf. bei Müller-Wieseler II[2] xxvii 295.

9) S. o. *[1361_3]*.

10) Natürlich ist Hom. *h* 4_{156} nicht als Geziertheit zu fassen.

11) Abb. z. B. bei Schuchhardt, Schliemanns Ausgr.[1] S. 226 no. 180 f. Der Schmuck scheint zum Aufheften auf die Kleider bestimmt gewesen zu sein.

12) Trivier, *Gaz. arch.* V 1879 212—215 *pl.* 30 = Farnell, *Cults of Gr. st.* II xlix a (Tct.).

13) Brückner-Pernice, Ath. Mitt. XVIII 1893 129.

14) Körte, Arch. Stud. f. Brunn S. 24 ff. Vgl. über die nackte archaische Aphr. Furtwängler, Mw. 633_1.

dite oder auf diejenige Gestalt bezogen zu werden, die sich als deren Vorläuferin zuerst auf griechischem Boden, wie man meint, aus der Astarte entwickelt hatte; und da sie durch die Fundumstände zum Teil als Grabfiguren erwiesen wurden, gelten sie vielfach als Darstellungen der Göttin, die, nach dem babylonischen Mythos, ihrer Kleider Stück für Stück beraubt, in die Unterwelt hinabsteigt[1]). Indessen ist nicht sicher und nach der lokalen Verbreitung auch nicht besonders wahrscheinlich, dass die Heimat dieses seltsamen, in der Entwickelung der antiken Kunst fast isolierten Typus die Euphratländer seien; und selbst wenn sie es waren, so folgt daraus noch nicht, dass sie Astarte in der Unterwelt darstellen und die Erfüllung der durch diesen Mythos begründeten Unsterblichkeitshoffnung symbolisch verbürgen sollten. Auf die griechische Aphrodite kann der alte Typus nachträglich übertragen sein, doch ist dies jedenfalls nur vereinzelt geschehen. Andrerseits vermögen wir allerdings auch den Übergang von den Steinfetischen, in denen einst auch Aphrodite verehrt worden ist[2]), zu den ältesten ikonischen Bildungen nicht so nachzuweisen, wie dies bei einigen andern Gottheiten möglich ist. Aber im ganzen entspricht doch die Entwickelung des Aphroditetypus durchaus der der übrigen Gottesgestalten. Die archaische Kunst stellt die Göttin so dar, dass die eine Hand, vorgestreckt oder an die Brust gedrückt, ein Attribut (meist Apfel, Granatblüte, Taube) trägt, während die andere an der Seite angeschlossen hängt und oft zierlich eine Falte des Gewandes fasst[3]). Denn die Göttin ist voll bekleidet, meist trägt sie auch Schleier und Kopftuch. So erscheint sie noch auf Werken des streng schönen Stils[4]); doch begegnet hier die Kopfbedeckung schon weniger häufig[5]). Bis zur Mitte des IV. Jahrhunderts[6]) bleibt die volle Bekleidung vorherr-

---

[1]) Vgl. o. *[866 zu 865₄]*. Nach S. Reinach, *Rev. arch.* III xxvi 1895[1] 367—394 stammt die nackte archaische Göttin nicht aus der orientalischen, sondern aus der 'ägäischen' Kunst. S. dagegen Offord, *Soc. bibl. arch.* XVIII 1896 156 f.; v. Fritze, Arch. Jb. XII 1897 199—203.

[2]) Ueber Paphos s. Lenz, Die Göttin von Paphos, Gotha 1808 und o. *[775₇]*. Auch die Kaaba galt einst als 'Aphrodite' heilig, F. Blochet, *Rev. lingu.* XXXV 1902 1 ff. *[§ 310]*.

[3]) S. z. B. die Abbild. bei Roscher, ML I 409; Farnell II xli a—c; xlii; xliii a (Herme). Vgl. auch Furtwängler, Mw. 716.

[4]) Von den strengschönen Aphroditekultbildern seien ausser den später zu erwähnenden angeführt: Aphr. sitzend, archaistisches Rlf. aus Villa Albani, Müller-Wieseler II[3] xxiv 257; Farnell, *Cults of Gr. stat.* II xli d; Mzz. von Eryx (*Greek coins Br. Mus. Sic.* 62 ff.; die Aphr. vom Eryx erkennt E. Petersen, Röm. Mitt. 1892 32—80 in dem berühmten Ludovisischen Kolossalkopf; Furtwängler, Arch. Anz. 1893 94₆ erinnert an eine Tct.statuette des Berl. Mus.).

[5]) Eug. Sellers, *Journ. Hell. stud.* XIV 1894 198—205 erinnert u. a. an den früher in Palazzo Borghese befindlichen, dem bekannten Ludovisischen Kolossalkopf ähnlichen Kopf (Sosandra *[1357 zu 1356₆]* des Kalamis? s. dagegen Lechat, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 408 f.; Furtwängler, Mw. 411 f. findet die Sosandra auf dem Rlf. einer Candelaberbasis, Müller-Wieseler II[3] xxiv 259).

[6]) Anders scheint allerdings Flasch, XLI. Versamml. deutsch. Phil., Münch. 1891 256 zu urteilen. — Ausser den im folgenden zu besprechenden Werken gehören der attischen Kunst zwei litterarisch bekannte Aphroditen des Pheidias, die elische Urania (Overbeck, Schriftqu. 755 f.; vgl. o. *[150₈]*), die nach Furtwängler, Mw. 451 in einer Berliner Statue (Gerhard, Ak. Abh. T. 29₅) nachwirkt (s. aber Farnell, *Cults of Gr. stat.* II 710a), und die von Plin. 36₁₅ *in Octaviae operibus, eximiae pulchritudinis* genannte an. Die Beziehung der nackten Figuren SR r. auf dem W.giebel des Parthenon auf Aphrodite und Eros (Michaelis, Parthen. 185) ist zw.; Löschcke, Verm. zur griech. Kunstgesch., Dorp. Progr. 1884 S. 7 ff. denkt an Herakles auf dem Schoss der Melite. Vgl. auch Overbeck, Plast. I[4] 405; 454. — Ueber Aphrodite von Rhamnus wahrscheinlich des Agorakritos s. Overbeck, Schriftquellen 834—843; Six, *Num. chron.* III II 1888 89—102; o. *[456;*

schend, jedoch werden in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts schon einige Körperteile entblösst. Von einer der schönsten Aphroditestatuen dieser Art gibt uns, wie es scheint, die sogenannte Venus Genetrix[1]), die neuerdings wohl mit Recht auf ein Werk des bedeutendsten Meisters der altattischen Schule nach Pheidias, auf die Aphrodite *ἐν κήποις* des Alkamenes[2]), zurückgeführt wird[3]), eine Vorstellung. Die Göttin, gekennzeichnet wahrscheinlich durch einen Apfel, den sie in der vorgestreckten Linken trug, lüftet mit der Rechten hinten den Mantel, während der Chiton die linke Brust unbedeckt lässt. Weiter in der Entblössung — die aber durch die Handlung erklärt und fast gefordert wird — geht eine Darstellung der Geburt aus dem Meer auf einem Silbermedaillon aus dem Ende des V. Jahrhunderts[4]), das vielleicht durch das Relief des Pheidias am olympischen Zeusthron beeinflusst ist. Auf allen diesen Werken hat Aphrodite wie Eros in dieser Zeit nichts Schmachtendes. Dieser leidenschaftslose Ausdruck blieb auch noch in der folgenden Periode der Entwickelung des Aphroditeideals bestehen, obwohl die Sinnlichkeit der Liebe hier weit mehr

---

1065_6; 1366_2]. — Einige schöne Werke dieser Zeit sind durch antike Nachbildungen bekannt; zu diesen gehören der sog. Sapphokopf (Furtwängler, Mw. 98_3; Denkschr. Ba AW 1897 LXVII [= Abh. XX] 542), ferner ein Kopf im Louvre (Farnell, *Cults of Gr. st.* II LIII), der von Amelung, Bonn. Jb. CI 1897 153 entwickelte Typus, besonders aber der schöne Typus einer Berliner Statue (deren Original nach Kekulé, Weibl. Gewandstat. a. d. Werkst. d. Parthenongiebelfig., Berlin 1894 von dem Meister der Tauschwestern, vielleicht Agorakritos, herrührt), welche, wie es scheint, in der R. die Taube, in der L., die sich auf ein älteres Aphroditeidol stützte, den Apfel hielt und den l. Fuss auf eine der Aphr. heilige *[855_2; 1352_3]* Gans setzte. Vgl. auch Collignon, *Hist. de sc.* II 135.

[1]) Der in zahlreichen Repliken (z. B. Bronzestatuette aus Kleinasien, de Witte, *Gaz. arch.* X 1885 91 *pl.* XI; vieles andere bei S. Reinach ebd. XII 1887 250—261; 271—285) erhaltene Typus der Aphrodite von Fréjus im Louvre (Abb. z. B. bei Müller-Wieseler II[3] XXIV $_{263}$; Roscher, ML I 413; L. Berl. Wpr. 1890 118; besser bei Farnell, *Cults of Gr. stat.* II XLVI; der Oberkörper auch *Gaz. arch.* XII 1887 T. XXX) bekam den N. Venus Genetrix, weil eine Mzz. der Sabina ihn mit der Beischrift *Genetrix* zeigt. Dieser Namen weist zunächt auf die Venus Genetrix des Arkesilaos (Plin. *n h* 35_{155}; vgl. Waldstein, *Am. Journ. arch.* III 1887 10 ff.): da aber die Aphrodite von Fréjus stilistisch nicht wohl diesem im I. Jh. v. Chr. blühenden Meister angehören kann, so nimmt man in neuerer Zeit fast allgemein an, dass Arkesilaos sich sehr genau an ein Werk des V. Jh. (Winter, L. Wpr. 117) angeschlossen habe.

[2]) Plin. *n h* 36_{16}; Overbeck, Schriftqu. 812.

[3]) Auf diese Vermutung kamen fast gleichzeitig Furtwängler bei Roscher, ML I 412; Lucy Mitchell u. S. Reinach, welcher letztere *Gaz. arch.* XII 1887 277 die Geschichte dieser Hypothese bespricht. — Vgl. auch Furtwängler, Mw. 31_5 und (gegen die Zweifel von Reisch, Eran. Vindob. 1 ff., welcher aus der Geschichte bei Plin. *n h* 36_{17} nicht m. R. folgerte, dass die Statue des Alkamenes der Nemesis von Rhamnus ähnlich gewesen sein müsse), ebd. 741. Die Vermutung billigen u. aa. Collignon, *Hist. de sc.* I 118 ff.; Robert, XIX. Hall. Wpr. 1895 S. 27; Ruhland, Die eleusin. Göttinnen 27 ff., der die nahe Verwandtschaft mit der Demeter vom Kapitol hervorhebt. Dagegen hält Overbeck, Gr. Plast. I[4] 377 es zwar für möglich, aber keineswegs für erwiesen, dass die 'Venus Genetrix' die Aphrodite *ἐν κήποις* wiedergebe, und Farnell, *Cults of Gr. stat.* II 692 wendet ein, dass der Faltenwurf des Chitons 'feucht am Körper klebt' (vgl. Furtwängler, Mw. 553). Amelung, Röm. Mitt. XVI 1901 32 findet eine Nachbildung der 'Gartenaphrodite' vielmehr in einer Neapeler Statue, von der es ebenfalls mehrere Repliken gibt. Sie ähnelt der 'liegenden Parze', und die Aphrodite *ἐν κήποις* galt als älteste der Moiren *[424_8; 1366_8]*. Vgl. Lechat, *Rev. ét. gr.* XIV 1901 437 ff.

[4]) De Witte, *Gaz. arch.* V 1879 171—174 *pl.* XIX; Farnell, *Cults of Gr. stat.* II XLIV a. Hier ist Eros der emporsteigenden Göttin behilflich; Pheidias am Zeusthron (Overbeck, Gr. Plast. I[4] 372_{46}; Furtwängler, Mw. 68), der, Hsd. Θ 201 ff. folgend (Hub. Schmidt, *Qu. archaeol. Diss. Hal.* XII 1894 137 ff.), mit der Geburt die Aufnahme in den Olymp verband, gab der Göttin Eros und Peitho zur Begleitung, Paus. V 11_8; die etwas ältere Darstellung des Rlfs. am Thronsessel der erykinischen Aphr. (? Petersen, Röm. Mitt. VII 1892 22—80) hatte ihr zwei Mädchen (Horen) zugesellt.

betont wird, als es bisher geschehen war. Sie ist dargestellt, aber zur Potenz verblasst; man fühlt, diese Göttin ist zwar der Liebesempfindung fähig, aber sie liebt nicht, und es liegt ihr nichts daran, dass andere sie lieben. Sie bezaubert und weiss, dass sie es thut; aber der Reiz, der von ihr ausgeht, ist ihr etwas Selbstverständliches, sie sucht ihn weder zu verstärken noch zu mindern, weder preiszugeben noch zu verstecken. Wohl verhüllte eine der schönsten Statuen dieses Typus, die knidische des Praxiteles den Schoss, aber ihr Ausdruck ist ebenso frei von der Bangigkeit der Scham wie von Lüsternheit. Nichts Absichtliches, nichts Gesuchtes liegt in den Typen, die diese Zeit geschaffen. Aphrodite bleibt Göttin, denn ihr fehlt nichts, sie ist sich selbst genug; ihr Blick ist von einer milden Klarheit. Wenn sie liebt, wird ihre Liebe nicht Leidenschaft werden, sie wird ihre Gebieterin sein, nicht ihre Sklavin. — Für die Begründung dieser Art von Typen scheint Skopas, dem mehrere Aphroditestatuen zugeschrieben werden[1]), eine besondere Bedeutung zu haben. Er kannte wahrscheinlich die von Platon bezeugte Auffassung der Pandemos und gab deshalb dem elischen Kultbild den Bock als Reittier. Verschmähte es hier, wie es scheint, der Künstler, die durch das Attribut angedeutete Sinnlichkeit durch die Gestalt und den Ausdruck der Göttin selbst zu betonen, so hat er dagegen, so viel wir wissen, als erster der grossen griechischen Meister die Reize der Göttin unverhüllt dargestellt[2]). Dieser Schritt ist wahrscheinlich vorbereitet worden durch eine entweder ebenfalls von Skopas herrührende[3]) oder doch unter seinem Einfluss entstandene Darstellung der Aphrodite mit entblösstem Oberkörper. Der linke Fuss war auf eine kleine Erhöhung gesetzt, so dass der Oberschenkel schräg nach vorn lief, vielleicht, um einen Schild zu tragen, in dem die Göttin sich spiegelte[4]). Das Originalwerk, das, wenn nicht als Kultstatue, so doch wahrscheinlich für ein Heiligtum geschaffen ward[5]), ist in zahlreichen Repliken verbreitet und hatte, schon im Altertum mehrfach modifiziert,

[1]) Ausser der Pandemos *[150₈]*, von der elische Mzz. (OVERBECK, Plast. II⁴ 15 (Fig. 137; FARNELL, *Cults of Gr. st.* II Mzt. B₄₂) eine sehr unvollständige und wahrscheinlich z. T. unrichtige Vorstellung geben, und den im folgenden zu besprechenden Statuen wird als Skopas' Werk die samothrakische Aphr. *[228₇]* genannt. Auf ihn führt FURTWÄNGLER, Mw. 639 ff. einen Kopf im Palazzo CAETANI zu Rom u. ebd. 647 f. die 'Psyche' Capua-Neapel, BENSON, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 194—201 einen Kopf Laurion-Athen zurück.

[2]) Plin. *n h* 36₂₆ *Venus nuda Praxiteliam illam antecedens*. Das letztere Wort muss wohl von dem Werte der Statue, nicht von ihrer Entstehungszeit verstanden werden, und dann macht der Vergleich es noch wahrscheinlicher, dass *nuda* hier die volle Entblössung bezeichnet.

[3]) Bereits URLICHS, Skop. 122 hatte vorübergehend an diesen Meister gedacht, aber diese Vermutung fallen lassen, weil er Skopas' nackte Aphr. in der Chigischen Venus *[1374₁]* wiederfand. — Später hat namentlich FURTWÄNGLER, Mw. 628 ff. die Venus von Capua auf Skopas zurückgeführt. Der Typus findet sich öfters auf Mzz., z. B. von Korinth *[1353 zu 1352₄]*, Kyzikos (HEAD *h n* 454) und Philomelion in Phrygien (v. SCHLOSSER, Num. Zs. XXIII 1891 16₂₃). — Ausser diesem Typus gibt es jedoch noch mehrere andere, welche die Göttin mit entkleidetem Oberkörper zeigen; ausser denen, die im folgenden zu erwähnen sind, ist z. B. die schöne Gruppe, Aphrodite mit Eros, aus Kyrene (SMITH *and* PORCHER, *Discov*. T. 72) zu vergleichen.

[4]) So ist wahrscheinlich das bekannteste Exemplar dieses Typus, die Venus von Capua (MÜLLER-WIESELER II³ XXV ₂₆₈ S. 198; FRIEDERICHS-WOLTERS 1452), nach FURTWÄNGLER, Mw. 635 eine Copie aus Hadrianischer Zeit, zu ergänzen. Vgl. über den Typus mit dem Spiegel auch FURTWÄNGLER, Samml. SABUR. II CXXXI.

[5]) FURTWÄNGLER, Mw. 635 denkt an Korinth, weil korinthische Mzz. *[1353 zu 1352₄]* diesen Typus zeigen.

mehrere neue Typen entstehen lassen[1]), zu denen u. a. die berühmteste aller erhaltenen Aphroditedarstellungen, die Venus von Milo[2]), eine der jüngsten Darstellungen dieses Kreises, gehört. Die Veränderungen, die der Meister dieses wahrscheinlich im II. oder I. Jahrhundert v. Chr.[3]) entstandenen Werkes an dem Urtypus anbrachte[4]), waren an sich nicht besonders glücklich: indem nämlich der Künstler mit dem Typus der sich spiegelnden Göttin einen andern ebenfalls weit verbreiteten verband, der eine Gottheit sich an ihr altes Idol lehnend zeigte[5]), seine Aphrodite sich an eine schmale Säule oder Herme lehnen liess[6]) und ihr dafür einen Apfel in die Hand gab[7]), wurde die Stellung, die ursprünglich wohl motiviert gewesen war, unnatürlich. Da jedoch ein für den Ruhm der Statue vielleicht glücklicher Zufall diese geänderten Teile zerstört hat, so ist sie ein fast reines und das für uns zuverlässigste Bild des Ideals, das Homer mit seiner Liebesgöttin geahnt und die bildende Kunst, ihm folgend, verkörpert hatte. — Von den Idealgestalten, die der andere grosse Meister dieser Periode, Praxiteles, geschaffen hatte[8]), vermögen wir uns

---

[1]) Man stellt z. B. Ares neben die Göttin, die einmal auf einer Gemme den l. Fuss auf die Weltkugel setzt (Gruppe in Florenz, Müller-Wieseler II[2] XXVII 290). Ueber die Umbildung zur Nike vgl. o. *[1085 zu 1084 6]*, über die Umbildung zur Muse (sogen. Terpsichore in Dresden) Saloman, Ven. v. Mil. 56 T. III 25.

[2]) Müller-Wieseler II[3] S. 200 ff.; Fröhner, *Not. sc. ant.*[2] 1875 168—179; Bernoulli 137—176; Fr. Göler v. Ravensburg, Die Ven. von Milo, Heidelb. 1879 (dort Verzeichnis der älteren Litteratur S. 195—198); Benndorf, Oest. Mitt. IV 1880 66—72; Overbeck, Die Künstlerinschr. u. das Dat. d. Aphr. v. Melos, Ber. SGW 1881 91—117 (tritt nachdrücklich für die Echtheit der Inschr. ein); Gr. Plast. II[4] 383—398; Hasse, Die Venus v. Milo, eine Unters. aus dem Geb. der Plast. u. ein Versuch zur Wiederherstell. d. Stat., Jena 1882; Reinach, *Gaz. des beaux arts* III III 376—394; Haeberlin, Stud. z. Aphr. von Mel., Gött. 1889; Furtwängler, Mw. 599—655; Sitz.ber. Ba AW 1897 414—420; Geskel Saloman, Die Restauration d. Ven. von Milo, Stockholm 1895; Farnell, *Cults of Gr. st.* II 722 ff.

[3]) Diese Datierung ergibt sich aus der Inschr. *[o. A. 1]*, deren Zugehörigkeit zur Statue zwar noch nicht allgemein anerkannt, aber doch sehr wahrscheinlich ist (Friederichs-Wolters S. 562). Auch die Ansetzung selbst wird noch vielfach bestritten; namentlich die französischen Forscher wollen die Statue entweder in die alexandrinische (Ravaisson, *Mém. AIBL* XXXIV 1892 145—256) oder in die vorpraxiteleische (Lechat, *Rev. ét. gr.* X 1897 354 f.), z. T. sogar in die Zeit des Pheidias und seiner Schule (S. Reinach, *Nation* XXV 1897, abgedruckt *rev. arch.* 1897[2] 298 ff.) hinaufrücken.

[4]) Vgl. über die Ergänzung Furtwängler, Sitz.ber. Ba AW 1900 708—714.

[5]) Furtwängler, Mw. 624 meint, es habe eine melische Tychestatue mit Plutos im l. Arm (Abb. 125) als Vorbild gedient. Vgl. aber die o. *[1370 zu 1369 6]* erwähnte Berliner Statue.

[6]) Auf der Plinthos mit der Inschrift *[o. A. 2 f.]* ist eine Spur dieser Säule oder Herme erhalten.

[7]) Die mit der Statue gefundene linke Hand mit dem Apfel, die der Schönheit der übrigen Statue nicht entspricht und deshalb lange als zu einem andern Werk gehörig galt, ist wahrscheinlich wirklich ihre Hand gewesen, Kroker, Festschr. f. Overbeck 45—55. Damit fallen alle Rekonstruktionsversuche, die die l. Hand anders stellen, vor allem der Schild, an dem noch Overbeck festhielt. Sicher war die Hand nicht erhoben; in diesem Punkt hat der Anatom Hasse *[A. 2]*, der mit der l. Hand die Göttin das Diadem oder Haarband lösen liess, die Struktur der Statue nicht richtig erklärt. Sehr unsicher ist die Haltung der rechten Hand. Die Neueren geben ihr meist eine Taube oder lassen sie nach dem Gewand greifen, um das Herabgleiten zu verhindern.

[8]) Ausser der knidischen Statue werden im Altertum mehrere Aphroditedarstellungen des Praxiteles (Overbeck, Gr. Pl. II[4] 45 ff.) genannt. Die bedeutendsten sind 1) die bekleidete Aphr. von Kos, Plin. *n h* 36 20. Eine schlechte Nachbildung nach Furtwängler, Mw. 552, die mit feinfaltigem, durchsichtigem Gewand bekleidete Statue im Louvre (Abb. ebd. Fig. 104) mit der Aufschr. Πραξιτέλης ἐποίησεν; 2) Die Aphr. (?? Amelung, Berl. phil. Wschr. XXII 1902 432) ψελιουμένη, von Klein, Arch. Jb. IX 1894 248—250 in einer Casseler Brz.statuette wiedergefunden (s. dagegen Lechat, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 423). Auf Praxiteles werden von Neueren zurückgeführt: 1) Die Venus von Arles (Müller-

wenigstens eine ungefähre Vorstellung zu machen. Sein berühmtestes Werk, die sagenumwobene Statue in Knidos[1]), stand in einem von allen Seiten offenen Pavillon, vielleicht am Meere; denn wahrscheinlich war die Göttin dargestellt, wie sie diesem, über das sie nach der knidischen Kultvorstellung als Euploia gebot, entstiegen, nach den Gewändern greift. Unter den zahlreichen, aber meist freien Nachbildungen[2]) ist die bekannteste die relativ treue der Glyptothek[3]). Dieser Typus ist später mannichfach umgebildet worden. Man liess die linke Hand (statt der rechten) nach dem Schosse greifen und die rechte die Brust bedecken; so entstand, wahrscheinlich nicht lange nach Praxiteles[4]), ein Schema, ähnlich dem der alten Idole, von denen wir ausgingen (1368), aber vielleicht ganz unabhängig von ihm. Von diesem Typus gibt es mehrere Varianten, die in zahlreichen Kopien[5]) erhalten sind. Die berühmteste ist die mediceische Venus[6]), in mancher Beziehung schöner ist die kapitolinische, am treuesten gibt das Original wahrscheinlich eine Statue von Woburn Abbey wieder[7]). Eine freie Abwandlung dieses Typus ist z. B. die Statue von Syrakus, die mit

---

Wieseler II²xxv 371; Furtwängler, Mw. 548 [Abb. 102]; Saloman, Venus v. Milo 53; über eine Replik im Louvre s. Mahler, *Rev. arch.* IIIxl 1902 301—303 *pl.* i und dagegen Michon, *Rev. arch.* IVi 1903¹ 39—43; — ein, wie es scheint, zu diesem Typus gehöriger Kopf ist am Turm der Winde gefunden, Kastriotis, *ἐφ. ἀρχ.* 1900 87 T. v), nach Furtwängler, Mw.547 Jugendwerk des Meisters, vielleicht bestimmt zur Aufstellung neben dem thespischen Eros. Der Oberkörper der Göttin ist entblösst, die L. trägt einen Spiegel, die R. war erhoben, wahrscheinlich um die Haare zu ordnen. Eine freie Fortbildung stellt die Venus von Ostia (Friederichs-Wolters 1455) dar, die Furtwängler, Mw.549 (Abb. 550 103) für eine Darstellung der Phryne hält. 2) Der Kopf in Petworth, nach Furtwängler, Mw. 640 (Abb. Atl. xxxi) Originalwerk. Dem praxitelischen Kreise gehören u. a. an: 1) vielleicht Venus marina aus Pompeji mit entkleidetem Oberkörper, Original nach Chevrier, *Rev. arch.* *n s* XXXI 1876² 217—231; 2) die von Farnell, *Cults of Gr. st.* II lv; lvi veröffentlichten Köpfe in englischem Privatbes. Litterarisch ist eine Aphrodite des jüngeren Kephisodotos bezeugt (Plin. *n h* 36 24).

[1]) Poseidipp. *FHG* IV 482; Plin. *n h* 7 127; 36 20 f.; Athenag. *leg.* 17; Luk. *ep.* 30. Vgl. Overbeck, Schriftqu. 236—240.

[2]) Die Aufzählung wird daher sehr verschieden umfangreich ausfallen, je nachdem der Begriff der Kopie weiter oder enger gefasst wird. Vgl. z. B. Bernoulli 206—219; Michaelis, *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 324—355, wesentlich beschränkt von Furtwängler, Mw. 551 2. Vgl. auch Furtwängler, Berl. Arch. Ges., Juli 1891 (Arch. Anz. 1891 140 f.) u. Samml. Somzée S. 25 f. Die Mzz. (I. Jh. v. Chr.) von Knidos z. B. bei Head, *Caria* 96 91 ff.; Roscher, ML I 416; Overbeck, Gr. Pl. II⁴ 46 Fig. 150; Farnell, *Cults of Gr. st.* Mzt. B 50.

[3]) Friederichs-Wolters 1215. Gute Abb. bei Farnell T. liv. Ein schöner Kopf in Berlin, Ant. Denkm. I xli; Furtwängler, Mw. 551 2; 641. Die Vatikanische Nachbildung der Knidia (Abb. neben der Münchener bei Overbeck, Gr. Plast. II⁴ 47 S. 151 a und b) hat den Unterkörper verhüllt.

[4]) Anders urteilen P. Jamot, *Fond.* Piot *mon. mém.* I 1894 151 ff., der den Typus der 'schamhaften Venus' für vorpraxitelisch, vielleicht skopasisch hält (s. dagegen Furtwängler, Berl. phil. Wschr. XVI 1896 724) u. Milani, *Strena* Helb. 188—197, der an ein Brz.werk des Praxiteles, das Mummius nach Rom geschafft habe (Cic. *Verr.* II iv 2 4), denkt.

[5]) Stark, Sitz.ber. SGW XII 1860 48 ff.; Bernoulli 222—248. Ein sehr schönes Exemplar ist die von Fröhner, *Coll.* Tyszk. *pl.* vi f. veröffentlichte Brz.statuette (*mon. ant. ARL* 1892 I 965), vielleicht die schönste Brz.darstellung der Göttin. — — Vgl. auch v. Schlosser, Numism. Zs. XXIII 1891 14 11 (Mzz. von Nikaia u. s. w.) und Patroni, *Rev. arch.* III xxviii 1896¹ 354 ff. (Brz.statuette aus Syrakus).

[6]) Furtwängler, Mw. 643. Die Inschrift *Κλεομένης Ἀπολλοδώρου Ἀθηναῖος* könnte der Kopist von seinem Original herübergenommen haben (vgl. Mahler, *Rev. arch.* IV i 1903¹ 33—38); aber ihre Echtheit ist zw. Die ganze Statue ist überarbeitet: S. Reinach, *Mél.* Perrot 290 kommt zu dem Ergebnis: *il n'y a d'authentique dans la Vénus de Médicis que le torse et l'amorce des bras; la tête est antique, mais retouchée.*

[7]) Müller-Wieseler, D. a. K. II 287; Furtwängler, Abh. Ba AW 1897 LXXVII (= Abh. XX) 569 T. vii b.

der rechten Hand das Gewand vor den Schoss zieht[1]). — Seit Skopas und Praxiteles ist die Entblössung für Aphroditedarstellungen ausserordentlich häufig[2]); aber wie es bei jenen Meistern der Fall war, hat man auch in der Folgezeit die Entblössung anfangs noch motiviert. Es war dies einer der Gründe, dass die Anadyomene, die schon im V. Jahrhundert dargestellt worden war, jetzt ein sehr beliebter Vorwurf für die bildende Kunst wurde[3]). Die berühmteste Darstellung, das Gemälde des Apelles[4]), liess zwar die Göttin, wie es scheint, nur mit dem Oberkörper auftauchen, aber die Hüften und Beine waren durch die Flut erkennbar[5]). Durch diese und die früher genannten Vorbilder wurde die bildende Kunst allmählich gewöhnt, Aphrodite auch ohne besonderen Grund entkleidet darzustellen; ja es ist die teilweise oder völlige Entblössung für Aphrodite in der hellenistischen Zeit nahezu in demselben Masse charakteristisch gewesen wie die Bewaffnung für Athena oder die Tracht der Jägerinnen für Artemis. Immer mehr werden die Aphroditebilder Schaustellungen der Reize schöner Modelle; da man sich aber nicht auf die Bescheidenheit der Natur beschränkte, sondern immer danach trachtete, neue Wirkungen zu erzielen und daher z. B. die meist schlicht gescheitelten Haare der praxiteleischen Aphrodite durch kunstvolle Frisuren, das einfache Haarband durch ein Diadem ersetzte, im Blick Schmachten oder Gefallsucht ausdrückte, durch gesuchte Stellungen[6]) verborgene Schönheiten des Körpers hervorkehrte, verlor darüber die Göttin nicht allein jene ruhige Hoheit, welche die schönsten Aphroditen des IV. Jahrhunderts über alle Erdenfrauen hinaus erhoben hatte, sondern selbst die Unbefangenheit, die zur höchsten Anmut erforderlich ist. Schon manche der früher er-

[1]) Abb. bei FARNELL, *Cults of Gr. st.* II LVIII. Dasselbe Motiv zeigt in anderer Ausführung eine Statue im Palazzo Chigi (MÜLLER-WIESELER II[3] XXV 275 *[1371 2]*. — Eine andere Abwandlung des mediceischen Typus ist es, dass der Kopf nach r. statt nach l. gewendet wird (Torso aus Syrakus, unweit derselben Stelle gef. wie die oben erwähnte Stat.), PATRONI, *Rev. arch.* III XXVIII 1896[1] 354 f.

[2]) Sall. *π. θ.* 6 begründet das: *ἐπειδὴ ἁρμονία μὲν τὸ κάλλος ποιεῖ, τὸ δὲ κάλλος ἐν τοῖς ὁρωμένοις οὐ κρύπτεται.*

[3]) Die Uebersicht über die verschiedenen Kopien und Umbildungen dieses Typus, die STARK, Sitz.b. SGW XII 1860 74—91; BERNOULLI 284—299; STEPHANI, *Compte rendu* 1870/1 S. 71—126; 174 f.; 284 ff.; 1873 6—9 gegeben haben, ist unvollständig, da fortwährend neue Exemplare der Anadyomene auftauchen; vgl. z. B. DELAMARRE, *Rev. arch.* III XXVI 1895 286—291 (pl. IX f.; Statuette des Museums von Chambéry); Arch. Anz. 1894 S. 29 (m. Abb., Marmorstatuette des Dresdener Museums); S. REINACH, *Rev. arch.* IV I 1903 389 (Marmorstatuette in Besitz von OFFORD). Auch auf Mzz. (z. B. von Nikaia in Bithynien, v. SCHLOSSER, Num. Zs. XXIII 1891 15 22) findet sich der Typus. In Alexandreia verschmolz die Anadyomene z. T. mit Isis; im I. Jh. v. Chr. hat die Kunstrichtung des Pasiteles, indem das Haarausringen durch das Diadumenosmotiv ersetzt wurde, den Anadyomenetypus zu dem der Venus vom Esquilin erweitert, WALDSTEIN, *Am. Journ. arch.* III 1887 12 f.; SCHREIBER, Berl. phil. Wschr. XXIII 1903 301 ff. in der zustimmenden Besprechung eines mir nicht zugänglichen Aufsatzes von FURTWÄNGLER.

[4]) Plin. 35 87. Augustus stiftete das Gem. in den Caesartempel, ebd. 91.

[5]) BENNDORF, Ath. Mitt. I 1876 50—66.

[6]) Dazu gehören die 'kauernde Venus' (BERNOULLI 313—329; MÜLLER-WIESELER II[3] XXV 279 ff.; OVERBECK, Gr. Pl. I[4] 532; Fig. 124), die auf Mzz. von Kios erscheint (v. SCHLOSSER, Num. Zs. XXIII 1891 14 16) und deren Original TH. REINACH (*Gaz. beaux arts* 1897 I 314—324 = *l'hist. par les monn.* 183) auf den Bithynier Daidalses oder Doidalses (?) zurückführt (so sei Plin. *n h* 36 35 zu lesen; vgl. LECHAT, *Rev. ét. gr.* X 1897 364), die Kallipygos (Syrakus, Klemens. *protr.* II 39 S. 33 Po.; BERNOULLI 341 ff.; vielleicht Darstellung einer Hetäre) und ein häufiger Typus, Aphr. entkleidet stehend, das eine Bein erhebend, um die Fussbekleidung anzulegen *[1332 4]*.

wähnten Abwandlungen der Typen praxiteleischer Zeit zeigen diese Umbildung, die den meisten hellenistischen Darstellungen der Göttin gemeinsam ist, sofern sie sich nicht eng an die guten Vorbilder anschliessen. Die Schmückung der Göttin wird jetzt ein beliebter Vorwurf der Kunst[1]); schon im IV. Jahrhundert haben wir dies Motiv getroffen, und schon das alte Epos hatte ausgemalt, wie Aphrodite die von den Heroen gefertigten, von Frühlingsblumen duftenden Gewänder anlegt[2]). Es lag so nahe, die Göttin sich verschönend vorzustellen, da doch ihr Wesen Schönheit ist. Aber nicht in diesem Sinne zeigen die Künstler jetzt Aphrodite beim Ordnen der Gewänder oder des Haares oder im Bade. Sie stellen eine putzsüchtige Frau dar, die wohlgefällig die eigenen Gliedmassen betrachtet. Die Göttin ist zur Hetäre geworden; die Religion Homers wird nicht mehr empfunden.

11. Ares.

Quellen: Hom. *h* 8 (= Orph. *h* 88 Ab.; der Dichter kennt nach v. $_6$ ff. den Planeten Ares); Orph. *h* 65; Korn. *c* 21 S. 117—121 Os. — Kunstdarstellungen: Müller-Wieseler, AD II[3] 182—189; *Él. cér.* IV XCIII ff. S. 241 ff.; Tassie-Raspe I 420—446; Fröhner, *Not. sc. ant.*[2] 1875 159 ff. — Neuere Litteratur: A. de Maury, *Hist. des rel.* I 287; 434 ff.; H. D. Müller, Ares, Braunschw. 1848; Stoll, Ueber die ursprüngl. Bedeut. des Ar., Weilburg. Progr. 1855 (später unter dems. Tit. erweitert); Voigt, Beitr. zur Mythol. des Ares und der Ath., Leipz. Stud. IV 1881 227—315; Tümpel, Ares u. Aphr., Phil. Jbb. Suppl. XI 1880 641—754. — Vgl. auch R. Berge, *De belli daemonibus, qui in carminibus Graecorum et Roman. inveniuntur*, Leipz. Diss. 1895.

301. Ares wird oft als thrakischer Gott[3]) bezeichnet; die vielfach noch in neuerer Zeit aufgestellte Annahme liegt nahe, dass ihn den Griechen aus Thrakien ausgewanderte Stämme über Makedonien und Thessalien her zugeführt haben. Aber sehr wahrscheinlich ist er vielmehr um-

[1]) Aufzählung z. B. bei Blanchet, *Rev. arch.* XXI 1893 6 ff. Vgl. auch die Darstellungen der Anadyomene, die sich die Haare ausringt (z. B. kleine Brz., Müller-Wieseler II[3] XXVI $_{284}$b), der Aphr., die sich den Kestos um die Brust legt (kl. Brz.stat., Herculanum, ebd. $_{282}$) oder den Schmuck ablegt (Wb., ebd. XXV $_{273}$). Ueber Aphr. mit dem Spiegel s. Stark, Sitz.ber. SGW XII 1860 91 ff.

[2]) *Kypr. fr.* 3; Hom. *h* 4_{61}.

[3]) Z. B. *APl* IV 176_6; Nonn. *D* 27_{313}; 48_{227}. Vgl. o. *[210_5]*. Ein Ἄρειον πεδίον in Thrakien erwähnt Polyb. bei StB. Ἄρ. πάγος 117_{10}; eine thrakische Stätte (StB. Θρᾴκη 316_{12}) hiess Ar(e)ia; V*G* 4_{461} nennt Thrakien *Rhesi Mavortia tellus*, nicht *ab Areo rege, patre Thracis et Edoniae* (Prob. S. 67_{11} K.), sondern mit Beziehung auf den Gott. Mehrere mythische Thraker heissen Ares' Söhne, wie Diomedes (Eur. *Alk.* 514; Hyg. *f.* 159; Apd. 2_{96}), Ismaros *[216_8]*, Rhesos (Serv. V*A* 1_{469}), Tereus (Apd. 3_{193}; Hyg. *f.* 45), Lykurgos *[1380_1]*, Alkon *[o. 226_5]*. Thrassa, wie Ismaros' M., heisst Tereines T. von Ares (Anton. Lib. 21). Die Angabe, dass Ares' S. Askalaphos bei den Hebraiern in Sam-areia begraben sei (Sch. *O* 112; *EM* 708_6), wird vielleicht m. R. von einer älteren abgeleitet, die ihn am Hebros lokalisierte. Nach einem thrakischen K., den er besiegt, soll Ares den N. Enyalios empfangen haben, Arr. *FHG* III 597_{57} (Eust. *H* 166 673_{45}). Der Wagenlenker des thrakischen Rhigmos heisst wohl nach Ares Ἀρηΐθοος, *Y* 487. — Dieser Bedeutung des Ares in den Mythen entspricht nicht ein gleiches Hervortreten im Kult. Wohl wird den Thrakern (Hdt. 5_7; Korn. 21 S. 121 Os.) wie anderen Nordvölkern, z. B. den Skythen (Korn. a. a. O.) und Skordiskern (mit Bellona, Amm. Marc. 27_4), Verehrung des Kriegsgottes zugeschrieben; aber für die Erklärung der genannten Genealogien kommen hauptsächlich Areskulte der thrakischen Küstenstädte in Betracht, und diese sind später wenig bedeutend. (In welchem Sinn jemand Amphipolis Stadt des Ares [Harpokr. Ἄρ. π. 28_{10}] genannt hat, wissen wir nicht.) — Wahrscheinlich ist der 'thrakische Ares' lange festgehalten, als die Kultstätte, die diese Bezeichnung veranlasst hatte, längst ihre Bedeutung eingebüsst hatte. — Vielleicht hat sich von den anthedonischen Filialen im Kikonenland, wo Diomedes zu Hause ist *[216]*, mit dem N. der Thraker zugleich Ares als Landesgott verbreitet.

gekehrt mit der boiotischen Kultur nach den Nordländern gebracht worden, wo er, vielleicht mit barbarischen Gottheiten verschmolzen, in der alten Bedeutung sich hielt, als im Mutterland der Fortschritt der Kultur bereits andere Göttergestalten in den Vordergrund gestellt hatte. Jedenfalls gehört Ares zu den wichtigsten Göttern des alten Boiotiens, wo er in den Sagen von Orchomenos[1]) und Theben[2]) auftritt und von wo er nach Aitolien und Elis verpflanzt wurde[3]). Dass Ares schon der kretischen Kultur angehörte[4]), lässt sich mit vollständiger Sicherheit nicht behaupten. — Aller Wahrscheinlichkeit nach ist sein Namen griechisch; aber er erscheint in den Deklinationsformen und den Zusammensetzungen in verschiedenen Abwandelungen[5]), die sich bisher weder auf eine gemeinschaft-

[1]) Ares ist V. des Askalaphos, Ialmenos (*B* 515; *N* 519 u. s. w.) und des Minyas (Dionys. bei Sch. Pind. *I* 1_{79}). Auch an Phlegyas, Ares' S. von Dotis (Apd. 3_{41}), ist zu erinnern, weil er in anderer Ueberlieferung durch seine M. Chryse (Halmos' T. Paus. IX 36_1; vgl. StB. *Φλεγύα* 667_{15}) dem orchomenischen Kreis nahegerückt wird. Der minyeischen Kultur gehörte auch die älteste Argonautensage an, die in Kolchis Phrixos den Widder dem Ares schlachten (Hyg. *f.* 3) und in dem *ἄλσος* (Ap. Rh. 4_{166}; Apd. 1_{109}) oder *ἱερόν* (Diod. 4_{47}; *templum*, Hyg. *f.* 3; *fanum*, ebd. 22) das Fell aufhängen, Iason aber in dem *νειὸς Ἄρηος* (Ap. Rh. 3_{754}) pflügen liess. Dieser Bestandteil der Argonautensage stammt mit (Dio)medeia (auch der ursprünglich zu ihr gehörige Diomedes, der sehr wahrscheinlich von Anthedon nach Troizen und nach Aitolien gelangte, und die demselben Kreis angehörige Agamede, die Gem. des Mulios *[A. 4]*, scheinen einst mit Ares in Verbindung gesetzt gewesen zu sein) und der Bezeichnung des Saatlandes als *ἀλωά* (vgl. die Verknüpfung der Aloaden mit Ares) aus einer Ueberlieferung von Anthedon.

[2]) *Ἄρειον τεῖχος* heisst Theben (*Δ* 407) und umgekehrt Ares Dirkaios (Nonn. 2_{671}); *παλαίχθων Ἄρης* nennen ihn die Thebaner bei Aisch. *ἑπτά* 105. Ueber den Aresdrachen und den Aresquell in Theben s. o. *[86; 89_{14}; 533_8]*. Der thebanische Areskult stammt von einem Heiligtum an dem auf dem Teumessosberg entspringenden Thermodon; hier trat an die Stelle Europas, der ursprünglich und noch auf dem Teumessos mit Kadmos verbundenen Heroine, Harmonia, die eigentlich von Ares geraubt ward. In Theben wurde Ares durch den Drachen ersetzt, den man mit Benutzung eines tilphossischen Mythos zum Sohn der Erinys machte; dann ist die Sage nach dem Muster der Argonautensage geformt worden, die sie dann später ihrerseits beeinflusst hat. Die Vermutungen Neuerer über die von Kadmos vorgefundenen und besiegten, aber in Theben belassenen Aonen (Paus. IX 5_2; Nonn. *D* 5_{37}), die thrakische Aresverehrer gewesen sein sollen, beruhen auf verkehrten Voraussetzungen über die Entstehung der Ueberlieferung.

[3]) S. u. *[1379_8 f.]*.

[4]) Dafür spricht der Mythos von Biennos *[69_8]*. — Enyalios in Gortyn, *Mus. Ital.* III 691_{15}. — Mōlos (Mōlos, Apd. 3_{17}), Meriones' V. (*N* 249; *K* 269; Minos' S. nach Diod. 5_{79}), ist nicht mit Kaibel, GGN 1901 511 zu *Μόλοδρος* (Gigant auf dem pergam. Fries), *Μολῖς* (thrakische Göttin, Hdn. II 761_1), *Μόλορχος* (nach Kaibel von den *ὄρχεις* gen.; s. aber o. *[463_1; 737_4]*) und *μόλουρις* (nach Hsch. *s v = αἰδοῖον*), sondern — wie Mōlos, Endymions S., Pleurons V. (Sch. Eur. *Phoin.* 160), ferner der gln. S. des Ares *[1379_9]* und die Molioniden *[149; 474]*, deren M. Molione in einer Ueberlieferung (Nonn. Abb. bei Westermann, *Myth. Graeci* 362_8) der thrakischen M. des Otos und Ephialtes gln. ist, endlich wie Mulios, Agamedes Gatte — zu *μῶλος* zu stellen (Eitrem, *Vidensk. skr.* II 1902 12_6); vgl. Hsch. *εὔμολος* und den N. *Εὔμωλι* auf Gemmen, Leblant, *Mém. AIBL* XXXVI 1898 186. Da in den N. der aitolischen und elischen Genealogien zahlreiche Aresbeinamen erscheinen *[1379_8 f.]*, so ist wahrscheinlich Molos einst Bezeichnung des Ares, für den der N. am besten passt, gewesen. Ueber das Verhältnis des Ares zu Meriones s. u. *[1383_{15}]*. Aber vielleicht stammt der kretische Molos aus Kos oder Rhodos *[641_6 ff.]*.

[5]) Aufzählung bei Hdn. II 639 f. u. bes. bei Ehrlich, Zs. f. vergl. Sprf. XXXVIII 1902 90 ff. Bei Homer erscheint *Ἄρης* neben *Ἆρης* (im selben V. *E* 31 = 455 [*AP* XI 191_1]); einen Nominativ *Ἄρεως* (= *Ἀρεῖος*, *Ἄρηος*?? Immisch, Rh. M. XLVIII 1893 293) konstruierte Aristarch (Sch. *Σ* 100 A), wir können nicht sicher sagen, mit welchem Recht. Als aiolisch ist *Ἄρευς* mit der (trotz Meister, Gr. Dial. I 95) seltsamen Deklination *Ἄρευος*, *Ἄρευι*, *Ἄρευα*, *Ἄρευ* (Alk. *fr.* 28 ff.) überliefert. Auf *Ἀρή-ϝς* (*Ἀρεύς*) scheinen auch *Ἀρηίθοος* (a) V. des Menesthios von Arne, *H* 8, kämpft mit den von Ares geschenkten Waffen, *H* 146; b) Wagenlenker des Thrakers Rhigmos, *Υ* 487), *Ἀρηίλυκος* (a) V. des Boioters Prothoenor *Ξ* 451; b) Troer, *Π* 308:

liche Urform zurückführen noch überhaupt in ihrem gegenseitigen Verhältnis erklären lassen [1]), und seine Etymologie ist dunkel; die verhältnismässig wahrscheinlichste Ableitung ist die schon im Altertum neben manchen thörichten aufgestellte [2]) von ἀρά [3]). Wahrscheinlich hängt der Namen mit dem des Fluchrosses Ar(e)ion zusammen. Dieses sollte allerdings von Poseidon am Tilphossion mit Demeter Erinys erzeugt sein [4]); aber innerhalb der boiotischen Kultur müssen sich Poseidon und Ares nahe berührt haben [5]), da nach der Aufsaugung der tilphossischen Kultsage durch Theben

s. u. *[1380_2]*), Ἀρηίφιλος, Ἀρήιος, Ἀρηιάς (Penthesileia, Qu. Sm. 1_{187}; $_{318}$) u. s. w. zu führen. — Ein Stamm Ἄρης, Ἄρητος (Eust. Σ 101 1133_{18}) ist aus Ἀρητιάς (1) Melanippe, Ap. Rh. 2_{966}; 2) thebanische Quelle, ebd. 3_{1180} u. aa.; 3) Insel *[572_9]*) und Ἀρητιάδης (Hsd. *Α* 57: nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Ar. u. Ath. II 182_{31} bedenklich, da sonst Göttern. keine Gentilicia bilden; Nisos Aretiades π 395; σ 413 scheint S. eines Menschen Ares, dessen N. hypokoristisch für einen theophoren N. stehen könnte [?], oder Aretos) zu erschliessen. Eine Form Ἀραντ- vermutet Tümpel bei Pauly-Wissowa II 644_8 aus Aras, dem V. des jagd- u. kriegstüchtigen Aŏris und seiner ihm ähnlichen Schwester Araithyrea, die beide mit ihrem V. vor den phleiasischen Demetermysterien herbeigerufen wurden (Paus. II 12_5. Nach Araithyrea wird Phleius dichterisch genannt, StB. Ἀρ. u. Φλ. 108_{15}; 667_{21}, wie auch nach Aras Ἀραντία, Paus. $_4$; StB. *s v* 109_{11}).

[1]) Hoffmann, Gr. Dial. II 434 hält für ursprünglich Ἀρευ-, dessen Nom. *Ἄρηυς lautgesetzlich richtig Ἄρης geworden sei. Diese Form soll dann Ἄρεος oder Ἄρηο, ion. Ἄρεω u. s. w. nach sich gezogen haben, während umgekehrt von den Aiolern zu Ἄρευος der neue Nominativ Ἄρευς geschaffen wurde. Letzteren will Fennell, *Class. rev.* XIII 1899 306 aus *Ἄρεσυς herleiten, aus dessen Genetiv *Ἀρέσυος Ἄρευος geworden sei. Aehnlich wie Hoffmann urteilte G. Meyer, Gr. Gr.³ S. 420. Auch er geht von Ἄρηϝς (mit ungewöhnlicher Accentuation aus); der Acc. Ἄρεα hatte ein Ausweichen in die Ες-deklination, dann wieder der Nom. Ἄρης die teilweise Beugung nach den η-stämmen zur Folge. Eine Analogiebildung nimmt auch Ficks (PN.² 438 f.) Erklärungsversuch zu Hilfe, er hält aber Ἄρης für ursprünglich und meint, der Verfall der alten η-deklination habe den teilweisen Uebergang in die Stämme Ἀρεϝ, Ἀρεσ-, Ἀρητ veranlasst. Andere setzen mehrere Stämme als ursprünglich. Fröhde in Bezzenbergers Beitr. III 1879 5 f. nimmt zwei miteinander vermischte Stämme Ἄρες und Ἄρεϝ an. Ehrlich, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVIII 1902 90—92 glaubt (gegen Schulze, *Qu. ep.* 454), die verschiedenen Formen durch Ansetzung eines kurzen, mit den starken Suffixen verbundenen Stammes Ἀρϝ- und eines längeren, mit den leichten Suffixen verbundenen Stammes Ἀρηϝ- erklären zu können (Nom. *Ἄρϝ-ης, Gen. *Ἄρηϝ-σ-ο-ς, Dat. *Ἄρηϝ-σ-ι und *Ἄρϝ-εσ-ι, Acc. *Ἄρϝ-εσ-ṃ, Voc. *Ἄρϝες).

[2]) Z. B. Korn. 21 S. 119. Ebd. findet sich die Ableitung von αἴρειν und ἀναιρεῖν und die κατ' ἐναντίωσιν von ἄρσαι, ὅ ἐστιν ἁρμόσαι. Von Neueren dachte z. B. Buttmann, Abh. BAW 1826 61 an *ϝάρης, was 'Krieger' heissen soll; Ehrlich a. a. O. vergleicht ἐρω-(ϝ)-ή *impetus*; Hoffmann skr. *aruṡ* 'Wunde' (vgl. dazu die von Tomaschek, Sitz.ber. WAW CXXX 1894 55 angeführte Parallele).

[3]) Als Fluchdämon erscheint Ares noch in der späteren Magie (vgl. den von Kuhnert, Rh. M. XLIX 1894 45 besprochenen Zauber mit dem Ἄρης ὡπλισμένος). Verwünschungen werden daher am Dienstag, dem Arestag, vorgenommen (Wünsch, Sethian. Verflucht. 79).

[4]) Sch. Townl. Ψ 346. Auch am Areopag steht Ares neben den Erinyen.

[5]) In einer andern Form des durch Uebertragung des Motivs von den reisigen Zwillingen in den Poseidonkreis entstandenen Typus *[814]* heissen die Söhne Ἀκτορίωνε Μολίονε (*Λ* 750): danach ist eine M. Molione erfunden (Hsd. *fr.* 32; vgl. Pherek. *FHG* I 81_{36}), aber ursprünglich waren sie wahrscheinlich Söhne des Molos, der wohl der Kriegsgott war *[1376_4]*. Auch ihres V.'s Aktor N. ist vielleicht aus einer Epiklesis des Kriegsgottes geschöpft; vgl. Aktor, den S. des Deion und der Diomede (Apd. 1_{86}), und den gln. V. von Ares' Geliebter Astyoche *[1204_1]*. Auch des elischen Aktor M. Hyrmine (Sch. Ap. Rh. 1_{172}; Paus. V 1_{11}) heisst vielleicht wie Eris' Töchter (Hsd. Θ 228; Qu. Sm. 5_{36}) nach den ὑσμῖναι; der von Paus. V 15_7 (Apollon Thermios) und wie es scheint, von Str. X 1_{10} S. 448 behauptete elische Rhotacismus im Wortinnern ist allerdings inschriftlich nicht erwiesen (Meister, Gr. Dial. II 51), aber vielleicht doch für eine ältere Periode, wenigstens für die Stellung vor einzelnen Konsonanten (wie μ) anzunehmen. — Wenn nun doch Poseidon V. des Kteatos u. Eurytos heisst (*Λ* 750; Pind. *O* 10_{26}), so scheint er hier für Ares eingetreten zu sein. — Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 295 erklärt das Zusammenstehen von Ares und Poseidon im Erinysmythos durch die Annahme, erst

der dortige Drache als durch Ares und Erinys Tilphossa gezeugt galt[1]): dass dies alt ist, beweist die Analogie des Mythos vom kolchischen Drachen, der in dem Areshain haust. Auch in diesem Legendentypus ist Ares der Doppelgänger des Poseidon gewesen. Zu der kolchischen Sage gehört Aietes' Bruder Aloeus, dessen Namen auf die aus dem Saatfeld sprossenden Männer hinweist[2]); Aloeus aber erscheint in Thessalien[3]) und Naxos[4]), wo seine Söhne, die erdentsprossenen Aloadai, sich den kolchischen und kadmeischen Erdmännern gleich gegenseitig töten, als Hypostase des Poseidon. Gleichwohl dürften auch sie einst neben Ares gestanden haben. Die Sage hat sie freilich später in ein feindliches Verhältnis zu ihm gesetzt; um den unverständlich gewordenen Ritus der Fesselung des Aresfetisches, der ein Notzauber gewesen zu sein scheint, zu erklären, dichtete man, Ares sei von den Aloaden, die als Erdentsprossene Götterfeinde waren, gebunden worden[5]). Ursprünglich stand jedoch wahrscheinlich Ares neben den Aloaden nicht anders als Poseidon, der später als ihr Vater galt[6]). — Gleich Poseidon hatte auch Ares, wie es seinem Verhältnis zu Ar(e)ion entspricht, Beziehungen zum Rosse[7]), und zwar, wie auch Ar(e)ion als Rappe beschrieben wird, besonders zum schwarzen Rosse[8]): das reicht in eine Zeit hinauf (1382), wo Ares noch nicht ausschliesslich und noch nicht vorzugsweise der verderbliche Schlachtenherr, sondern

nachträglich sei der echt hellenische Poseidon an die Stelle des Ares getreten; auch Klemens, Arion 47 ff. vermutet die Verschmelzung zweier wesensverwandter Götter verschiedener Stämme. Diese Annahme ist jedenfalls überflüssig; in der boiotischen Kultur können fast unbegrenzt die Gottheiten Züge von andern entlehnen und mit ihnen verschmelzen, während umgekehrt die Beinamen desselben Gottes sich oft nach ganz verschiedenen Richtungen hin verselbständigen. Vielleicht sind jedoch Ares und Poseidon ursprünglich geradezu identisch gewesen. In der athenischen Sage von Alkippe (vgl. die gln. Amazone, Diod. 4_{16}) stehen zwar beide gegeneinander, weil Halirrhotios, der S. Poseidons, der selbst *ἁλιρρόθιος* hiess (Sch. Pind. *O* 10_{83}a), von Ares, dessen T. er geschändet, erschlagen wird (Poseidons Rede und Ares' Gegenrede, Liban. IV 402—419 R.; anderes o. *[30_4]*): das ist aber nicht anders aufzufassen, als wenn unter den Arestöchtern, den Amazonen, eine Kelaino (Diod. 4_{16}), gln. der Gem. des Poseidon erscheint. Standen Alkippe und Kelaino, wie es von Kelaino auch aus einem andern Grund wahrscheinlich ist *[1380_2]*, ursprünglich neben Ares-Poseidon, so führte die Sonderung beider Gottheiten entweder zu einer Zerreissung oder zu einer Umformung des Mythos.

1) Sch. Soph. *Ant.* 128; vgl. o. *[89_5]*.

2) S. o. *[550_4]*.

3) S. o. *[110_{18} ff.]*.

4) S. o. *[244_4 ff.]*.

5) S. o. *[69_8]*. In Naxos soll sich Ares, als er von den Aloaden losgekommen ist, in der *σιδηροβρῶτις πέτρα* verborgen haben, Sch. *E* 385 B. Welche Vorstellung der Tragiker, dem dies wahrscheinlich entstammt, mit dem 'Wetzstein' (? Soph. *Ai.* 820) verband, ist dunkel, aber sicher knüpft er an eine Lokalüberlieferung an. Der 'Aresfelsen' war eine in der boiotischen Kultur geläufige Vorstellung: wir finden sie im N. *Ἄρειος πάγος* und in der Sirenensage *[842_5]*.

6) S. o. *[70_1]*.

7) Sein Kriegswagen oder seine Rosse (Deimos und Phobos, Antim. *fr.* 46; *cf.* *O* 119) werden *E* 355; *O* 119; Hsd. *A* 191—196; Pind. *P* 4_{87}; V*G* 3_{90}; V*A* 8_{433}; 12_{882} erwähnt. Dass Soph. *Ant.* 140 (Niket. bei Studemund, *An. v.* 275) Ares *δεξιόσειρος* nennt, ist vielleicht freier dichterischer Ausdruck, aber die Namen mehrerer Kinder des Ares (Hippomenes, Sch. Theokr. 3_{40}; Alkippe *[o. zu 1377_8]*; besonders der Amazonen wie Hippolyte) sind Komposita von *ἵππος*. Anderes o. *[1204_1]*.

8) Melanippe heisst eine Amazone, also eine T. des Ares (Apd. *ep.* 1_{16}; 5_2; Tz. *L* 1329; vgl. o. *[467_6]*), und eine der T. des Oineus (Nikand. bei Ant. Lib. 2), von denen mehrere Amazonennamen tragen. Ein S. des Ares ist Melanippos (Paus. VII 22_8), und der gln. Thebaner, der den Tydeus verwundet *[534_7]*, ist nach Voigt, Leipz. Stud. IV 1881 313 (vgl. 281) eigentlich Ares. Auch in der aitolischen Genealogie erscheint neben vielen andern Areshypostasen *[1379_9]* ein Melanippos (S. des Agrios, Apd. 1_{77}).

allgemein ein Dämon des Unheils[1]) war, dessen Macht sich z. B., wie auch später bisweilen, in Sturm[2]) und Pestilenz[3]) äusserte. — Gleich Poseidon ist auch Ares als Rossegott mit Athena gepaart[4]), und zwar wahrscheinlich auch mit der an Gorgo angeglichenen Form der Athena, neben welcher gewöhnlich Poseidon stand; eine Spur dieser Kultgemeinschaft hat sich in dem Ehepaar[5]) der aitolischen Genealogie, Andraimon[6]) 'der Männerblut vergiesst', und Gorge, sowie vielleicht auch darin erhalten, dass von den beiden in der Sage auseinander gerissenen Heroen Askalaphos der eine Sohn des Ares, der andere der Gorgyra[7]) heisst. — Der Zug von der Überwältigung durch Ares scheint in Altboiotien ferner auf Aphrodite übertragen zu sein (S. 1362); auch hierin ist Ares der Doppelgänger Poseidons. — Endlich finden sich mannichfache Spuren davon, dass Ares gleich Poseidon Gegner des Dionysos, Verfolger seiner Ammen gewesen ist. So ist Ares in einer alten Sage, von der sich in elischen[8]) und aitolischen[9])

---

¹) Vgl. o. *[1067$_{2}$; 1377$_{3}$]*. — Ist Kaineus, 'der Töter' (?), Areshypostase (Rossbach, Neue Jbb. IV 1901 44; vgl. u. *[1382$_{2}$]*; s. aber o. *[114]*), so wird man in ihm einen verderblichen Geist der Erdtiefe (vgl. Rohde, Ps. I² 114$_{6}$) erblicken müssen. Durch die Fichtenstämme, mit denen er überschüttet wird (Ap. Rh. 1$_{64}$), durch seinen V. Elatos (Sch. *A* 264 AD; Hyg. *f.* 14 S. 39$_{16}$ Bu.; *f.* 173; 242; Koronos, ebd. 14 S. *f.* 43$_{24}$) und durch Poseidons Liebe zu ihm vor seiner Verwandlung (Anton. Lib. 17; Sch. Ap. Rh. 1$_{57}$) tritt auch er dem Meergott nahe.

²) Als Sturmgott wollte namentlich Decharme, *Mythol. de la Gr. ant.* 178 Ares erweisen. Als Wintergott fassen Welcker, Götterl. I 416; Voigt, Leipz. St. IV 1881 236 den von ihnen als Areshypostase *[1380$_{2}$]* gedeuteten Lykurgos der Dionysosage.

³) S. o. *[895$_{6}$]*.

⁴) S. o. *[1204$_{1}$]*.

⁵) Apd. 1$_{64}$; beider Grabmal in Amphissa, Paus. X 38$_{5}$.

⁶) Nach *B* 638; *ξ* 499 zeugt er den Thoas, dessen S. Haimon oder Andraimon (Apd. 2$_{176}$), der V. des Oxylos (Ephor. *FHG* I 241$_{29}$ [Str. X 3$_{2}$ 463]; Paus. V 3$_{6}$), und dessen Urenkel Andraimon (Ant. Lib. 32 [Ov. *M* 9$_{363}$]) nach demselben Gottesn. heissen und vielleicht sogar erst nachträglich von ihrem Ahn differenziert sind. Die Verkürzung Haimon findet sich bei dem späteren N. des boiotischen Flusses (= Thermodon, Plut. *Thes.* 27), der offenbar nach dem hier verehrten V. der Amazonen heisst; Haimos wird ein mysischer Aressohn genannt (Philostr. *her.* 2$_{16}$; $_{17}$). — Ueber einen ganz andern N. Haimon s. o. *[1323$_{3}$]*.

⁷) S. o. *[1189$_{1}$]*. — Auch sonst fehlt es nicht ganz an Beziehungen zwischen Athena und dem Kriegsgott. Auf einer noch nicht einleuchtend erklärten praenestinischen Cista (*mon. d. i.* IX lviii) und auf etruskischen Spiegeln (Gerhard II clxvi; III cclvii b) scheint sie ihn, den eben Geborenen, in feurigem Styxwasser zu baden; nach F. Marx, Arch. Ztg. XXXXIII 1885 169—180 ist sie es, die ihn geboren hat.

⁸) Ares heisst V. des Oinomaos von Sterope *[1204$_{1}$]*. Andere freilich machen diese zu Oinomaos' Gattin, wozu stimmt, dass seine M. einen andern N., Harpina (StB. *s v*; Sch. Ap. Rh. 1$_{752}$; vgl. o. *[126$_{12}$]*), führt. Oinomaos trägt Züge des Hermes *[657$_{4}$]*, aber auch solche des Dionysos konnten des N.'s wegen auf ihn leicht übertragen werden: dass er sich mit Sterope vermählt, hat an dem Legendentypus, in welchem Bakchos mit seinen Ernährerinnen in ein eheliches Verhältnis tritt, eine Parallele. — Alxion, den eine Sagenvariante bei Paus. V 1$_{6}$ V. des Oinomaos nennt, ist nach Thraemer, Perg. 55$_{1}$ ebenso wie Hyperochos, den Sch. Lyk. 149 und Tz. ebd. u. 219 als Oinomaos' V. bezeichnen, Hypostase des Ares.

⁹) Mit Sterope zeugt Ares den Euenos und vielleicht Oinomaos, dessen T. Alkippe (vgl. die Arest. gl. N. *[1378 zu 1377$_{5}$]*) dem Euenos die Marpessa gebiert (Dositheos nach Plut. *par. min.* 40; *FHG* IV 401$_{5}$; die Angabe ist trotz der schlechten Bezeugung unverdächtig). Ist die elische Genealogie *[A. $_{8}$]* dieser aitolischen oder der ihr zu Grunde liegenden nachgebildet (vgl. Voigt, Leipz. St. IV 1881 249 ff.), so muss dies jedenfalls sehr früh geschehen sein. — Zahlreiche Namen der aitolischen heroischen Stammtafeln erinnern an Ares und seine reisigen Töchter, die Amazonen: Agenors Kinder sind Porthaon und Demonike (Apd. 1$_{58}$ f.), die dem Ares (ausser Euenos, Pylos und Thestios) auch den Mōlos (*[1376$_{4}$]*; vgl. *μῶλος Ἄρηος*, *B* 402 u. ö.) gebiert. Auch Agenors Schwestern Stratonike und Laophonte (Apd. a. a. O.), das Paar Gorge und Andraimon *[A. $_{5}$ f.]* und vielleicht Portheus (der Zerstörer?), Oineus' V., gehören in diesen Kreis (Voigt a. a. O. 227). Ferner erscheint Ares in Aitolien als V. des Aitolos,

Stammtafeln zwei Brechungen erhalten haben, Gemahl der Pleiade Sterope gewesen; Lykurgos, der die Dionysosammen ins Meer jagt, heisst Ares' Sohn [1]), und wahrscheinlich führte auch Ares einst den Namen Lykurgos [2]). Wenn ferner Oineus' Gemahlin Althaia von Ares den Meleagros gebiert [3]), so scheint dies allerdings zunächst dafür zu sprechen, dass hier Oineus eine Hypostase des Ares sei, zumal da die Namen mehrerer Kinder, die er mit Althaia zeugt, Gorge, Melanippe, Deianeira, offenbar in den Areskreis weisen; in Wahrheit aber liegt diesen Genealogien wahrscheinlich nichts zu Grunde als die Sage, dass Ares die Amme und Gattin des Dionysos — denn dieser lebt in Oineus fort — vergewaltigte. Das ist eine Legende, wie sie, siderisch gedeutet, von Orion [4]) erzählt ward, einst aber nach vielfachen Spuren in heroischen Stammtafeln auch von Orions Vater Poseidon (S. 1149 f.) erzählt worden sein muss. Auch der andern Hauptform des boiotischen Dionysos, derjenigen, die den Gott mit Artemis paarte, ist Ares durch seine Töchter, die Amazonen [5]), wenigstens indirekt nahe

---

des Erfinders des Wurfriemens an der Lanze (Plin. *n h* 7_{201}), des Meleagros, Tydeus *[1380_3]* und des Oxylos (Apd. 1_{59}). Vielleicht hängt es mit der grossen Bedeutung des Ares für die aitolischen Genealogien, die auf einen alten aitolischen Kult des Kriegsgottes schliessen lassen (*Ἄρης Αἰτωλός*, alte von Eur. *Phoin.* 133; Kallim. *fr.* 226 umgedeutete Formel?), zusammen, dass die Acheloostöchter, die Sirenen, sich vom Aresfelsen (Myth. Vat. I 186; II 101; *ad Apollinis *terram* ist Hyg. *f.* 141 überliefert) ins Meer stürzen.

[1]) Nonn. *D* 20_{149}; $_{198}$; $_{217}$; 21_{11}; 30_{282} (doch heisst Lykurgos ebd. 20_{187} *Δρυαντιάδης*). Als Thraker konnte er freilich leicht nachträglich S. des thrakischen *[1375_3]* Kriegsgotts werden; doch bestätigen die unten *[A. $_2$]* verglichenen Aressöhne die Vaterschaft des Ares als ursprünglich. Dryas, wie gewöhnlich Lykurgos' V. (Apd. 3_{34}) und S. (ebd. $_{35}$), heisst ein kalydonischer S. des Ares (Apd. 1_{67}; Hyg. *f.* 45; 159).

[2]) Vgl. o. *[1379_2]*. Manches spricht dafür, dass der Wolf ausser Apollon *[1236]* wie dem Mars so einst auch dem Ares heilig war. Wenn spätere Texte wie der von Bernays, Arch. Ztg. XXXII 1874 99 herausgegebene und Iulian. *or.* 4 S. 154b dies behaupten, so kann das allerdings durch den römischen Gott beeinflusst sein, aber der N. Areilykos *[1376_5]* scheint nach Ares, dem Wolf, gebildet. Der Illyrier Lykotherses, der in einer alten, auch in dem Danaidenstammbaum nachwirkenden Sage (vgl. Agaue, die Gattin des Aigyptiaden Lykos, Apd. 2_{16}) von seiner Gattin Agaue getötet wird (Hyg. *f.* 184; 240; 254), ist wahrscheinlich wie Thersites, Thersandros *[506_5]* nach einem alten Areskultn. genannt. Söhne des Kriegsgottes heissen nach dem Wolf: Lykaon (Eur. *Alk.* 517) und der libysche K. Lykos, der seinem V. Menschenopfer schlachtete, aber dann von seiner T. Kallirrhoe an Diomedes verraten wurde (Iuba *FHG* III 472_{22}, unverdächtig, obwohl aus [Plut.] *par. min.* 23 stammend). Auch an Lykomedes von Skyros *[609_2; 669_1]* ist zu erinnern wegen des sonstigen Vorkommens des Ares in skyrischen Stammtafeln *[616]* und weil er als Vater der amazonenhaften Deidameia dem Amazonenvater Ares nahe steht. Da die N. Lykomedes und Lykurgos alternieren *[29_1; 918_4]*, so ist dies ein starkes Indiz für den ursprünglichen Charakter des thrakischen Dionysosfeindes. Dazu kommt, dass dem arkadischen Lykurgos das Kriegsfest *Μώλεια* (vgl. über Ares Mōlos o. *[1376_4]*) gefeiert wird, Sch. Ap. Rh. 1_{164}. — Ein Lykos heisst Poseidons S. von der Pleiade Kelaino (Hellan. *FHG* I 52_{56}; [Erat.] *Kat.* 23; Hyg. *p a* 2_{21}; vgl. o. *[68_4]* und Kelaino, die M. des troischen Lykos *[306_5]*): das scheint der Rest einer Legende, in welcher der dem Poseidon angeglichene Lykos die Dionysosamme vergewaltigte. Auch hier zeigt sich die Beziehung zwischen Ares und Poseidon.

[3]) Apd. 1_{65} u. aa. Bei Diod. 4_{35} gebiert Periboia, die T. des Hipponoos in Olenos, Oineus' Gem., von Ares den Tydeus.

[4]) Vielleicht hat man einst Ares geradezu in diesem Sternbild gesehen. Eos buhlt mit ihm (Apd. 1_{27}) wie mit Orion. Aus den Vorstellungen von diesem entwickelten sich der thrakische Lykurgos *[952_4]* und der kretische Molos *[951_5 f.]*, deren Zugehörigkeit zum Areskreise sich *[o. A. $_2$; 1376_4]* als wahrscheinlich ergeben hat; Kandaon, wie Lykophr. 938 Ares, *Κρηστώνης θεόν* (*Κανδαῖος* ist ebd. 1410 [Wentzel *θεῶν ἐπικλ.* VII 20] überliefert, was v. Holzinger auch 938 einsetzen will, da *Κανδάων* ebd. 328 Hephaistos sei) nennt, heisst nach Sch. Lykophr. 328 *Ὠρίων παρὰ Βοιωτοῖς*.

[5]) Dass diese ursprünglich zu Ares gehörten, zeigen die dem gleichen Legendentypus nachgebildeten Marpessa- und Telesillalegenden *[205_{11} f.]*.

getreten[1]). Wie man die den jungen Gott erweckenden und aufziehenden Erdenfrauen mit den bewaffneten Weibern, welche die Dämonen fern halten sollten, in ein feindliches oder selbst freundliches Verhältnis brachte und sogar bisweilen ausglich, so wurden auch die Führer der göttlichen Prototype dieser Chöre in bösem oder gutem Sinn zusammengebracht. In dieser Kultgruppe[2]) begegnen die noch nicht gedeuteten[3]) Namen Enyalios[4]) (Enyeus) und Enyo[5]): der skyrische König Enyeus heisst Sohn des Dionysos von Ariadne[6]), und Enyalios, wie gewöhnlich Ares, muss irgendwo Dionysos genannt sein, da man später aus diesem Namen die ursprüngliche Wesensgleichheit dieses Gottes und des Ares folgerte[7]). Auch in diesem Kreis haben wir übrigens Poseidon getroffen, der z. B. durch seinen Sohn Theseus auch in die Legende von Skyros gehört und dessen Gattin Iphimedeia eine Hypostase der mit Dionysos gepaarten Artemis ist. Auch hier bestätigt sich die für die boiotische Kultur ausserordentlich nahe Verwandtschaft zwischen Poseidon und Ares. — Speziell ein Dämon des Krieges

---

[1]) Der in dem Dionysos-Artemiskreis öfters auftretende N. Thoas *[227; 347_{11}]* wird von Welcker, Götterl. I 414 f. mit dem 'schnellen' (*ὠκύτατος*, *ϑ* 331; *ϑοός*, *Θ* 215; *N* 295; 328; 528; *Π* 784; *P* 72; 536) Ares und Areithoos *[1376_{5}]* verglichen. Ob die Hundeopfer an Enyalios und Ares *[804_{8}]* mit denen an Hekate *[ebd.]* zusammenhängen, ist zw.

[2]) Ob daneben Enyalios, Enyo noch in andern Zusammenhängen vorkamen, ist zw. Wohin Enyeus, der V. der Prophetin Homoloia (Suid. *Ὁμολώιος Ζεύς*), und Enyalios, Libyes und Poseidons S. (Io. Antioch. *FHG* IV 544_{18}), gehören, wissen wir nicht; der Zeus Enyalios, dessen *ἱερώματα* die Priester nach dem babylonischen Sennaar bringen (Ios. *ἀρχ.* I 4_{3}), ist nur ein bewaffneter oberster Gott; Hera Enyo (Tz. *L* 463; 519) beruht vielleicht auf Missverständnis. Endlich Enyo, die Graia *[o. 187_{4}]*, gehört vielleicht geradezu zu Ares, wenngleich wohl nicht so wie Tümpel bei Pauly-Wissowa II 645_{50} meint, der Kyknos, Ares' S., mit den *Φορκίδες κυκνόμορφοι* (Aisch. *Prom.* 795) vergleicht.

[3]) Im Altertum verglich man entweder *ἔναρα* (*EG Ἐνυάλ.* 191_{18}), das, wie es scheint, von *ἔνω* (ebd. *s v* 191_{44}; vgl. Sch. *E* 333 AL; *P* 211 A) = *φένω* kommen sollte, oder *ὑσμίνη* (ebd. *Ἐνυάλ.* $_{17}$; *EM Ἐνυώ* 345_{54}) oder *ἐναύειν* (= *ἐμφωνεῖν EM* 345_{53}; auf den Kriegsruf spielt auch die von Plut. *Sol.* 9 erzählte Legende an) oder *ἐνηής* (Korn. 21 S. 118 f. Os.).

[4]) Enyalios wird teils als S. von Kronos und Rheia (Sch. Arstph. *εἰρ.* 456), teils als S. des Ares von Enyo (ebd.; Hsch. *Ἐνυάλ.*; Sch. *P* 211 A) bezeichnet, teils diesem gleichgesetzt. So erscheint er im Epos neben (*P* 210), häufiger statt Ares (*B* 651; *H* 166; *Θ* 264; *N* 519; *P* 259; *Σ* 309; *Y* 69; *X* 132; Hsd. *Ἀ* 371; vgl. Archil. *fr.* 1; Ibyk. *fr.* 29; Pind. *N* 9_{37}; *I* 6_{54}); die Gleichsetzung ist zwar nicht so allgemein und ausschliesslich angenommen, wie Berge, *De belli daem.*, Diss. Leipz. 1895 12 behauptet — die Angabe, dass Alkm. (vgl. *fr.* 104) geschwankt habe, ist m. E. unverdächtig — überwiegt aber doch auch in der Prosa entschieden; vgl. z.B. Att. *FHG* III 597_{57} *[1375_{3}]*; Niket. in Studemunds *Anecd. var.* I 275 und anon. Laur. ebd. 268. Plut. *pr. ger. reip.* 5 stellt Ares Enyalios neben Athena Stratia. Im Kult findet sich Ares (Paus. II 35_{9}) Enyalios (*CIG* 1221) in Hermione; auch in Athen, wo der Polemarch dem Enyalios und der Artemis an ihren Festtagen opferte (Arsttl. *Ἀϑ. πολ.* 58; Poll. 8_{91}), war ersterer wahrscheinlich dem Ares gleichgestellt (bei Poll. 8_{106} ist ein Komma daher wohl nicht zu setzen), ebenso in Sparta (Plut. *qu. Rom.* 111; Paus. III 15_{7}). Sonst findet sich Enyalios noch in Erythrai (mit Enyo, Dittenberger, *Syll.*² 600_{34}) und in den wahrscheinlich in die megarische Blütezeit hinaufgehenden Kultstätten zu Megara (Thuk. 4_{67}) und zu Salamis (Plut. *Sol.* 9). — Später (z. B. Heliod. 4_{17}) ist *ἐνυάλιος* Bezeichnung des Schlachtgesanges.

[5]) Enyo heisst M. (Sch. *E* 333 AD), T. oder Amme (wie in Lakonien Thero, Paus. III 19_{8}) des Ares, Korn. 21 S. 119 Os. — Wenn Enyo bisweilen als Mondgöttin erscheint (Wieseler, GGN 1891 607), so ist sie wahrscheinlich einer barbarischen Gottheit gleichgesetzt.

[6]) S. o. *[585_{1}; 616]*.

[7]) Macr. *S* I 19_{1} *plerique Liberum cum Marte coniungunt, unum deum esse monstrantes, unde Bacchus Ἐνυάλιος cognominatur, quod est inter Martis cognomina.* — Für eine gewisse Beziehung zwischen Ares und Dionysos sprechen die jenem nach Korn. 21 S. 121 Os. dargebrachten Eselopfer.

ist Ares in der boiotischen Kultur, wie bereits bemerkt (1379), nicht gewesen[1]); auch später wird sein Namen oft genug metonymisch im allgemeinen Sinne 'Verderben' gebraucht, und selbst im Mythos scheint bisweilen diese generelle Bedeutung hervorzutreten. Aber gleich seinen Töchtern, den Amazonen, dachte man ihn sich wahrscheinlich als bewaffnet, und es ist naturgemäss, dass man einen solchen Gott vorzugsweise im Kriege anrief. Einige spätere abergläubische Kriegsgebräuche[2]), bei denen Ares angerufen wurde, scheinen in die boiotische Zeit zurückzugehen.

Diese Seite des Gottes ist nun im Heldenlied begreiflicherweise besonders hervorgehoben worden. Eine ganze Anzahl von Heroen, die nach Kultnamen des Gottes zu heissen und Züge von ihm zu tragen scheinen, sind nicht allein in argivischen, sondern schon in den älteren elischen, aitolischen und lokrischen Genealogien nach dem Kampf benannt: vgl. Aktor[3]), Alkon[4]), Alxion[5]), Andraimon[6]), Deion, Molos, Mulios, Polyneikes[7]), Portheus, Porthaon. Dazu kommen zahlreiche für Amazonen passende kriegerische Namen, welche Töchter des Ares oder andere mythische Frauen seines Kreises führen: Alkippe[8]), Deianeira[9]), Deidameia[10]), Demonike[11]), Hyrmine (?)[12]), Laophonte, Menest(h?)o[13]), Stratonike. In der Ilias und der Odyssee ist Ares fast ausschliesslich Kriegsgott; als solchen charakterisieren ihn zahlreiche Beinamen, wie *ἀνδρειφόντης*[14]), *ἀλ(αλ)άξιος*[15]), *βριήπυος*[16]), *δήιος*[17]), *θοῦρος*[18]), *κρατερός*[19]), *ὄβριμος*[20]), *πελώριος*[21]), *πολεμιστής*[22]),

---

1) Auch der Mythos, dass er den von Sisyphos gefesselten Thanatos befreit, charakterisiert ihn als einen Gott des Verderbens überhaupt, Pherek. *FHG* I 91_{78}.

2) Die *πυρφόροι*, welche bei Beginn des Krieges Fackeln zwischen die Feinde warfen (Sch. Eur. *Phoin.* 1377; vgl. Xenoph. *rep. Laced.* 13_2), waren Priester des Ares. Vgl. *πυρφόρος θεός*, Soph. *OT* 27. Eine gewisse Bedeutung scheint im alten Kult der 'Lanze des Ares' beigelegt zu sein; auf dem Areopag sollte sie Ares bei dem Prozess wegen des Halirrhotios *[1378 zu 1377_5]* aufgesteckt haben, Hellan. *FHG* I 54_{69}; eine heilige Lanze führte der Archon der Aresstadt *[1376_2]* Theben, Plut. *gen. Socr.* 30; eine Lanze ist das Muttermal (vgl. Hyg. *f.* 72) der thebanischen Sparten (Plut. *sera num. vind.* 21; Dion Chrys. *or.* IV 149; Iul. *or.* II 81c; Tz. *L* 152 S. 411_4 M.), die von den Zähnen des Aresdrachens stammen; oft ist, was freilich bei dem Kriegsgott, dessen N. metonymisch auch für 'Krieg' gebraucht wird, keinenfalls befremden könnte, von Ares' Speer (z. B. Eur. *Ἡρακλειδ.* 275; Anth. Plan. IV 75_5) die Rede, und der Gott heisst *ἐγχέσπαλος* (*O* 605). Vgl. über Kaineus' (= Ares? *[1379_1]*) Lanze, Sch. Ap. Rh. 1_{57}; Sch. u. Eust. (101_{14}) *A* 264. — Auch von Ares' Schild hören wir (er donnert z. B. damit, *VA* 12_{332}, der Gott heisst *φέρασπις*, Hom. *h* 8_2); auch hierin können alte Kultgebräuche nachklingen, Sicherheit haben wir aber nicht.

3) S. o. *[1377_5]*.

4) S. o. *[226_5]*.

5) S. o. *[1379_8]*.

6) S. o. *[1379_6]*.

7) S. o. *[506_5]*. Ueber Molos und Mulios s. o. *[1376_4; 1379_9]*, über Portheus und Porthaon o. *[1379_9]*.

8) S. o. *[30_1; 1378 zu 1377_5]*.

9) S. o. *[616]*.

10) S. o. *[476_3]*.

11) S. o. *[1379_9]*.

12) S. o. *[1377_5]*.

13) Schwester des Meleagros, Anon. bei Westermann, *Myth.* 345_{13}.

14) *θ. ε.* anon. Laur. bei Studemund, *Anecd. var.* I 268.

15) Korn. 21 S. 120 Os.

16) *N* 521; Korn. a. a. O.

17) *H* 421. Alk. *fr.* 28 nennt Ares *δαΐφοβος, δαικτήρ*. Ist Deiphobos in Amyklai (vgl. den gln. amyklaiischen Hippolytoss., der Herakles entsühnt, Apd. 2_{130}; Diod. 4_{31}) vielleicht Kultbezeichnung des Ares gewesen? Dann würde hieran wohl auch der zweite troische Gatte Helenas anknüpfen.

18) *E* 30; 35; 355; 454; 507; 830; 904; *O* 127; 142; *Φ* 406; *Ω* 498; Tyrt. *fr.* 12_{34}; Sim. *ep.* 106_3; 142_2; Panyas. *fr.* 12_6; Kaibel *ep.* 24_4; 251_2; Kallim. *h* 4_{64}.

19) *B* 515.

20) *E* 845; *N* 521; *O* 112; Orph. *h* 65_1 (ebd. *ὀβριμόθυμε*); auch metonymisch heisst *ἄρης* bisweilen (*N* 444 = *Π* 613; *Τ* 529) *ὄβριμος*.

21) *H* 208.

22) *X* 132.

πολέμοιο μεμηλώς[1]), *πολεμόκλονος*[2]), *τειχεσιπλῆτα*[3]). Oft wird seine Bewaffnung hervorgehoben[4]): er heisst u. a. *διμίτριος*[5]), *δίζωνος*, *κορυθαίολος*[6]), *ῥινοτόρος*[7]), *χαλκοθώραξ*[8]), *χαλκοκορυστής*[9]), *χρυσεοπήληξ*[10]). Ein alter Kultnamen von ihm scheint Enarsphoros 'Bringer der erbeuteten Rüstungen' gewesen zu sein[11]); Nike wird als seine Tochter bezeichnet[12]). Krieger heissen Diener des Ares[13]), tapfere Helden werden als seine Sprösslinge bezeichnet[14]) oder mit ihm verglichen[15]). In der älteren Heldensage ist Ares, wie die grosse Zahl der nach ihm genannten Helden wahrscheinlich macht, zugleich der ideale Krieger gewesen[16]); in den erhaltenen Epen ist dies jedoch nicht mehr der Fall, vielmehr tritt hier die ursprüngliche, abstossende Seite seines Wesens wieder etwas mehr hervor. Die Ilias lässt ihn samt Aphrodite[17]) und Apollon für die Troer kämpfen[18]), aber selbst auf seinem eigentlichsten Gebiet erntet er wenig Ruhm; Diomedes stösst ihn in den Bauch[19]), in der Götterschlacht verwundet ihn Athena mit einem gewaltigen Feldstein[20]). Hinter dieser Göttin steht er überhaupt sehr zurück; er muss sich von ihr entwaffnen und aus der Schlacht führen lassen[21]), und Zeus, dessen Lieblingskind Athena ist, nennt ihn den verhasstesten aller Götter[22]). — Die bildende Kunst, der wir uns jetzt gleich zuwenden müssen, da in der theogonischen Dichtung Ares höchstens vorübergehend eine Rolle gespielt hat, liess sich die Ausbildung eines Aresideals nicht besonders angelegen sein, jedoch sind aus der besten Zeit mehrere Typen erhalten[23]), von denen der bekannteste, der nur mit dem Helm bekleidete, träumerisch stehende Ares Borghese[24]) im Louvre vielleicht auf Alkamenes' Kultbild im Arestempel am Areopag[25]) zurückzuführen ist[26]). Von Skopas gab es einen berühmten sitzenden

1) *Batrach.* 123.

2) Delphisches Orakel bei Theodoret. *h e* III 21_3.

3) *E* 31 = 455 (*AP* XI 191_1); Orph. *h* 65_2.

4) Noch in der Zauberei ist der bewaffnete Ares wichtig, s. o. *[1377_1]*.

5) Niket. in Studemund, *Anecd. var.* I 275.

6) *Υ* 38.

7) *Φ* 391; Hsd. *Θ* 933 (anon. Laur. bei Studemund, *An. var.* I 268).

8) Soph. *Ai.* 179.

9) Hom. *h* 8 (Orph. *h* $88)_2$.

10) ebd. $_1$.

11) S. o. *[481_4]*.

12) Hom. *h* 8 (Orph. *h* $88)_4$.

13) Archil. *fr.* 1.

14) *ὄζος Ἄρηος*, Elephenor, Chalkodons (= Ares?) S., *B* 140; Leonteus, Kaineus' (= Ares? *[1379_1]*) Enkel, *M* 188. Vgl. *κλάδον Ἐνυαλίου*, Ibyk. *fr.* 29.

15) Hierauf bezieht sich wohl Alk. *fr.* 29. Vgl. *Ἄρεως νεοττός*, Arstph. *ὄρν.* 835; Makar. *prov.* 2_{31}. In der *Ilias* werden ausser Meriones (*B* 651; *H* 166; *Θ* 264; *N* 259; 328; 527 f.), der als S. eines nach Ares genannten Helden *[1376_4]* vielleicht in einem besonders nahen Verhältnis zum Kriegsgott steht, Achilleus (*X* 132), Aias Telamonios (*H* 208), Automedon (*P* 536), Hektor (*Θ* 215; *P* 72), von dem es auch heisst (*P* 210) *δῦ δέ μιν Ἄρης*, Idomeneus (*N* 301), Patroklos (*Π* 784) mit Ares verglichen.

16) Vereinzelt finden sich auch später Reste dieser Vorstellung, z. B. in dem pseudohomerischen Hymnos 8, der ihn ($_9$) *δοτῆρ εὐθάρσεος ἥβης* und ($_4$) *συναρωγὲ Θέμιστος* anredet. (Als Fluchgott ist A. Rechtsgott: vgl. die Verknüpfung des Ares und seiner reisigen Töchter mit dem Themisfelsen *[o. 584 f.]*. Am Areopag, wo die Amazonen sich gelagert haben sollen *[37_1; 605_5]*, wird Recht gesprochen).

17) Sie bittet Ares um seine Rosse, *E* 357.

18) Z. B. *E* 507. Ebd. 461 flösst er den Troern Mut ein.

19) *E* 857. Hebe heilt ihn, ebd. 905.

20) *Φ* 403.

21) *E* 30; *O* 127.

22) *E* 890.

23) Z. B. der von Furtwängler, Mw. 127 aus einer Statue im Palazzo Borghese und mehreren Köpfen entwickelte.

24) Roscher, ML I 489.

25) Overbeck, Schriftqu. 818; Gesch. d. Plast. I⁴ 380.

26) Urlichs, Ueber die Gruppe des Pasquino, Bonn. Wpr. 1867 34—41 bezog die Statue auf Silanions Achilleus (Plin. *n h* 34_{82}); an Alkamenes dachte schon Conze, Beitr. 9; in neuerer Zeit hat besonders Furtwängler, Mw. 121 diese Ansicht vertreten. Anders

Ares[1]), von dem man lange in dem Ares Ludovisi[2]) eine Kopie zu besitzen glaubte[3]); doch ist dieser Typus wahrscheinlich jünger[4]).

12. Pan und sein Kreis.

Quellen: a) Hymnen α) an Pan: Hom. *h* 19; Pind. *fr.* 95—100; Skol. 5 bei *PLG* III⁴ 644 (gegen Reitzenstein, der [Epigr. u. Skol. 16 f.; 32] gemeint hatte, das Skolion knüpfe an Pind. an, s. Maass, Herm. XXXI 1896 382_1); Soph. *Ai.* 694 ff.; Kastorion *PLG* III⁴ 635; Aratos (Hymnos, gedichtet wegen des durch den panischen Schrecken der Gallier errungenen Sieges des Gonatas bei Lysimacheia, Usener, Rh. M. XXIX 1874 46; vgl. Susemihl, Alex. Litt. I 289_{16}); Orph. *h* 11; *AP* VI 11 f.; 13 (= Kaibel *ep.* 1104) —16; 32—35; 37; 57; 73; 78 f.; 82; 96; 99; 106—109; 167 f.; 179—188; *APl* IV 225—235; β) an Silenos und Satyrn; Orph. *h* 54; b) prosaische Quellen: Korn. 27 S. 148—156; Schol. zu *VG* 1_{17}. — Kunstmythologie (Fr. Wieseler, *Comm. de Pane et Paniscis atque Satyris cornutis in operibus artium Graec. Romanarumque repraesentatis. Ind. schol.*, Gött. 1875; zur Km. des Pan, GGN 1875 433—478); Müller-Wieseler, D. a. K. xliii f. 522—556; Helbig, Camp. Wgm. 103 f. (Silenos); S. 117—125 (Satyr u. s. w.); no. 443—450 (Pan); Fröhner, *Not. sculpt. ant.*² 1875 265—285 (Satyrn, Silene); 285 ff. (Pan); Conze, Heroen u. Göttergest. S. 40; Tassie-Raspe I 280—300 (Satyr, Silene); Babelon, *Cat. cam.* 50_{91} ff. (Satyr); 54_{100} ff. (Silenos). Neuere Litteratur: Creuzer, Symb. III 241—282; Schröter, Beitr. zur Erklärung des Altert. I über den Myth. des Pan, Saarbrücken 1838; de Maury, *Hist. d. rel.* I 110—114; Lauer, Syst. d. griech. Myth. 233 (dort auch Uebers. üb. die moderne Litter.) ff.; Parmet, *De Pane Graec. deo*, Diss. Münst. 1867; Gebhard, Beitr. z. Gesch. des Pankultus, Braunschw. Progr. 1872; Mannhardt, WFK II 127—136; Welzel, *De Iove et Pane dis Arcadicis*, Breslau, Diss. 1879; Laistner, Räts. d. Sph. II 195 ff. In neuester Zeit hat Roscher, abgesehen von der Darstellung im Art. 'Pan' des ML sich mit dem Gotte in einer Reihe von Untersuchungen beschäftigt, welche im folgenden einzeln anzuführen sein werden. — Ueber die Silene und Satyrn vgl. ausser den später zu erwähnenden Abhandlungen Bulle, Die Silene in der archaischen Kunst, München 1893.

302. Obwohl wahrscheinlich schon der kretischen[5]) Kultur angehörig und von dort vielleicht nach Mittelgriechenland[6]) verpflanzt, hat Pan doch für die älteren Schichten der griechischen Kulte im ganzen nur geringe Bedeutung gehabt. Er ist auch von hier aus nicht in die Heldensage gekommen und den zwölf Göttern des Olymp hat er wohl nie angehört; er würde deshalb hier nicht besonders besprochen werden müssen, wenn er nicht eine eigenartige Entwickelung durchgemacht hätte, deren Erforschung auch für die Erkenntnis der anderen Götter lehrreich ist. In dem abgeschiedenen Bergland Arkadien[7]) hatte sich der wahrscheinlich von Kreta aus

---

Robert, XIX. Hall. Wpr. 1895 21—29.

1) Plin. *n h* 36_{26}.

2) Müller-Wieseler II²xxiii S. 250; Roscher, ML I 491.

3) Vgl. z. B. Feuerbach, Nachgel. Schr. III 97; Urlichs, Skop. 120, der jedoch schon Zweifel äusserte.

4) Overbeck, Gesch. d. Plast. II⁴ 17.

5) Stadt Pan auf Kreta? Skyl. 47. Auf dem kretischen Ida soll Pan dem Zeus gegen die Titanen geholfen haben, Epimen. bei (Erat.) *Katast.* 27. Ob das kretische Gebirge Πάναχρα (StB. *s v* 499_9 ff.) nach einem Pankult hiess, scheint mir zw. Knossische Tänze zu tanzen wird Pan bei Soph. *Ai.* 700 aufgefordert.

6) In Boiotien (vgl. die Aufzählung Roschers, ML III 1362 ff.) sind u. a. folgende Pankulte bezeugt: 1) Tanagra (Π. Ταναγραῖος, Nonn. 44_5. Vgl. das Rlf. Arch. Ztg. XXXVIII 1880 T. xviii). 2) Oropos (Altar zusammen mit Acheloos, Kephisos und den Nymphen, Paus. I 34_3). 3) Kithairon (mit Νύμφαι Σφραγίτιδες, Plut. Arstd. 11; vgl. Eur. *Bakch.* 945; *v. Pind.* bei Boeckh II 9); 4) Helikon (? S. von Kroton *[76_9; 96_3]*, dem S. des Pan und der Nymphe Eupheme). Einer der Lokalkulte erhielt vor den Perserkriegen oder nicht lange nachher eine Filiale in 5) Theben, nach einer schon von Aristodem. Sch. Pind. *P* 3_{138} (vgl. Paus. IX 25_3) erwähnten, aus Pindarversen erschlossenen Anekdote eine Stiftung Pindars. — In Thessalien wurde Pan vielleicht in Homole verehrt, Theokr. 7_{103}. Ob, wie das Sch. z. d. St. will, bei Kallim. *fr.* 412 Πὰν Ὁμολιήτης oder Πὰν ὁ Μαλειήτης *[1385_2]* zu lesen ist, bleibt m. E. zw. (vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1894 192), ebenso, ob Pan in Athen schon vor der Marathonischen Schlacht einen Kult besass, wie Gebhard 4, Wieseler, GGN 1875 435; 459_7 u. aa. glauben.

7) Pan Arkader: z. B. Pind. *fr.* 95; Simon.

nach der Peloponnes[1]) übernommene Gott zwar in Einklang mit den Gottheiten der boiotisch-euboiischen Kultur, aber doch unabhängig von ihr zu dem Hauptlandesgott entwickelt: nicht verschönt durch die Kunst, gefiel er in seiner urwüchsigen fremdartigen Derbheit dieser um so mehr, als ihre Idealgestalten den Zauber der Neuheit eingebüsst hatten. Er ward das Symbol für eine Zeit, die man überwunden hatte und die liebenswürdig erschien, weil ihre Wiederkehr nicht zu befürchten stand. Namentlich die hellenistischen Dichter und bildenden Künstler haben in Pan die arkadischen Ziegenhirten gezeichnet, bei denen sich sein Kult vorzugsweise erhalten hatte, und da die weitaus meisten Zeugnisse über ihn aus der späteren Zeit stammen, so lassen sich mit einiger Kunst alle Angaben über ihn auf den idealen Hirten der arkadischen Berge beziehen. Auch die Etymologie lässt diese Auffassung des Gottes allenfalls zu; denn neben anderen Ableitungen[2]) seines Namens kommt die von *πα* (pa-sco) in Be-

Anth. Plan. IV 232_1; Kastor. *PLG* III^4 635 2_2; vgl. ebd. 644 no. 5; Dion. Halik. *ἀρχ.* 1_{32}; Paus. VIII 26_2. *AP* V 138_1; s. auch ebd. VI 108_2, wo die Pane *κράντορες Ἀρκαδίης* heissen. Ovid. *F* 2_{273} zählt, wie es scheint, arkadische Pankultstätten auf: auf der Pholoe, am See von Stymphalos, am Ladon (Lampeia? *[1392 zu 1391_5]*), zu Nonakris, auf dem Kyllenegeb. (vgl. Soph. *Ai.* 695; *AP* VI 96_5) und in der Landschaft Parrhasia (Pan Lykaios, *AP* VI 188_1; auf dem Lykaiongeb., Paus. VIII 38_5, Filiale in Megalopolis, ebd. 30_2 f.; vgl. üb. Pan *Σκολείτας* o. *[745_{18}; 898_2]*. — Lykosura, ebd. 37_{11} *[1393_9]*; Melpeia s. u. *[1393_6]*). Ausserdem hatte Pan in Arkadien zahlreiche Kulte (Aufzählung bei Immerwahr, Kulte u. Myth. Ark. 192—203), z. B. auf dem Maleaberg *[A. 2]*, dem Mainalos *[1391_2]*, dem Parthenion (Gesch. von Pheidippides s. o. *[1045_2]*; vgl. u. *[1391_3; 1393_9]*); Pan Tegeacus, Prop. IV 2 [III 3]$_{30}$; V*G* 1_{18}; Paus. VIII 53_{11}; östlich vom Garatesfl., ebd. 54_4; Pan bei Teg. geboren, Myth. Vat. I 89); in Heraia (Paus. VIII 26_2), Peraitheis (ebd. 36_7); Phigaleia (? Berg Elaion *[1392 zu 1391_5]*). Nikodemos von Herakleia *AP* VI 315 scheint Pan S. des Arkas zu nennen; Pan Kallistos S., s. u. *[1391_1]*.

[1]) Vgl. Hsch. *Πανία ἡ Πελοπόννησος*.

[2]) Aufzählung der älteren Etymologien bei Parmet S. 1 ff.; vgl. Pott, Philol. Suppl. II 1863 312; Laistner, Räts. d. Sph. II 198 (*Πάν = Πά-υλος* 'Waldherr' [?]). Man hat auch — vielleicht schon im Altertum (Orph. *h* 11_{11}) — Pan aus Paian erklärt. Bedeutsamer scheint mir eine andere Zusammenstellung, auf die man im Altertum, freilich mit Umkehrung des allein möglichen Verhältnisses, gekommen ist. Man hat nämlich von Pan *πανίον* (*πάνα, πᾶνος*), *πηνίον* (*πήνη, πῆνος*) abgeleitet und Pan deshalb zum Erfinder der Gewebe gemacht (Sch. *Ψ* 762 *B* V; Eust. *Ψ* 762 1328_{48}; *β* 84 1435_{57}; Serv. V*G* 1_{16} C; vgl. die Geschichte von Selenes Gewinnung durch weisse Wolle, Nik. *fr.* 115; V*G* 3_{391} *[o. 944_4]*); das ist unmöglich, aber vielleicht sind die genannten Worte von **πάν* (= **σπάν* 'Spinnhaar'. Nach einer apokryphen Nachricht bei Plut. *flur.* 16 [vgl. StB. *Ἰσπ.* 339_{18}] soll Spanien nach den von Dionysos zurückgelassenen *Πᾶνες* genannt sein) 'Ziegen-' oder 'Schafwolle' abgeleitet, sodass *Πάν* ursprünglich den 'mit einem wolligen Felle Bekleideten' bezeichnete. Vielleicht ist der Namen eine Kurzform; vollere Formen wären dann *Πάνελος* (StB. *s v* 500_5), wie der Abkömmling des Peneleos heisst, also auch der letztere Namen. Doch auch diese Formen sind schon verkürzt: ist die allerdings zweifelhafte Kombination richtig, so muss der eigentliche Namen *Panelopos gewesen sein (vgl. *λώπη* 'Schaffell', *λοπός*): Penelope, die später gewöhnlich Pans M. heisst, hätte dann von Haus aus neben ihm gestanden. Sie würde also der Artemis Aigineia *[1275_{11}]* entsprechen. Es müsste dann freilich der Vogel (Alk. *fr.* 84; Ibyk. *fr.* 8 u. s. w.) nach der Göttin ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn genannt sein, wie die demselben Kultkreis angehörenden Meleagrides *[1278_7]*. — Andere Bezeichnungen des zottigen Gottes waren vielleicht *Πύρριχος*, der N. des Quellgeistes in Pyrrhicha (v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXIII 1898 515), u. *Μάλεος* (vgl. Hsch. *μάλη· *χλαῖνα . . .*; *μάλλιον* 'Haarlocke', *AP* XI 157_3; *μαλλός*); nach letzterem Kultn. könnte der dem Pan heilige Berg Malea (bei Psophis? *AP* IX 341; vgl. Kallim. *fr.* 412 [?]; Theokr. 7_3; Meineke zu StB. 42_{15} und dagegen Reitzenstein, Epigr. u. Skol. 245) heissen. (Von dem in neuerer Zeit mannichfach missverstandenen Pindar *fr.* 156 [Paus. III 25_2] ist abzusehen. *Σιληνός* am Schluss ist nicht mit Christ und Schroeder zu streichen, *Μαλέγορος* nicht mit v. Wilamowitz-Möllendorff a. a. O. 515 in *Μαλέας ὄρος*, sondern in das längst gefundene *Μαλεάγονος* zu verwandeln, der *ζαμενὴς χοροίτυπος* auf Dionysos, der also als Silens Pflegling bezeichnet wird, nicht auf Silenos oder Pan zu beziehen. Silene kommen mit Satyrn am la-

tracht. Es haben daher neuere Forscher von dieser Seite die Entstehung der Vorstellung von Pan zu erklären versucht[1]). So wichtig aber auch diese Erwägung für das Verständnis des späteren Pansbildes ist, für die Entstehung dieser Gottesgestalt kommt sie nicht in Betracht. Der Mensch schafft sich seine Götter auf einer gewissen Stufe zwar nach, aber nicht zu seinem Ebenbilde. Es fehlt auch nicht an Spuren, die uns den Anfang der Panvorstellungen in einer andern Richtung vermuten lassen. Wie viele Gottheiten, z. B. Poseidon, Artemis, Athena, die später als Beschützer von den Tieren galten, in deren Gestalt man sie einst gesucht hatte, so ist wahrscheinlich auch Pan ein Ziegenhirt geworden, weil man — allerdings nur vorübergehend — an der tierischen Bildung des Gottes Anstoss nahm; jedenfalls müssen wir, da eine an sich einleuchtende Deutung des Namens Pan nicht möglich ist, bei der genetischen Entwickelung des Pansdienstes von der Bocksgestalt[2]) als einer der wichtigsten und

---

konischen Malea vor, Poll. 4_{104}, und ein Silenos erscheint in einer vielleicht in Psophis entstandenen Genealogie als V. des Kentauros Pholos von einer *Νύμφη Μελίη*, Apd. 2_{83}.) Isyllos nennt Malos Gem. der Muse Erato (*IGPI* I 950 e_{40}): das erinnert an Erato, die Prophetin des weissagenden Pan, Arkas' Gattin, Paus. VIII 37_{11}. Jener Malos soll den Apollon Maleatas erklären, der seinerseits von Malea, der Asklepioskultstätte, nicht zu trennen ist. Diese hat jedoch wahrscheinlich eine andere Etymologie *[817; 1442_9 f.]*; falls diese Kombination richtig ist, sind zwei ähnlichlautende N. verschiedener Bedeutung verschmolzen.

[1]) Z. B. Mannhardt, WFK II 136; Welzel 34—38; Roscher, Arch. f. Religionsw. I 1898 43—90.

[2]) Für die teilweise Bocksgestalt des Gottes, der deshalb *αἰγομελής* (Orph. *h* 11_5), *semicaper* (Ov. *M* 14_{515}; *semicaper Faunus*, Ov. *F* 5_{101}) heisst, gibt es in der Kunst u. Litteratur Zeugnisse wohl aus allen Perioden, in denen Pan überhaupt dargestellt ist; insbesondere werden ihm beigelegt: 1) Bocksgesicht, daher *αἰγοπρόσωπος*, Hdt. 2_{46}, in der bildenden Kunst gewöhnlich gemildert zu einer Karikatur mit einzelnen vom Bock entlehnten Zügen. 2) Hörner, daher Pan *δίκερως*, [Thesp.] *TGF*² 833 *fr.* 4_5; Hom. *h* 19_2; *αἰγόκερως*, *Anth. Plan.* IV 234_1; *ὑψίκερως*, Nonn. 36_{449}; *κερόεις*, Nonn. 16_{312}; 42_{190}; 43_{214}; *Anth. Plan.* IV 305_5; *κεράστης*, Korn. 27 S. 152 Os.; umgedeutet von Orph. *h* 11_{12}; vgl. Phil. Jbb. Suppl. XVII 1890 735; *χρυσόκερως*, Kratin. *fr.* 321 Ko. (über Kunstdarstellungen des goldgehörnten Pan s. Wieseler, *De Pane et Paniscis* 21_6). 3) Bocksohren, Hor. *c.* II 19_4; 4) Bocksbeine, daher P. *αἰγιβάτης*, *AP* VI 31_1; IX 433 (Theokr. *ep.* $5)_6$; XII 128_2 (Meleagr.); *IGI* III 199_2 (Astypalaia); *αἰγίκναμος*, *AP* VI 167_1; *αἰγιπόδης*, Hom. *h* 19_2; $_{37}$; *AP* VI 57_3; IX 330_2; *αἰγώνυξ*, *AP* VI 35_1 (Leonid.); *κεροβάτης*, Arstph. *βάτρ.* 230; *τραγόπους*, *Anth. Plan.* IV 232_1 (Simon.); *τραγοσκελής*, Hdt. 2_{46}; *χιμαιροβάτης*, *AP* VI 35_1 (Leon.). Vgl. die *Panes capripedes*, Prop. IV 16 (III $17)_{34}$; Auson. *Mos.* 172; s. auch Acro Hor. *c.* II 19_4. Die Pane in der Mehrzahl sind nach Wieseler, *De Pane et Paniscis* 8; 22_9 in der Litteratur (also auch Theokr. 4_{63}) immer, in der bildenden Kunst meist bocksbeinig. 5) Behaarung (gedeutet auf die Erde als Teil des *Πᾶν* bei Korn. 27 S. 148_1 Os.), daher die Beinamen *δασύκναμος* (*AP* V I 32_1; vgl. auch *ὑπηνήτης*, *AP* VI 32_4) und *ἀγλαέθειρος* (Hom. *h* 19_5, nicht mit Wieseler, *De Pane et Paniscis* 21_4 auf den Pferdeschwanz zu beziehen), die wenigstens noch entfernt an diesen vielleicht ältesten Zug des Panbildes anknüpfen. Nun hat die Kunst allerdings ziemlich zu allen Zeiten neben dem gehörnten, bocksbeinigen und ziegenbärtigen Pan, der bisweilen (Apd. 1_{42}; Erat. *Kat.* 27) als Aigipan bezeichnet wird und von Zeus als Bock (*tract. de gentil. dis*, Mi. II 1175) oder mit einer Ziege (Hyg. *f.* 155; Euem. bei Hyg. *p a* 2_{13} nennt ebenfalls den V. Zeus und seine M. Aiga Pans Gattin; vgl. auch u. *[1390_3]*) gezeugt sein soll, auch den ganz oder fast menschenähnlichen, bartlosen dargestellt (Wieseler, GGN 1875 433; 441—457), und gerade auf Mzz. der Gemeinden seines Heimatlandes Arkadien wie auch auf den Vbb. erscheint er oft menschlich mit kaum merklichen Hörnern (Wieseler, ebd. 457 ff.): daraus hat zweifelnd Welcker, Götterl. II 656, bestimmter Gebhard S. 5 geschlossen, dass Pan ursprünglich in Menschengestalt vorgestellt gewesen sei und Bocksgestalt erst empfangen habe, als Einwanderer eine höhere Kultur verbreiteten. Gebhard vergleicht, dass die heidnischen Götter vom Christentum zu Kobolden degradiert wurden; aber dieser Vergleich trifft nicht zu: die griechischen Götter sind in der christlichen Zeit nur auf die Stufe zurück-

zugleich der ältesten erreichbaren Vorstellung von dem Gott ausgehen. — Die Griechen haben mehrere andere dämonische Wesen, denen einst die Gestalt eines für besonders zeugungskräftig und feurig geltenden Tieres eigentümlich war. Satyroi bedeutete wahrscheinlich die 'Geilen'[1]), so dass der Namen, der ursprünglich, wie es scheint, ebenfalls Gespenster in Bocksgestalt bezeichnete[2]), auch auf die später pferdeartigen, früher vermut-

---

gesunken, auf der sie einst gestanden hatten, als die Macht, die sie darüber emporgehoben hatte, zerstört war. Ein Vorgang, wie ihn sich die genannten Forscher denken, wäre in der griechischen Religionsgeschichte beispiellos: die Titanen, die einzigen Gestalten der griechischen Götterwelt, die sich ungefähr vergleichen lassen, haben eine ganz andere Entwickelung durchgemacht. Vgl. auch Wieseler, GGN 1875 468 ff.; *de Pane et Paniscis* S. 4. — Pan mit Heuschreckenkörper, Furtwängler, Gemmen XXV $_{41}$.

[1]) Auf diese Bedeutung scheinen die hesychischen Glossen *σάτυρος· ἡ ἔντασις* (wahrscheinlich mit Beziehung auf das *πέος*, von dem oft *ἐντείνειν* gesagt wird) und *σατύριον· πόα τις συνεργὸς πρὸς τὰς Ἀφροδισίας ὁρμάς* zu führen: denkbar wäre ja freilich auch, dass diese Bezeichnungen erst von den Satyrn abgeleitet sind, deren Lüsternheit im Mythos (vgl. z. B. die Amymonesage, Apd. 2_{14}, und die Sage von dem aithiopischen Satyr, Philostr. *v. Ap.* 6_{27}) mehrfach erwähnt und von Dichtern (z. B. Nonn. 14_{104} *πουλύγαμοι*; 16_{209} *ἐρωμανεῖς*; 33_{154} *ποθόβλητος*; $_{249}$ *γυναιμανεῖς*) und bildenden Künstlern (z. B. Tct.rlf. *Not. degli scavi* 1897 350; Mz. von Lete in Makedonien, VI. Jh., abgeb. in *Greek coins Brit. Mus. Maced.* 76; Head *h n* 177 fig.$_{117}$; vgl. u. *[1389$_5$]*) unzähligemal hervorgehoben wird. Die Ableitung von Satyros ist nicht bekannt; Sch. Theokr. 4_{62} denkt an *σάθη*, was *ἡ εἰς τὴν ἐπιθυμίαν ἐκπύρωσις* oder auch geradezu *πέος* bedeuten soll. Löschcke, Athen. Mitt. XIX 1894 523 deutet, Buecheler folgend, den N. als 'Sättigung schaffend' und sieht in ihnen gute Geister der Sättigung und Fülle, die, ursprünglich in Menschengestalt verehrt, erst später mit den *ἵπποι* des athenischen Dionysostanzes und mit den Böcken vermischt seien. Die thrakischen Satrai, die Dionysos verehrten (Hdt. 7_{111}), sind nicht m. R. mit den Satyrn verglichen worden. — Manches spricht dafür, dass die Satyroi aus der argivischen Kultur stammen: fünf Töchter des Hekateros (Hekatos? Akaketes?) und einer T. des Phoroneus sollen sie samt den Bergnymphen und Kureten geboren haben (Hsd. *fr.* 44), Argos tötet einen Satyros (Apd. 2_4), und Amymone wird durch einen Satyros überfallen (Apd. 2_{14}). Vgl. Roscher, Abh. SGW XX 1900 83_{284}. — Durch die Annahme, dass Satyroi allgemein 'die Geilen' bedeutete, entgeht man der von Dieterich, Pulcin. 57 hervorgehobenen Schwierigkeit, dass Pferde 'Böcke' hiessen.

[2]) Die antiken Gelehrten, die dies behaupten (vgl. z. B. *EM τραγῳδία* 764_5), scheinen — wie die zweifelnde Form der Behauptung andeutet — nur durch die vorausgesetzte Beziehung zwischen Satyrspiel und Tragödie geleitet zu sein, und da auf den peloponnesischen Vbb. des VI. Jh.'s die bocksgestaltigen Gottheiten fehlen, so hat Reisch, Festschr. für Gomperz 458 ff. geschlossen, dass schon damals der in Ionien geschaffene Silenostypos auf die Satyrn übertragen sei und dass man daher von Böcken des attischen Dramas nicht reden könne. Reisch behauptet demnach, dass schon die Pferdedämonen der archaischen Kunst mit gleichem Recht als Satyrn wie als Silene bezeichnet werden können, wie denn wirklich auf einem, wie er meint, um 520 gemalten Vb. aus dem Kreis des Epiktet ein Silen SATPVBS (d. h. *Σάτυρος*?) heisst (Reisch 461). Dieser Schluss ist m. E. nicht zwingend: auch wenn sich kein Kunsttypus für die peloponnesischen Böcke *[s. jedoch u.]* herausgebildet hätte, konnten sie neben den Bocksgott Dionysos gestellt werden. Dass dies durch Kleisthenes von Sikyon geschehen sei (Wernicke, Herm. XXXII 1897 290—310), ist zwar möglich, lässt sich aber aus Hdt. 5_{67} selbst in dem Fall nicht folgern, dass dessen Angabe wirkliche Ueberlieferung enthalten sollte. In Athen bestanden jedenfalls zur Zeit der Perserkriege die Satyrchöre aus Böcken. Bei (Aisch.?) *fr.* 207 N.[2] redet Prometheus den einen Satyr kurzweg als 'Bock' an; es ist schwer, das wegzudeuten und (mit Reisch 468) die Tragödie für ein 'Bocksopferlied' zu halten. Unter dem Einfluss der Tragödie treten dann die Böcke in den Kreis der von der Kunst wiedergegebenen Gestalten ein (Hartwig, Röm. Mitt. XII 1897 99 ff.), wogegen in der älteren peloponnesischen Kunst im Bakchoskreis dickbäuchige Dämonen mit grossem Gesäss (*κόβαλοι* [Harpokr. Ueber das *α* s. Thumb, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVI 1900 196] = *carillatores*? Lagercrantz, ebd. XXXV 1899 279 ff.) erscheinen, die sich in der attischen Komödie und dem italischen Phlyakenspiel auch später noch gehalten haben (Koerte, Arch. Jb. VIII 1893 61—93; nach G. Thiele, Neue Jbb. IX 1902 413 ff. waren dagegen die Phlyaken durchaus menschliche Clowns). Später begegnen bocksbeinige Satyrn oft in der Kunst und Litteratur (z. B. Lucr. 4_{580}; Hor. *c* II 19_4).

lich eselartigen[1]) Dämonen übergehen konnte, welche uns im VI. Jahrhundert auf ionischen Vasenbildern[2]) begegnen und die im V. Jahrhundert in den tragischen Aufführungen allmählich die Böcke zu ersetzen oder sich mit ihnen zu vermischen scheinen[3]). Später[4]) wird für diese Dämonen der dunkle[5]) Namen Silenoi üblich oder vielleicht wieder üblich. Der Namen Tityroi endlich, angeblich die dorische Form von Satyroi[6]), scheint wenigstens denselben Sinn wie letzterer Namen gehabt zu haben; die Tityroi heissen wahrscheinlich nach den grossen *τίτοι* oder Phallen[7]). In Sparta sollen die Widder *τίτυροι* genannt gewesen sein[8]); in Widder- oder vielleicht in Ziegenbocksgestalt[9]) scheint man sich diese Dämonen wirklich vorgestellt zu haben. Allen diesen Wesen[10]) ist gemeinsam, dass sie wie

---

[1]) Kuhnert, ZDMG XL 1886 553. In der Kaiserzeit ist der auf dem Esel reitende Silen eine beliebte Gestalt (z. B. Ov. *F* 1_{399}; 3_{749}; 6_{339}; *M* 4_{25} ff.; Luk. *Bakch.* 2); das geht auf alte Vorbilder zurück; es findet sich Silen auf dem Esel schon auf dem hellenistischen Gemälde, dem ein Marmorgem. aus Herculanum (Robert, Der müde Silen, XXIII. Hall. Wpr. 1899) nachgebildet ist, ferner im V. Jh. zwar nicht auf attischen Vbb., die Silene und Satyrn nicht sondern, aber auf Mzz. von Mende u. s. w. (Robert a. a. O. 17 Fig. a—d). Nun könnte zwar Silenos den Esel als Dionysos' Genosse erhalten haben; aber die Eselsohren des früh mit Silenos verbundenen, einst wahrscheinlich selbst als Silenos geltenden Midas machen es wahrscheinlich, dass die Silene von Hause aus eselartig vorgestellt wurden. Freilich sind sie früh mit den Kentauren zusammengestellt worden, s. u. *[1398_{1}]*.

[2]) Z. B. auf der Phineusschale, Boehlau, Ath. Mitt. XXV 1900 S. 44 f. Abb. $_{2}$ f. Anderes *bull. corr. hell.* XVII 1893 423; Löschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 520 f.; Boehlau, Aus ion. u. ital. Nekrop. 71; 157 f.

[3]) Es sind allerdings nur wenige, nach Koerte bei Bethe, Proll. z. Gesch. d. Theat. 339—344 nur zwei Darstellungen attischer Satyraufführungen erhalten, von denen die ältere (ca. 450, *Journ. Hell. stud.* XI 1890 *T.* XI) die Choreuten bocksfüssig und bocksschwänzig, die jüngere dem Typus der ionischen Silenoi angeähnelt zeigt. Aber hier kommen auch die nicht auf die Theateraufführungen bezüglichen Vbb. in Betracht; und diese zeigen für Satyrn und Silene, wie es scheint, unterschiedslos einen Typus bärtiger stumpfnasiger Wesen mit Pferdeschwanz und Pferdeohren, ohne Bocksattribute. Auch die Schriftsteller schwanken in der Benennung: Ktesias S. 245 XXX ed. Lion gibt den Satyrn lange (Pferde-) schwänze, und Marsyas, den Hdt. 7_{26} einen Silen nennt, heisst bei Plat. *symp.* 32 S. 215 b Satyr. Vgl. Furtwängler, Sat. a. Perg. 24 f.

[4]) Schon auf der Françoisvase heissen die Pferdedämonen *Σιλενοί.*

[5]) Nach Reisch, Festschr. f. Gomp. 465 vielleicht aus Ionien eingeführter Fremdnamen. Antike Ableitungen (gesammelt z. B. *EM* 710_{9}; *EG* 497_{24}): 1) von *σείειν—ληνός*; 2) von *σαίρειν* 'bläken' (ebendaher leitet Ail. *v h* 3_{40} *Σάτυρος*, was Furtwängler, Sat. a. Perg. 5 aus dem Typus des grinsenden Satyr erklärt); 3) von *εἴρω* 'sagen'); 4) von *σιλλός*, *σιλαίνειν* (vgl. Korn. *c* 36 S. 176 Os.). Kuhn, Herabk. des Feuers 35 ff. hat Silenos zu Soranus gestellt; Tomaschek, Sitz.ber. WAW CXXX 1894 44 etymologisiert *Σιληνός* = **Σέ-σληνός* der 'Schlenkernde', 'Springlustige'. — Auszugehen ist wohl von der Form *Σιληνός*, die auf Vbb. allein erscheint (Meisterhans, Gramm. att. Inschr.[1] 26_{228}; G. Meyer, Gr. Gr.[3] S. 182; Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXIX 1888 418; 420; Gr. Vaseninschr. 131 f.; 233) und die nach Rossbach, Neue Jbb. IV 1901 403 auch in der Form *Πορδοσελήνη* ('Furzsilen') erhalten ist; doch ist *Σειληνός* wohl nicht bloss Wirkung des Itacismus (Kretschmer ebd. 135).

[6]) Z. B. Hsch. *τίτυρος· σάτυρος. κάλαμος* (vgl. ebd. *τιτύρινος μόναυλος ἢ αὐλὸς καλάμινος*) . . .; Ail. *v h* 3_{40}; Eust. *Σ* 459 1157_{37}. Str. X 3_{7}; $_{10}$; $_{15}$ S. 466; 468; 470 nennt dagegen die Tityroi neben den Satyroi (Silenoi, Bakchoi, Lenai, Thyiai, Mimallones, Naides, Nymphai, Kabiroi, Korybantes, Panes).

[7]) Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Her. I[1] 81; Löschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 521; Roscher, Abh. SGW XX 1900 83_{265}; Kaibel, GGN 1901 490. — Das kretische Vorgebirge Tityros oder Tityron heisst nach einem lüsternen Geist, der in der ursprünglichen Sage die dort verehrte Diktyna verfolgt zu haben scheint ([Apd. bei] Str. X 4_{12} S. 479; vgl. Maass, Griech. u. Sem. 63, der aber irrig Tityros als den Bergesherrn auffasst).

[8]) Serv. *VE* 1 *prooem.* Nach Sparta kam der N. vielleicht von Kreta. Vgl. das kretische Vgb. *Τίτυρον [o. A. 7].*

[9]) Vgl. Sch. Theokr. 3_{2} *τοὺς τράγους τιτύρους λέγουσιν.*

[10]) Silenoi in der Mehrzahl z. B. bei Soph. *fr.* 132; früh in der Kunst. Nicht ganz m. R. stellt Reisch, Festschr. f. Gomp. 464 Silenos als Einzeln. der Gattungsbezeichnung *Σάτυροι* gegenüber.

auch die Pane[1]) in der Mehrzahl gedacht werden können; alle hausen in der Einsamkeit und bilden den Thiasos des Weingottes, der selbst bisweilen als Ziegenbock[2]) vorgestellt wird. Freilich ist das Dionysosgefolge erst innerhalb der attischen Kunst festgestellt worden; indessen scheint diese ältere Zusammenhänge erneuert zu haben[3]). Was insbesondere Pan anbetrifft, der schon durch seine Bocksgestalt dem Dionysos nahe gerückt wurde[4]), so ist seine in der Poesie und der bildenden Kunst bezeugte[5]) Zugehörigkeit zum dionysischen Kreis gewiss mehr als eine willkürliche Zusammenstellung[6]), obwohl sich im Kult nur vereinzelt eine Spur von ihr findet[7]). Wie zu Dionysos muss Pan auch zu dessen alter Kultgenossin Artemis früh in Beziehung getreten sein[8]). Im Kult ist freilich

¹) Z. B. Aisch. *fr.* 35; *Arstph. ἐκκλ.* 1069; Theokr. 4_{63}; *AP* VI 108; Arstd. 1 S. 10 Ddf. — Nonn. *D* 14_{74} ff. (Koehler, Nonn. *Dion.* 46 f.) führt folgende Pane auf, die von einem Pan abstammen sollen: Kelaineus ($_{74}$), Argennos ($_{75}$), Aigikoros ($_{76}$), Eugeneios ($_{78}$), Omester, Daphoinos ($_{80}$), Phobos, Philamnos ($_{81}$), Xanthos, Glaukos ($_{82}$), Argos ($_{86}$); ausserdem nennt Nonn. zwei von Hermes gezeugte Pane, den Agreus *[vgl. 1391_4]*, Sosos S. ($_{89}$ ff. *[1395_5]*), und den Nomios, Penelopeias S. ($_{92}$ f.). Oft hat die bildende Kunst mehrere (z. B. Paus. VIII 37_2) Pane dargestellt, die attische oft Doppelbilder des Pan (vgl. Schrader, Ath. Mitt. XXI 1896 278), womit nach Wissowa, XLI. Phil.-vslg. München 1891 S. 250 die athenische Doppelgrotte zusammenhängt. Später treten neben die männlichen Pane wie neben die männlichen Satyrn weibliche (Wieseler, GGN 1890 385—397; 491 f.), oft in sehr obscönen Situationen; es werden ganze Pansfamilien mit Panskindern (Paniskoi, Cic. *div.* I 13_{23}; *d n* III 17_{43}; Suet. *Tib.* 43; Klem. Al. *protr.* 4_{61} S. 53 Po.) dargestellt. Vgl. im allgemeinen über Pan in der Mehrzahl Wieseler, *Ind. sch. Gott.* 1875 7 f.

²) S. o. *[822_4]*.

³) Allerdings lässt die Ueberlieferung uns hier bis jetzt im Stich. Während später Silenos und Bakchos so untrennbar verbunden waren, dass z. B. Paus. VI 24_8 sich über den elischen Kultus des ersteren ohne den letzteren wundert, stellen sf. Vbb. die Sage von Midas, der den Silenos fing *[213_6; 910_4; 1011_6]* und der, wie seine Eselsohren vermuten lassen, ursprünglich selbst ein Silenos war, ohne Beziehung zu Dionysos dar (Bulle, Athen. Mitt. XXII 1897 399), und von den tragischen Chören behauptet Hdt. 5_{67}, dass Kleisthenes sie dem Adrastos genommen und dem Dionysos gegeben habe. Aus der letzteren Angabe sind jedoch, selbst wenn sie einen richtigen Kern birgt, was nicht sicher ist, keineswegs so weitgehende Schlüsse zu zu ziehen, wie Wernicke, Herm. XXXII 1897 290—310 es thut (vgl. o. *[1387_2]*); und auch das Fehlen alter Beziehungen zwischen dem Silenos Midas und Dionysos kann nicht als entscheidend angesehen werden. Spätestens im VII. Jh. ist Midas in den Kreis der grossen Götterm. getreten, mit der er auch später öfter verbunden wird (Koerte, Ath. Mitt. XXII 1897 41; vgl. XXIII 1898 96); dieser aber steht dem Dionysoskreis früh so nahe, dass Uebergänge aus dem einen in den andern nicht befremden können.

⁴) S. o. *[822_3 f.]*.

⁵) Bei Hom. *h* 19_{47} freut sich Bakchos (den Serv. V*G* 1_{18} G [?], angebl. nach Cic. *Verr.* IV, Pans V. nennt und der, wie dieser selbst sich bei Luk. *θ δ* 22_3 rühmt, ohne ihn nichts machen kann) über Pans Geburt. *Βακχευτής* heisst Pan bei Orph. *h* 19_5; $_{21}$, *φίλος Βρομίοιο* bei Nikod. Herakl. *AP* VI 315_1; im Thiasos erscheint er bei Plat. *νόμ.* VII 18 815c; Luk. *deor. conc.* 4. Ebd. *bis acc.* 9 heisst er *τῶν Διονύσου θεραπόντων βακχικώτατος*. Oft hat ihn die bildende Kunst mit dionysischen Attributen wie dem Epheukranz (Wieseler, GGN 1875 446) und dem Thyrsos (Wieseler, *De Pan. et Panisc.* 23_{12}) dargestellt und ihn mit dem Weingott gepaart. Letztere Zusammenstellung findet sich bereits in der archaischen Kunst (z. B. auf sf. Vb.; vgl. u. a. Norton, *Amer. Journ. arch.* XI 1896 14 *fig.* $_{11}$), häufiger aber in der späteren Plastik (vgl. z. B. die kleine Gruppe des bocksbeinigen Pan zu Füssen des stehenden Dionysos, Benndorf, *Memor. d. i.* II 1865 276 ff. *T.* x) und namentlich auf Wbb. (Helbig, Wgm. $_{402}$ ff.); der durch Nikomach. (Plin. *n h* 35_{109}) berühmt gewordene Typus der von Satyrn beschlichenen (Helbig ebd. $_{542-546}$) Mainas wird so variiert, dass ein ithyphallischer Pan einer schlafenden Bakchantin das Gewand hebt (*Pitt. d'Ercol.* V xxxii ff. Helbig $_{559-564}$). — Vgl. über Pan im Thiasos Furtwängler, *Ann. d. i.* XLIX 1877 184—245.

⁶) Wie Welcker, Götterl. III 152 glaubte.

⁷) Fest Tyrbe (vgl. *EM s v* 772_4; *τυρβασία*, Poll. 4_{104}; *σικιννοτύρβη*, Athen. XIV 9 618c) am argivischen Erasinos, Paus. II 24_6.

⁸) Auch mit Artemis' kleinasiatischer Entsprechung, der grossen M. vom Berge, ward Pan, den Hom. *h* 19_2 *φιλόκροτος* nennt, zusammengebracht, Pind. *P* 3_{137}; *fr.* 95 f.; Val. Fl. 3_{471}; vgl. das tanagraiische Rlf.

diese Paarung ebenfalls fast[1]) verschollen, aber es haben sich von ihr in Mythen und Genealogien[2]) unzweifelhafte Spuren erhalten. Wenn Pan Oinoeis (?)[3]) und seine Amme[4]) oder Mutter[5]) Oinoe oder Oineis[6]) heissen, so weist das auf den Dienst der mit dem Weingott gepaarten Artemis hin, mit dem der Namen Oinoe so häufig verbunden ist. Aus eben diesem Kult stammen Pans Mutter nach anderer Überlieferung, Penelope[7]), und Thymbris[8]), wie eine dritte, allerdings unsichere Genealogie Pans Mutter nennt[9]).

(V. Jh.) Arch. Ztg. XXXVIII 187 T. XVIII. Diese Verbindung ist zwar wohl nicht ursprünglich, aber es ist durch sie ursprünglich Zusammengehöriges wieder vereinigt worden.

[1]) Im Asklepiostempel zu Sikyon standen Bildsäulen der Artemis und des Pan, Paus. II 10_2. Odelberg, *Sacra Cor., Sicyon. Phlias.* 51 vergleicht eine Mz. aus Patrai (*Journ. Hell. stud.* VII 1886 82). Vgl. auch Ach. Tat. 8_6 und u. *[1397 2]*. — Die bildende Kunst hat häufig Hekate mit Pan gepaart (Petersen, Arch.-epigr. Mitt. a. Oesterr. V 1881 34 f.), z. B. Pan um ein Hekatebild tanzen lassen (ebd. 40 ff.).

[2]) Hauptquellen: Schol. Theokr. 1_3; Max. Holob. *in Theocr. syr.* 1 (Dübner, *Sch. Theocr.* 112 b_{13}; Sch. V*G* 1_{16} ff.). — Es gibt allerdings noch andere Genealogien Pans. Ob in der von Diod. 6 *fr.* 1 (Euseb. *praep. ev.* II 2_{33}) benutzten der Sohn, den Uranos und Hestia ausser Kronos, Rheia und Demeter zeugen, Pan oder Titan hiess, ist zw. Aber als S. des Kronos erscheint Pan öfters (z. B. Aisch. *fr.* 35; Eur. *Rhes.* 36 m. Schol.; Mnas. *FHG* III 150_7; Ioh. Lyd. *mens.* 4_{74}; Roscher, Philol. LIII 1894 373 erinnert an die lykaiischen Sagen von Zeus' Geburt); vgl. *Τιτανόπαν* (StB. *Ἀκαρνανία* 58_3 = Bekk., *An.* III 1198); Myrtilos (Kock, *CAF* I 253) scheint diesen N. freilich, an die obscöne Bedeutung von *Τιτάν* (Hsch. *s v.*; Phot. *Τιτανίδα γῆν*; Eust. *Ξ* 279 985_{52}; vgl. *Λ* 370 849_{54} ff.; *ϑ* 335 1597_{30}; gegen die Vermutung von Kaibel *[1018 1]* über Str. X 3_{15} 470 s. Reisch, Festschr. f. Gomp. 457_3) anknüpfend, in sehr üblem Sinn gebraucht zu haben (Roscher, Philol. LIII 1894 377_{67}). Auch die Geschichte von dem Hirten Krathis (bei Sybaris? Pankult am Krath., Sch. Theocr. 5_{14}), der mit einer Ziege einen unten bocksgestaltigen Waldgott (Silvanus) zeugt (Ail. *n a* 6_{42}; Prob. V*G* 1_{20} 30_4 K; Roscher, Abh. SGW XX 1900 90_{279}; vgl. o. *[1386 2]*), knüpft wohl an einen Panmythos an.

[3]) S. o. *[207 4]*.

[4]) Oinoe (**Σινόη*) Amme des Pan, Paus. VIII 30_3.

[5]) Oinoe M. des Pan von Aither (der in Arkadien als V. des Zeus gilt, Götterkatal. Cic. *d n* III 21_{53}; Ampel. 9_1), Araithos *FHG* IV 319_5 (vgl. Wörner, *De Ariaetho et Agath.* S. 16) bei Sch. Eur. *Rhes.* 36. Ebd. wird im folgenden Satz *ἔνιοι δὲ Ὀρσινόης νύμφης καὶ Ἑρμοῦ* für den N. der M. teils *Οἰνόης*, teils *Ὀρεινόμης* vermutet; auch an *Ἀρσινόη*, deren N. dem Kreis der Dionysosammen angehört (vgl. die Hyade [?], Hyg. *f.* 182) könnte gedacht werden. Bei Serv. V*G* 1_{16} ist für *Iunone* wohl *Oenoe* zu schreiben, ebenso Sch. Bern. V*G* 1_{17} für *Oenone*. — Vgl. im allgem. H. Roscher, Die Sagen von der Geburt des Pan, Philol. LIII 1894 S. 362—377.

[6]) Oineis M. des Pan von Zeus: Aristipp. *FHG* IV 327_2. Bei Sch. Theokr. 1_{121} wird von Roscher a. a. O. S. 375_{56} für *Οἰνηίδος ἢ Νηρηίδος* vorgeschlagen *Οἰνηίδος ἤτοι (ἤγουν?) Νηίδος*.

[7]) Penelope gilt als Pans M. entweder von Hermes (Hdt. 2_{145}; Apd. *ep.* 7_{38}; Nonn. 14_{87}; 24_{88}; Hyg. *f.* 224; Eustath. *β* 84 1435_{53}; Schol. Opp. *hal.* 3_{15} f.; Sch. Pind. *hyp. P.* S. 297 B.; Myth. Vat. I 89; Sch. Luc. 3_{402} u. aa.; der Götterkatalog Cic. *d n* III 22_{56} nennt diesen Hermes den dritten, Zeus' und Maias S.), der ihr in Bocksgestalt (Luk. *ϑεῶν διάλ.* 22; Sch. Theokr. 7_{109}; Serv. V*A* 2_{44}; Nonn. Abb. bei Westermann, *Myth. Gr.* 381_{12}) genaht sei (dieser S. des Hermes sollte es sein, von dessen Tod Plut. *def. or.* 17 erzählt; nach Hyg. *f.* 224; *myth. Gr.* 381_{12} galt er dagegen als vergöttert), oder von Apollon (Pind. *fr.* 100; Euph. bei Mein., *An. Alex.* 158 CLXIV; Sch. Bern. V*G* 1_{17}; Sch. Eur. *Rhes.* 36; Sch. Luc. 3_{402}) oder von allen Freiern (Duris *FHG* II 479_{42}; Lykophr. 772, wo aber v. Holzinger und Ciaceri in *σεμνῶς* einen Protest gegen diese Sagenfassung finden; Nonn. Abb. *ad Greg. c. Iul.* 2_{84} = XXXVI S. 1052 ff. Mi.; vgl. Westermann, *Myth. Gr.* 381_8 ff.; Sch. Theokr. 7_{109}; Sch. Opp. *hal.* 3_{18}; Eust. *β* 84 1435_{50}, der sich auf Lykophr. beruft; *EM Λαερτιάδης* 554_{44}) oder von Odysseus (Sch. Theokr. 1_{121}; vgl. Euph. [?] bei Sch. Luc. 3_{402}) oder von Amphinomos oder Antinoos (? Apd. *ep.* 7_{38}). Wie die zuletzt genannten Stellen zeigen, wurde Pans M. Penelope gewöhnlich der Gattin des Odysseus gleichgesetzt; nach Intp. Serv. V*A* 2_{44} wandert Odysseus aus, weil er *in penatibus* den Pan findet; nach Sch. Bern. V*G* 1_{18} hat Hermes die Penelope nach Odysseus' Tod beschlafen. Nach Nonn. 14_{92} hat jedoch eine Nymphe *ἄγραυλος* Penelope dem Hermes den Pan Nomios geboren.

[8]) Ueber die Zusammengehörigkeit der N. Thymbris, Oinoe, Oinone und ihre Zugehörigkeit zum Kreis der Artemis und des Dionysos s. o. *[305 f.]*.

[9]) Pan S. des Zeus von Thymbris, Sch.

Kallisto[1]), welche nach Epimenides den Pan von Zeus gebar, ist eine Hypostase der Jagdgöttin. Auf dem Mainalos[2]), am Partheniongebirge[3]), also auf Bergen, die der Artemis geweiht waren, hat er Kulte; wie Artemis segnet er das Wild und die Jagd[4]). Die mit Dionysos gepaarte Artemis heisst, wie es scheint, Ziegengöttin und wird mit Ziegenopfern verehrt: diesem altboiotischen Kultverein Dionysos-Artemis scheint an Kultstätten Arkadiens das Paar Pan-Artemis entsprochen zu haben. — Aber wir können den in der Einsamkeit hausenden Bocksgott Arkadiens noch weiter verfolgen. Auch die Phoiniker wussten von solchen Dämonen der Einsamkeit zu erzählen; sie nannten sie שְׂעִירִים 'Ziegenböcke'. Wie die verwandten eselartigen Dämonen, denen die griechischen Silene nachgebildet sind, scheinen diese 'Böcke' ursprünglich die Geister der aus der Wüste kommenden Glutwinde gewesen zu sein, die man sich in Bocks- oder Eselsgestalt vorstellte, weil diese Tiere als feurigen Charakters galten (o. S. 797 f.; 822; 849). Ein Rest dieser Vorstellung ist auch bei Pan erhalten; er ist der Dämon der Mittagshitze geworden, die schwer auf dem Menschen in freier Natur lastet, wenn jeder Luftzug aufhört und der grosse Pan, wie die Griechen sagten, schläft[5]). Aber wahrscheinlich war schon im Orient der

Pind. *P* S. 297, wo Boeckh für *θύμβρεως* vermutet *θύμβριδος*. Bei Apd. 1_{22} (der Epit. Vatic. und Tz. *L* 772) ist *Ὕβρεως* überliefert: das ist merkwürdig, weil nach Theait. Sch. Theokr. 1_{116} der sicilische Fluss Thymbris auf syrakusisch (?) *ἀπὸ τῆς ὕβρεως* heissen sollte. Welcker, Götterl. II 665_{46} fasst *ὕβρις* im Sinn von Knabenliebe und meint, dass Pans M. nach den päderastischen Neigungen ihres Sohnes heisse. Aber wie Satureia mit den lüsternen Satyrn zusammengebracht wurde, so könnte die verwandte, ihr bisweilen gleichgesetzte *θύμβρα*, ein Ziegenfutter (Eupol. *αἶγες*, Kock I 261_{14}), mit dem lüsternen Ziegengott Pan in Verbindung gestanden haben, zumal im troischen Thymbra, dessen N. wohl nicht mit Kretschmer, Einl. 193 als barbarisch zu fassen ist, ein Chimaireus *[306_5]* erscheint. — Chimaireus' Bruder ist Lykos *[ebd.]*: das scheint darauf zu führen, dass für die 'Wölfe', d. h. die 'Verbannten', hier vielleicht (wie sonst 'Hunde') Bezeichnung der Unglücklichen, die wegen einer für ansteckend geltenden Krankheit in die Einöde verbannt waren, das Thymbrakraut für heilkräftig galt. Dafür spricht auch die Zusammenstellung *Λυκαῖον καὶ Θυμβραῖον*, die Hsch. (*s v*) irgendwo gefunden und durch *τὸν Πύθιον καὶ τὸν ἐν Χρύσῃ Λυκαῖον* wohl nicht richtig, wenigstens nicht verständlich gedeutet hat. Roscher, Philol. LIII 1894 370 ff. erinnert an den lykaiischen Pankult *[1385 zu 1384_7]* und meint zweifelnd, dass der lykaiische Apollon (Paus. VIII 38_8), der vielleicht auch Thymbraios geheissen habe, Anlass gab, Apollon und Thymbris mit Pan zu verbinden.

[1]) Epimen. *fr.* 6 Kern (bei Sch. Vat. Eur. *Rhes.* 36; *FHG* IV 405_7).

[2]) Nach Sch. Bern. V*G* 1_{17} hat ihn dort Penelope geboren; vgl. o. *[1385 zu 1384_7]*; u. *[1393_2; $_6$]*.

[3]) S. o. *[1045_2]*.

[4]) Daher werden die Jagdbeute und die Jagdgeräte oft dem Pan geweiht, z. B. *AP* VI 34; 57; 107; 109; 168_5; hat der Jäger nichts gefangen, so hängt er wohl die Hunde dem Pan, den Satyrn und den Hamadryaden auf, *AP* XI 194_4 (die Hundeopfer an den Lupercalien werden von Plut. *qu. R.* 68 zweifelnd auf Pan bezogen, freilich mit der abweichenden Begründung *Πανὶ κύων προσφιλὲς διὰ τὰ αἰπόλια*); Pan gilt als Beschützer der Jagd, Vogelstellerei (und des Fischfangs), *AP* VI 12 ff.; 57; 167 f.; 179 ff.; er schützt das Wild vor den Wölfen, Ail. *n a* 11_6, gilt aber selbst als Jäger und heisst daher *θηρονόμος* (Kastor. *fr.* 2_2); *ἀγρεύς* (*AP* VI 180_6; vgl. o. *[1389_1]*) *εὔθηρος* (*AP* VI 185_4). Pan auf den Bergen jagend, Paus. VIII 42_3. Vgl. über Pan als Jäger Wieseler, GGA 1891 608. Dem Jagdgott wird öfters der Hase als Attribut gegeben; auf Pan bezieht sich der Hase auf den Mzz. von Rhegion (Head *h n* 93) und Messana, Seltmann, *Num. chr.* III xvii 1897 180. In Hasenfell wickelt Hermes den jungen Pan, Hom. *h* 19_{42}.

[5]) S. o. *[759_1]*. Als Windgott fasst Pan z. B. Decharme, *Myth. de la Gr. ant.* 456. Viele neuere Forscher z. B. Creuzer, Symb. III 277 ff.; Schröter S. 12; Lauer, System d. gr. Myth. 236; Welcker, Götterl. I 454 ff.; Parmet 1 ff.; Welzel S. 34; Wieseler, GGA 1891 607; 611; Immerwahr, Kulte u. M. Ark. 204 ff. wollen Pan als Feuer-, Licht- oder

Bocksdämon zu einem Wettergeist allgemeinerer Bedeutung geworden. Insbesondere scheint er auch als Urheber der Gewitterstürme gegolten zu haben, weil שְׂעִירִים zugleich Regenschauer bedeutet (o. S. 822; 838). Auch die Satyre, Silene[1]), Pane sind wahrscheinlich solche Wetterdämonen gewesen, und zwar steht Pan in dieser Beziehung dem Hermes (1333 ff.) nahe, der sein Vater heisst[2]) und ihm bisweilen geradezu gleichgesetzt gewesen zu sein oder wenigstens charakteristische Züge mit ihm ausgetauscht zu haben scheint[3]). Zwar dass Pan wie Hermes mit den Wasser-

---

Sonnengott erweisen, und diesem scheinen ihn schon Orphiker gleichgesetzt zu haben. Zwar beruht *Πὰν αἴολε* bei Orph. *fr.* 235 (für *πανταιόλε [841$_3$]*) auf einer, wenn auch möglichen, so doch keineswegs sicheren Vermutung G. Hermanns zu Macr. *S* I 23$_{22}$, und Macr. *S* I 22$_1$, wo (nach Kleanthes?) die Gleichsetzung ausgesprochen wird, braucht nicht auf Orphiker zurückzugehen. Wenn aber im orphischen *h* 8$_{12}$ Helios *φωσφόρος* ... *κάρπιμε Παιάν* und ebd. 11$_{11}$ Pan als *φαεσφόρε κάρπιμε Παιάν* angeredet werden, wenn der letztere *σύνθρονος Ὥραις* (ebd. 11$_4$) heisst, so hat hier offenbar eine Ausgleichung zwischen beiden Göttern stattgefunden, und wenn ihn Spätere als Lichtgott im weiteren Sinn fassen, z. B. sein rotes Antlitz *ad aetheris imitationem* (Serv. V*E* 2$_{31}$ [myth. Vat. I 127; III 8$_2$]; 10$_{27}$), seine Hörner auf Sonnen- und Mondstrahlen (ebd.; Serv. V*G* 1$_{17}$ *cod.* G), seine Nebris auf den Sternenhimmel (ebd.; Korn. 27 S. 150 Os.) beziehen, wenn ein Künstler ihn vielleicht mit zwei gekreuzten Fackeln dem Sonnenwagen vorausschreitend dargestellt hat (rf.Vb. Welcker, AD III 67 ff. T. x$_1$; die Deutung ist zw.), wenn Orph. *h* 8$_{11}$ Helios *συρικτά* anredet, so sind sie wahrscheinlich einerseits durch die spätere Vorstellung von Pan dem Allgott, andrerseits aber durch den Glauben bestimmt worden, dass Pan das Himmelslicht spende. Auch diese Angaben können in letzter Linie auf den Sonnengott Pan bezogen werden, und es ist nicht unmöglich, dass sich hier durch Vermittelung der Orphiker eine alte Vorstellung erhalten hat, die jedenfalls aus den vorhandenen Ideen sich leicht entwickeln konnte. Jedoch sind die Spuren, aus denen das Vorhandensein einer solchen Vorstellung gefolgert zu werden pflegt, die Mythen von der Entdeckung des Schlupfwinkels der zürnenden Demeter am Elaïon (Paus. VIII 42$_3$; man vergleicht Hom. *h* 5$_{83}$ ff.) und von Pans Verhältnis zu Selene *[o. 944]*, der Ritus des Fackelfestes (Hdt. 6$_{105}$; Phot. *λαμπάς*), die Herden Pans (*[1393$_9$]*; Helios werden wohl Rinder- und Schaf-, aber nicht Ziegenherden gehalten), das ewige Feuer in Olympia (Paus. V 15$_9$) und in Lykosura (Paus. VIII 37$_{11}$), endlich der N. Lykaios *[1385 zu 1384$_7$; 1391 zu 1390$_9$]* teils sicher falsch gedeutet, teils nicht sicher zu deuten. Auch braucht der dem Pan heilige Teil des Erymanthosgebirges seinen N. Lampeia (Paus. VIII 24$_4$) nicht von dem 'leuchtenden' Gotte des Lichtes zu haben. Die in anderem Sinn, mit Beziehung auf die *φαντασίαι*, sich schon im Altertum (Phot. *Πανός*, *EM Πάν* 650$_{24}$) findende Ableitung des N.'s *Πάν* von *φαίνειν* ist nicht wahrscheinlich.

[1]) In ihren Kreis gehört Marsyas, dessen Schindung *[278]* wahrscheinlich einen alten Windzauber *[798$_5$; 800$_2$; 1199 f.]* erklären soll. — Talfourd-Ely (Vortr. im engl. arch. Instit. 5. Febr. 1896; vgl. *Am. Journ. arch.* XI 1896 207), S. Wide, Lak. Kulte 254 f. u. aa. halten Silenos für einen kleinasiatischen Wassergott, und Furtwängler, Sat. aus Perg. 22; 24 unterscheidet die Satyrn, die Dämonen der trockenen Berge, von den Silenen, den Geistern des feuchten Waldes und quellenden Wassers, die daher das für feuchte Götterwesen charakteristische Pferd als Attribut erhalten haben sollen. Letzteres ist m. E. nicht sicher: eine Doppelfunktion würde bei dem schwankenden Charakter dieser Dämonengestalten zwar um so weniger befremden, als auch Dionysos selbst Regen- und Feuchtigkeitsspender gewesen ist; aber zwingende Beweise für den Wasser- und Quellsilenos scheinen mir bisher nicht erbracht. Wie nach Marsyas hiess ein Fluss nach Silenos, in den sich der Begleiter des Dionysos verwandelt haben sollte (Nonn. 19$_{290}$); aber wie viele Götter der verschiedensten Art haben Flüssen den N. gegeben! Im lakonischen Pyrrhichos, wo Silenos den Marktbrunnen geschenkt haben soll (Paus. III 24$_8$), scheint er nachträglich an die Stelle des Stadteponymen getreten zu sein *[1385$_2$]*; endlich ist nicht vollständig klar, wie *silanus* zu der Bedeutung Quelle, Brunnen (Lucr. 6$_{1265}$; Hyg. *f.* 169; Cels. 3$_{18}$) gekommen ist.

[2]) Plin. *n h* 7$_{204}$; vgl. o. *[1390$_7$]* und über Hermopan *[1093$_4$]*, über Pan Hermaios (?) Kaibel *ep.* 827$_{a3}$. Nach Hom. *h* 19$_{34}$ hat Hermes in Arkadien Pan mit der *νύμφη Δρύοπος* (?) gezeugt. — Auch in dieser Beziehung steht Pan den Satyrn nahe. Nach Nonn. 14$_{105}$ ff. zeugt Hermes mit Iphthime, Doros' T., die Satyrn Poimenios, Thiasos, Hypsikeros, Orestes, Phlegraios, Napaios, Gemon, Lykon, Petraios, Phēreus, Lamis, Lenobios, Skirtos, Oistros, Pherespondos, Lakos, Pronoos.

[3]) Von Hermes gehen auf Pan die Flügelschuhe über, Wieseler, GGN 1875 449.

frauen, den Nymphen buhlt[1]), liegt bei einem Dämon, dem man das himmlische Nass zuschreibt, nahe; und die Verehrung in Grotten, die ebenfalls beiden Göttern gemeinsam ist[2]), ist auch für viele andere Wetterdämonen bezeugt. Aber nur Hermes, Kadmos, Zeus und Pan[3]) werden in korykischen Grotten verehrt, und wie Hermes so ist auch Pan in den an einen Wetterzauber anknüpfenden Mythos von der Wiedergewinnung der dem Zeus von Typhon entwendeten Sehnen verwoben[4]). Aus einem Wetterzauber stammt ferner die Syrinx des Hermes (1333); sehr wahrscheinlich ist auch Pan, wie bereits mehrere alte Mythendeuter annahmen[5]), als Herr über Wind und Wetter Bläser der Syrinx geworden[6]). In derselben Eigenschaft ist Pan, auch hierin seinem Vater Hermes nahestehend[7]), Gott der Fruchtbarkeit[8]) der Felder und Triften; und weil er, indem er die letzteren gedeihen lässt, auch für das Wohl des Viehes sorgt, ist er — wieder gleich Hermes — auch Gott der Herden geworden[9]). Als Windgott hüpft Pan über das Meer[10]); er schützt die

[1]) S. o. *[828$_{2}$ f.]* u. unten *[1396$_{2}$]*.

[2]) Ueber die Nymphenhöhle s. o. *[827$_{3}$]*. Pan *ἀντροδίαιτος*, Orph. *h* 11$_{5}$, *ἀντροχαρής* ebd. $_{12}$, *φιλοσπήλυγξ*, *AP* XI 194$_{1}$; ihn halten Höhlen *lucis ad horas*, Val. Fl. 3$_{49}$ ff. Eine hohe Tanne oder eine tiefe Höhle ist ihm geweiht, Max. Tyr. 8$_{1}$. Vgl. Theokr. *ep.* 5$_{5}$; Calp. Sic. *ecl.* 1$_{8}$ (*antra patris Fauni*); Ach. Tat. 8$_{6}$; Luk. *deor. dial.* 4$_{1}$. Anderes bei Roscher, ML III 1404. — Panshöhle in der Akropolis, Arstph. *Lys.* 720; Luk. *bis accus.* 9; Milchhöfer bei Curtius, Stadtgesch. v. Ath. XXXVII b u. o. *[31$_{17}$]*; Panshöhle bei Marathon, Paus. I 32$_{7}$. *Maenalia antra*, Calp. Sic. 10$_{14}$. Ueber Höhlen im Wetterzauber s. o. *[830$_{6}$]*.

[3]) Am Parnassos (s. o. *[327$_{22}$; 828$_{3}$]*. Die Vorstellung lebt dort noch fort, s. Roscher, Abh. SGW XX 1900 76 des S.-A.). Vgl. Opp. *h* 3$_{15}$ *Πανὶ δὲ Κωρυκίῳ . . . τὸν φασὶ Διὸς ῥυτῆρα γενέσθαι | Ζηνὸς μὲν ῥυτῆρα, Τυφαόνιον δ' ὀλετῆρα*.

[4]) Nach Apd. 1$_{42}$ stiehlt Aigipan in der korykischen Höhle mit Hermes dem Typhon Zeus' Sehnen. Vgl. o. *[A. 3]*. Doch wird die Hilfe, die Pan den Göttern brachte, verschieden angegeben: nach Sch. Soph. *Ai.* 708 fing er den Unhold in seinen Netzen, nach Hyg. *f.* 196 riet er den Göttern, Tiergestalt anzunehmen (vgl. Koehler, Nonn. *Dion.* 8; o. *[328$_{2}$]*. Diese von Diod. 1$_{88}$; Plut. *Is.* 72 verspottete Geschichte knüpft wirklich, wie es Luk. *sacrif.* 14 behauptet, an altägyptische Priesterlehren an, Wilcken, Arch. f. Papf. II 1903 258).

[5]) Korn. 27 S. 150; Sch. V*G* 1$_{17}$ G; vgl. Sch. Theokr. 1$_{3}$. S. auch Orph. *h* 34$_{24}$ (an Apollon) *Πᾶνα, θεὸν δικέρωτ', ἀνέμων συρίγμαθ' ἱέντα*.

[6]) Z. B. Paus. VIII 31$_{3}$; Glauk. *AP* IX 341$_{2}$; *νομίης σύριγγος ἀνάσσων* nennt ihn Nonn. 27$_{294}$. Am Mainalos wollte man Pan flöten hören, Paus. VIII 36$_{8}$, ebenso zu Melpeia am Gebirge Nomia (Paus. VIII 38$_{11}$); vgl. o. *[965 zu 964$_{12}$]*. Nach Plin. *n h* 7$_{204}$ u. aa. hat Pan *fistulam et monaulon* erfunden, nach Ov. *M* 11$_{153}$ ff. hat er auf der Flöte gegen Apollon gestritten. Hirten weihen ihm ihre Syrinx oder die Querpfeife (z. B. Long. *past.* 4$_{26}$). Oft hat die bildende Kunst Pan mit der Syrinx dargestellt. — An die Vorstellung des Gottes mit der Flöte knüpft das Märchen von seiner Liebe zu Syrinx an, die am Ladon in das Rohr verwandelt wurde, aus dem man das gln. Instrument verfertigte, Ov. *M* 1$_{690-712}$; vgl. Long. *past.* 2$_{39}$; Serv. V*E* 2$_{31}$; Myth. Vat. I 127. — Das oft hervorgehobene Hupfen und Tanzen des Gottes (z. B. Pind. *fr.* 99; Soph. *Ai.* 698; *PLG* III[4] 644 *fr.* 5$_{2}$; Orph. *h* 11$_{4}$) bezog sich vielleicht einst auch auf den Windgott *[A. 10]*.

[7]) S. o. *[1335$_{5}$]*.

[8]) *Κάρπιμε* redet ihn Orph. *h* 11$_{11}$ an.

[9]) Nach P. *Νόμιος* (Hom. *h* 19$_{5}$; Orph. *h* 11$_{1}$; Nonn. *D* 15$_{416}$ u. s. w.; auch ohne den Namen des Gottes, *AP* VI 96$_{6}$; IX 217$_{4}$; Inschr. aus Astypalaia, *IGI* III 199$_{1}$) heissen die *Νόμια ὄρη* bei Lykosura (Paus. VIII 38$_{11}$). Er wird angerufen, Milch zu geben, *AP* VI 154$_{11}$. Besonders Schaf- (*ovium custos*, V*G* 1$_{17}$) und Ziegen- (*αἰγίβοτος*, Nonn. *D* 14$_{201}$; 16$_{320}$; 17$_{162}$; *αἰγελάτης*, *APl* IV 229$_{4}$; nach Nonn. 27$_{298}$ hat Pan Amaltheia geweidet) hirt wird der Gott genannt. *Αἰπόλιον* des P. hiessen *πέτραι τὰ πολλὰ αἰξὶν εἰκασμέναι* bei Marathon, Paus. I 32$_{7}$. Von Herden Pans erzählte man auch bei Tegea am Parthenion, Luk. *θ δ* 22$_{3}$, und sonst, Long. *p.* 4$_{4}$. Böcke werden dem Pan geopfert (z. B. Luk. *bis acc.* 11) und geweiht (z. B. *AP* VI 32$_{4}$); die bildende Kunst stellt ihn mit einer Ziege dar (Stephani, *Compte rendu* 1869 64 ff.), in römischer Zeit in mehrfachen Variationen, z. B. einen Ziegenbock stossend (Wb., Müller-Wieseler XLIV $_{553}$; vgl. Stephani a. a. O. 20), auf einem von Böcken gezogenen Wagen fahrend (Furtwängler, Gemmen LII $_{1}$) u. s. w.

[10]) Aisch. *Pers.* 449 *Πὰν ἐμβατεύει πον-*

Fischer[1]) und andere Schiffer(?)[2]) wie Hermes; und wie dieser wird er als Hort der Schiffer ein Dämon, der die Irrenden geleitet[3]), und zwar auch auf den Landwegen, was bei ihm, der in der einsamen Natur hausen sollte, nahe lag. Denn die Geister, die in der Einsamkeit das Wetter brauen, sind Geister der Einsamkeit überhaupt geworden; im Orient liess man sie in der Wüste hausen, in Griechenland, wo die Kultur sich in den schmalen Ebenen zusammendrängt, auf den nackten Klippen, den Almen und den Wäldern der Berge[4]). Wir kommen hier auf einen Punkt, wo der für die ältesten griechischen Religionsschichten bezeichnende kakodämonistische Charakter, der sich bei den Silenen und Satyrn bis auf wenige Spuren[5]) und auch an den bisher besprochenen Seiten des Pan verwischt hat, deutlich hervortritt. Die Gefahren, die dem Hirten, dem Jäger oder dem Wanderer im einsamen Gebirge drohen, werden nach dem Glauben einzelner griechischer Stämme von Pan verursacht. Er sendet Truggestalten[6]), die den Menschen

---

τίας ἀκτῆς ἔπι. *Ἁλίπλαγκτε* wird er bei Soph. *Ai.* 695 (vgl. Sch. u. Suid. *ἁλίπλ.*) angeredet, *ἀβάτοισιν ἐν ὕδασιν κοῦφος ὁδίτης* nennt ihn Nonn. 43$_{313}$ ff.

1) Pind. *fr.* 98 (Sch. Theokr. 5$_{14}$). Als Fischer mit dem Dreizack stellt eine Gemme (Müller-Wieseler II 43$_{538}$) den Gott dar. Die Fischbeute und die Fischgeräte werden dem Pan geweiht. Der Gott berührt sich in dieser Beziehung mit Priapos *[856$_1$]*, dem er bisweilen gleichgesetzt wird (*AP* VI 33; vgl. o. *[856$_3$]* und u. *[1396$_2$]*).

2) Dass zum Ruderschlag Pans *σῦριγξ* tönen soll (Eur. *IT* 1102), gehört aber wohl nicht hierher. — Als Meergott ist P. auch Herr der Küsten; er heisst Pan *Ἄκτιος* (Theokr. 5$_{14}$; vgl. jedoch Schol.; Wieseler, GGN 1875 443), *αἰγιαλίτης* (*AP* VI 33$_1$; vgl. ebd. X 10$_1$ *αἰγιαλίτην | Πᾶνα τὸν εὔορμον τῇδ' ἔφορον λιμένων*).

3) P. *Ἐνόδιος*, Him. *ekl.* 12$_8$; vgl. (P.) *Εὔοδος* in Apollinopolis Magna, *CIG* 4705 b; 4838 (Kaibel *ep.* 826); vgl. S. 1217 4838 a$_2$; a$_3$; a$_4$. Der Heros *Εὔοδος*, ebd. 4838 b (S. 399; Kaibel *ep.* 825) scheint Pan zu sein.

4) Pan heisst deshalb *ἀγρονόμος* (*AP* VI 154$_1$), *θεὸς ἀγρονόμων* (Nonn. 27$_{294}$); *ἀγροτέρων θεός* (*Anth. Plan.* IV 235$_1$); *ἀγρότης* (*AP* VI 13$_2$; 188$_3$); *ἄγραυλος* (*AP* VI 179$_1$), was die Umnennung der Aglauros verursacht hat *[1197 zu 1196$_8$]*), *φιλάγραυλος* (ebd. 73$_3$), *nemorum potens* (Val. Fl. 3$_{48}$), *ὑλοβάτας* (*AP* VI 32$_2$; *Anth. Plan.* IV 233$_1$), *ὑλειώτης* (*AP* VI 106$_1$), *ὑλησκόπος* (ebd. 107$_1$); wegen seines Aufenthaltes im Wald entsprach ihm der lateinische Silvanus (*Faunus silvicola*, Parmet S. 50 ff.; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm. 175), der zwar im Gegensatz zu Pan *[1386$_2$]* in den Kunstdarstellungen gewöhnlich nichts Tierisches hat (Reifferscheid, *Ann. d. i.* XXXVIII 1866 214), auch nur ganz vereinzelt (Rlf. in Florenz, Wissowa, Röm. Mitt. I 1886 161—166 T. viii) mit Gestalten des Dionysoskreises gepaart wird, im Kult aber (z. B. in Dalmatien, Schneider, Arch.-epigr. Mitt. a. Oesterr. IX 1885 35) und auch in der Litteratur Pan gleichgesetzt wird. — Pan auf Bergen: *παρωρείτης* (*Anth. Plan.* IV 235$_5$), *φιλωρείτας* (*AP* VI 96$_5$), *βουνίτης* (ebd. 106$_5$), *λοφιήτης* (ebd. 79$_1$), *ὀρειάρχας* (ebd. VI 34$_4$), *ὀρειβάτης* (*Anth. Plan.* IV 226$_1$), *ὀρειώτας* (*AP* IX 824$_2$), *ὀρεσίδρομος* (Nonn. 36$_{449}$), *οὔρειος* (Eur. *IT* 1101), *οὐρεσίφοιτος* (Nonn. 43$_{110}$), *οὐρεσίοικος* (*AP* VI 181$_1$), *φιλοσκόπελος* (*AP* VI 32$_3$). Vgl. Hom. *h* 19$_6$ f. — *Πανίαι βῆσσαι*, Aisch. *fr.* 98. — Die Bäume des griechischen Bergwaldes sind dem Gotte heilig und dienen in der bildenden Kunst als seine Attribute, besonders 1) die Fichte, aus deren Zweigen ihm Kränze gewunden werden (Korn. 27 S. 151; Krinag. *AP* VI 253$_3$; Ov. *M* 1$_{699}$; Osann, *Corn.* S. 330; nach Wieseler, GGN 1875 446 auf Vbb. wohl noch nicht vorkommend). Daran knüpft die Geschichte von Pitys, der Geliebten des Pan (Luk. *θεῶν διαλ.* 22$_4$; Long. 2$_{39}$; Geopon. 11$_{10}$); an einer Fichte wird das erbeutete Löwenfell für Pan aufgehängt, *AP* VI 57$_3$; 2) Tanne *[1393$_3$]*; 3) Eiche (? *δρῦς, φηγός*), ihm heilig z. B. am Wege von Tegea nach Thyrea, Paus. VIII 54$_4$; aus einer Eiche schnitzt man Panbilder, *AP* VI 99$_1$ f.; 4) Platane dient öfters zum Aufhängen von Weihgaben an den Gott, z. B. *AP* VI 35$_2$; 96$_5$; 106$_1$ ff. Eine Platane, 5) eine Ulme und 6) eine Weide werden an einer Quelle dem Pan geweiht, *AP* VI 170.

5) Der apotropäische Gebrauch von Silensdarstellungen (Skph. des VI. Jh.'s? Bulle, Sil. in der arch. Kunst d. Gr. S. 4 f.; Fredrich, GGN 1895 75) und der Satyrmasken (Jahn, Ber. SGW VI 1854 49) erklärt sich wahrscheinlich aus der o. *[902]* besprochenen Vorstellung.

6) Hsch. *Πανὸς κότος· ὁ [π]οι[ῶ]ν* (so Wieseler, GGA 1891 609; etwas anders Roscher, Sel. u. Verw. 159$_{556}$) *νυκτερινὰς φαντασίας*. Phot. *Πανὸς [κό]τος· μανιώδης*

necken oder in Angst versetzen; die Vorstellung von dem panischen Schrecken [1]) — wie man später sprüchwörtlich die Furcht bezeichnete, die eine Masse von Menschen, zumal in der Schlacht [2]), oft unvermutet und unerklärlich befällt — ist wahrscheinlich aus dem unheimlichen Gefühl hervorgegangen, das den Wanderer in der Öde einer wilden Berglandschaft befällt. Auch dem schlafenden Menschen erregt Pan angstvolle Träume [3]); damit haben sich dann weitere Vorstellungen verquickt. Der Gott, der quälende Traumgestalten sendet, ist zugleich ein Gott der Inkubation, ein Heilgott [4]) und ein Künder der Zukunft [5]). Wie die meisten Dämonen, die

---

ἐπεὶ τῶν φαντασιῶν αἴτιος ὁ Πάν. Vgl. Hsch. *Πανίῳ δαίμονι*; *Πανὸς ὀργάς*, Eur. *Med.* 1161; *Π. βαρύμηνις*, Orph. *h* 11_{12}; Roscher, Abh. SGW XX 1900 S. 69 des S.-A. — Bei Orph. *h* 11_7 heisst P. *φαντασιῶν ἐπαρωγέ φόβων τ' ἔκπαγλε βροτείων*; diejenigen, die im Begriff sind, *ἐκ ποίας καὶ μανίας καταχρημνίζειν* [*ἑαυτούς*], pflegen P. anzurufen: *πάντα δέ εἰσι ταῦτα Πανὸς δείματα*, Schol. Theokr. 5_{14}. Vgl. *EM* 650_{24} *Πὰν φάντις ὢν διὰ τὸ ἐπιφαίνεσθαι* (eine ähnliche Etymologie auch bei Phot. *Πανὸς κότος*; vgl. o. *[1392 zu 1391₆ a. E.]*) *ἀκαίρως τοῖς ἐνθουσιῶσι* (vgl. *Π. φιλένθεος*, Orph. *h* 11_5; $_{21}$). — Auch der neckische Widerhall ist einst wohl als Tücke des boshaften Bergkobolds gedacht worden; daraus hat sich die Sage von Pans Gattin *[852₁; 1078₄]* oder Geliebten Echo entwickelt, s. *AP* VI 79_6 (Pan und Echo in Grotten buhlend); IX 825 (Echo vor Pan fliehend); *Anth. Plan.* IV 233_1 (*ὀρεσσαύλου πόσις Ἀχοῦς*); Orph. *h* 11_9; Kaibel *ep.* 827 (dem Pan in Caesarea Panias ein Bild der Echo geschenkt); Luk. *ep.* 29; Kallistr. *εἰκ.* 1; Nonn. *D* 6_{261}; 15_{306}; 16_{289}; $_{313}$ (Pan liebt Echo unglücklich). Die auf diesen Mythos bezogenen Kww. sind grossenteils zw., s. z. B. Furtwängler, *Ann. d. i.* XLIX 1877 188_1.

[1]) Klearch. über den pan. Schrecken, *FHG* II 324_{71}; Korn. 27 S. 151; Suid. *Πανικῷ δείματι*; Serv. *VG* 1_{17} G. Man brachte den N. mit der Besiegung der Titanen durch Zeus (Nonn. 27_{296}) und dem Blasen auf dem *κόχλος* (Hyg. *p a* 2_{28}; [Erat.] *Kat.* 27) oder auch mit dem Zug des Dionysos (Polyain. 1_2) in Zusammenhang; auch in der Argonautensage erscheint später der Zug, Val. Fl. 3_{46} ff. Wie die Erinyen *[766₃]* führt Pan die Peitsche als Werkzeug, mit der er Wahnsinn erregt; vgl. Eur. *Rhes.* 36 *Κρονίου Πανὸς τρομερᾷ μάστιγι φοβῇ*; Nonn. *D* 10_4; $_{12}$; 44_{280}; s. auch Nonn. 45_6 *Κρονίη μάστιξ*; Wieseler, GGA 1891 609. Wie Meilinoe (Orph. *h* 71_{11}) soll Pan (ebd. 11_{23}) den Wahnsinn an die äusserste Erde bannen: das gehört zu den o. *[895₃]* besprochenen Bannungen von Krankheiten. Ueber *ἐκ Πανὸς κάτοχος* s. o. *[926₁]*; *Νυμφῶν ἢ Πανὸς ἐπιπνοίας* erwähnt (Iambl.) *myst.* 3_{10} 122_5 P. Die Vorstellung vom panischen Schrecken tritt uns zuerst im V. Jh. entgegen (vgl. noch Eur. *Med.* 1161; Hippol. 140 ff.), ist aber gewiss uralt. Vgl. über sie noch Roscher, Sel. u. Verw. 157 ff.; Abh. SGW XX 1900 70 ff. des S.-A.

[2]) Er besiegt die Perser bei Marathon (*APl.* IV 232 [Simon.]; 233_4 ff.; Luk. *θεῶν διάλ.* 22_3; *bis acc.* 9 f.; *Philops.* 3; Klem. Al. *protr.* 3_{44} S. 39 Po.; Liban. 5 [I 235_{16} R.]; 28 [II 180 R.]; Nonn. 27_{299}; Sch. Soph. *Ai.* 695 [Suid. *ἁλίπλαγκτος*]; vgl. o. *[31₁₇]* und über Pheidipp. o. *[1045₂]*), vielleicht auch bei Salamis (vgl. Aisch. *Pers.* 447 ff.; Paus. I 36_2; Suid. *ἁλίπλαγκτος*), die Gallier unter Brennos bei Delphoi (Paus. X 23_7) u. bei Lysimacheia (s. o. *[1384 in der Litteraturübers.]*. Eine Mz. des Antigonos Gonatas stellt Pan nackt und unbärtig, aber an Schwanz und zwei Hörnern kenntlich dar, wie er ein Siegeszeichen errichtet, Usener, Rh. M. XXIX 1874 44 f.). — Vgl. Cic. *div.* I 45_{101}. — Pan *Στρατιώτης*, Long. *p.* 4_{39} (vgl. 2_{23}); *Τροπαιοφόρος*, *Anth. Plan.* IV 259_2; Wieseler, GGA 1891 608; *Pan belli potens*, Val. Fl. 3_{48}. — Nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Hippol. 193 verbreitete sich die Vorstellung von Pan als dem Schrecker in der Schlacht besonders durch arkadische Reisläufer; aber wahrscheinlich hat schon Thukyd. gegen sie polemisiert, W. Schmid, Rh. M. L 1895 310 f. Vgl. Wieseler, GGA 1891 608 f.

[3]) Es wurden daher Pan (z. B. Artemid. 2_{37} S. 139_{18} H.) und Silvanus (Aug. *c d* XV 23_1) dem Ephialtes gleichgesetzt; vgl. Roscher, Abh. SGW XX 1900 67 ff. des S.-A. und üb. P. als Mittagsgeist o. *[759₁]*. Ueb. den Satyros als Alpdruck s. Roscher a. a. O. 29 f.; 82 ff.

[4]) Er heisst Paian, Orph. *h* 11_{11}; Roscher, Abh. SGW XX 1901 47. Ob die *λουτρά* in Marathon (Paus. I 32_7) mit dem dortigen Panskult zusammenhängen, wie Michaelis, *Ann. d. i.* XXXV 1863 318 f. mit Berufung auf Kaibel *ep.* 802_3 *λοετροχόων κοίρανε Ναιάδων* glaubt, ist zw.

[5]) Nonn. 14_{90} nennt den einen Pan, Hermes' u. Sosos S. *[1389₁]*, *μαντιπόλου θηγόρου ἔμπλεον ὀμφῆς*; nach Apd. 1_{23}; Sch. Pind. *hyp. P.* S. 297 hat Apollon die Weissagekunst von P., dem S. des Zeus und der *Thymbris *[1390₈ f.]*, gelernt, nach Paus. VIII 37_{11} ist Erato, Arkas' Gem. (ursprünglich vielleicht von der Muse nicht verschieden *[s. aber 1396₂]*; auch zu den Musen tritt Pan in

man als Mahrten sich vorstellte, wie ferner die ihm wesensverwandten Satyroi, Tityroi, Silenoi[1]) galt auch er, wie das seiner Bocksnatur entspricht, als geil[2]). Er wird deshalb im Kult[3]) und in der Kunst[4]) auch bisweilen mit Aphrodite gepaart.

Wie während der beiden ältesten Perioden der griechischen Religionsgeschichte blieben die hier besprochenen geilen, tierischen Dämonen auch

---

Beziehung, z. B. am Helikon, Prop. IV 2 [III 3]$_{30}$, schwerlich, wie Maass, Herm. XXXI 1896 382 meint, nur der Syrinx wegen; vgl. auch Plut. *tranqu. fr.* 19 V S. 40 Dübn.), seine Prophetin. Nach Sch. Stat. *Th.* 3$_{480}$ *Pan apud Pisas rusticos numine suo replere solet, datque oracula qui impletur deo. Μαντεῖον Πανός* auf dem Lykaion, Sch. Theokr. 1$_{121}$. Ein Heilorakel gibt Pan (*οὐκ ὄναρ*) nach der Weihinschrift Kaibel *ep.* 802. Traumgott ist Pan in Troizen, Paus. II 32$_{6}$, in Sikyon stand er mit Artemis vor dem Asklepieion (ebd. 10$_{2}$ *[1390$_{1}$]*). Auf enthusiastische Erregung durch Pan scheint Plat. *Phaidr.* 46 263d zu weisen. Vgl. o. *[926$_{1}$]*. — Auch Faunus gilt als weissagend, Wissowa, Rel. u. Kult. d. R. 173$_{6}$.

[1]) Bulle, Ath. Mitt. XXII 1897 403. Vgl. o. *[1387 f.]*.

[2]) Ueber die Gleichsetzung von Pan und Priapos, die auch in der bildenden Kunst mehrfach ausgesprochen ist (vgl. z. B. die beiden Hermen des lateran. Mus., Schöne, Antike Bildw. des lat. Mus. 105$_{181; 188}$) s. Osann zu Korn. S. 330 f.; Wieseler, GGN 1875 440 u. o. *[856$_{3}$]*. — *Κήλων* nennt den Pan Kratin. *fr.* 321 Ko. (*EM* 183$_{46}$), *πολύσπορος APl.* IV 233$_{3}$, *λάγνος καὶ ὀχευτής* Korn. 27 S. 148; *εὐεπίφοροι πρὸς τὰς συνουσίας* sind Pane und Satyroi nach Sch. Theokr. 4$_{62}$. *Πανεύειν γυναῖκας* hat eine obscöne Bedeutung; vgl. Hsch. *πᾶνες· τοὺς ἐσπουδακότας σφοδρῶς περὶ τὰς συνουσίας ἔλεγον* (vgl. Roscher, Abh. SGW XX 1900 82$_{248}$). Wahrscheinlich auch mit Rücksicht auf seine Liebesbrunst, nicht *ad aetheris imitationem* (Serv. V*E* 2$_{31}$ [Myth. Vat. I 127; III 8$_{2}$] *[o. 1392 zu 1391$_{5}$]*) stellte man ihn mit rotem Gesicht dar. In dem Fisch, der seinen N. trägt, glaubte man den brennbaren, aphrodisisch wirkenden Stein *ἀστερίτης* zu finden (? Ptol. Heph. 7 S. 199$_{20}$ ff. Westerm.; Hsch. Mil. *FHG* IV 159$_{11}$; Suid. *Αἴσωπος* und *Πάν*). Die laszive Eigenschaft des Gottes ist gewiss alt; nicht m. R. meint Milchhöfer, Ath. Mitt. V 1880 209 erst infolge der Vermischung mit gewissen Satyrtypen sei Pan in tierischer Geilheit dargestellt worden. Bedroht von der Brunst des Gottes waren im alten Aberglauben die Erdenfrauen, was auf Silvanus *[859 zu 858$_{5}$]* übergegangen ist; später erfand man komische mythische Situationen, in denen sich diese Seite des Gottes geäussert habe, erzählte z. B., wie er die schlafende Omphale zu schänden gedachte, aber, durch den Tausch der Kleider irre geleitet, zu Herakles gelangte (Ov. *F* 2$_{303-358}$ von Faunus; über dessen Gleichsetzung mit Pan s. o. *[1394$_{4}$]*). Aelter ist die Vorstellung, dass Pan die Dryaden und Epimelides (Long. *past.* 2$_{39}$; vgl. o. *[827$_{2}$]* und üb. Erato *[828$_{3}$]*) oder überhaupt die Nymphen (Korn. 27 S. 149) verfolge, mit denen er zusammen *ἀνὰ πίση δενδρήεντα* tanzt (Hom. *h* 19$_{2}$ f.; vgl. $_{19}$), deren Genosse (*PLG* III[4] 644$_{6}$) und Führer (*AP* IX 142$_{1}$) er heisst und mit denen zugleich er angerufen (z. B. im Eid, Long. *past.* 4$_{19}$), von Dichtern genannt (*AP* XI 194$_{1}$) und von Künstlern (Paus. VIII 37$_{2}$; Conze, Götter- u. Heroengest. xxii 1; Pottier, *Bull. corr. hell.* V 1881 349—357 T. vii [Rlf. aus Eleusis]; Schneider, Arch.-epigr. Mitt. IX 1885 42—47 [dalmat. Rlfs.]; Furtwängler, Gemmen lvii 18; *ἐφ. ἀρχ.* 1903 39 ff. [Rlf.]) dargestellt wird. Andere Zeugnisse über die Verknüpfung Pans mit den Nymphen sind bereits bei der Besprechung der letzteren *[828$_{2}$ f.]* gesammelt. Von den einzelnen Nymphen wird Pan namentlich mit Echo *[1395 zu 1394$_{6}$]* gepaart. — Viel seltener als mit den Nymphen wird Pan mit den *[1392 zu 1391$_{5}$]* Horen (von denen er auch das Attribut des Aehrenkranzes übernimmt, Wieseler, GGN 1875 448) und den (Pind. *fr.* 95$_{3}$; vgl. o. *[1073 zu 1072$_{3}$]*) Charites verbunden. — Später ist Pan auch Gott der Liebessehnsucht geworden; in diesem Sinn heisst er Iynx' V. von Echo oder Peitho *[852$_{3}$]*; die alexandrinischen Dichter machen ihn deshalb auch zum Beschützer der unglücklich liebenden Hirten (Theokr. 7$_{103}$ ff.; vgl. Long. *p.* 2$_{23}$ ff.). Als Bläser der Syrinx konnte Pan Schützer der erotischen Poesie werden: auch seine Beziehungen zu den Musen *[1395$_{5}$]* wiesen nach dieser Richtung.

[3]) *CIA* II 1671 (südlich von der Akropolis: *Ἑρμοῦ, Ἀφροδίτης, Πανός, ‖ Νυμφῶν, ‖ Ἴσιδος*); Str. IX 1$_{21}$ S. 398 (in Anaphlystos? *τὸ Πανεῖον καὶ τὸ τῆς Κωλιάδος Ἀφροδίτης ἱερόν*).

[4]) Ueber Vbb. vgl. Wieseler, GGN 1875 442*; 443 ff., über einen Sp. (V. Jh.) Ridder, *Bull. corr. hell.* XXIII 1900 318 ff. Auf einem eretrischen Rlf.sp. (ebd. XV 1891 669) zieht Pan einen Bock, auf dem Aphr. sitzt. Bisweilen scheint Pan mit Aphrodites Myrtenkranz dargestellt zu werden, Wieseler a. a. O. 446*. — Auch mit Eros wird Pan bisweilen gepaart; ein beliebtes, mannichfach variiertes Thema der späteren Kunst ist z. B. der Ringkampf beider Götter vor Aphr. (pomp. Wb. mit Versinschr., Kaibel *ep.* 1103; vgl. Serv. V*E* 2$_{31}$; Müller-Wieseler, Denkm. II xliv 551; Bie, Arch. Jb. IV 1889 129—137).

in der folgenden, in der lokrisch-thessalischen Kultur wenig beachtet. Selbst in Argos, wo er doch verehrt wurde[1]), ist Pan nicht in den Kreis der grossen Götter aufgenommen, dagegen hat er durch den Einfluss der argivischen Kolonien auf Rhodos, wo er mehrere Kultstätten besass[2]), in Naukratis eine sehr eigentümliche Entwickelung durchgemacht. Er wurde nämlich hier wahrscheinlich schon im VI. Jahrhundert[3]) dem Gotte von Dedet gleichgesetzt[4]), als dessen Inkarnation ein heiliger Ziegenbock, ba neb Dedet, griechisch Mendes, galt. Dieser, gewöhnlich durch das Determinativ des Widders, der ebenfalls ba hiess, bezeichnet, scheint damals bereits mit zwei ägyptischen Widdergottheiten, dem widderköpfigen Chnem (Chnum, Knuphis, Chnubis, Kneph u. s. w.) und dem widderhörnigen Ammon ausgeglichen gewesen zu sein. Entsprechend der doppelten Bedeutung des Wortes ba 'Bock' und 'Seele' hatte wahrscheinlich schon damals die Spekulation jene drei Götter als die Weltseele, die das All durchdringende und belebende warme Luft gefasst. Diesem 'Bocke von Mendes' schien nun der griechische Bocksgott zu entsprechen; es kam hinzu, dass der Namen Pan als Allgott gedeutet werden konnte. Die Milesier bildeten einen grossen Teil der Bevölkerung von Naukratis; so gelangte diese eigentümliche pantheistische Spekulation nach Milet, wo Anaximenes durch sie angeregt wurde. Von Milet aus ist dann Pan als Allgott in die attische orphische Poesie[5]) und später in die stoische Mythendeutung[6]) übergegangen. Manche der späteren Vorstellungen von Pan knüpft vermutlich an diese Spekulation des VI. Jahrhunderts an; erweisen aber lässt es sich bis jetzt von keiner; wir wissen nicht, ob eine alte Theogonie Pan zu Kronos'[7]), eine andere zu Aithers[8]) Sohn machte, so nahe es für die Orphiker, die sich die Ursubstanz des Alls als lichten Äther dachten, lag, sich Pan als ätherisch oder als Sohn des Äthers vorzustellen.

---

[1]) Am Erasinos (Paus. II 24_{6}; vgl. Kratin. *fr.* 321 Ko. (*Πάν, Πελασγικὸν Ἄργος ἐμβατεύων*). Auch in Epidauros (*CIPI* I 1036; 1312 f.) und in Troizen (Paus. II 32_{6} P. Lyterios) hatte Pan Kultstätten. — Vielleicht von Argos aus ist Pan nach Makedonien gekommen, denn es liegt in der That nahe (v. Wilamowitz-Möllendorff, Antig. v. Kar. 340), die Angabe von dem Pansbilde, das Zeuxis für Archelaos malte (Plin. *n h* 36_{62}), mit dem Kult des Antigonos Gonatas *[1395 2]*, den Mzz. von Pella mit dem sitzenden Pan (Head *h n* 212; vgl. Ida Carleton Thallon, *Am. journ. arch.* VII 1903 317) und dem Pankult in Ainos (Gebhard S. 11 *[1400 5]*) zu der Annahme zu kombinieren, dass Pan in Makedonien und Thrakien alte Kulte besass. Durch die Seleukiden scheint einer dieser an den Jordanquellen zu Paneas (Mzz. mit Pan, Friedländer, Arch. Ztg. XXVII 1869 97 xxiii 2 f.) auf einen einheimischen Kult aufgepropft zu sein.

[2]) *Πάνειον τὸ παρὰ τῇ Θερμίᾳ Ἀρτέμιδι*, *IGI* I 24_{2}; *Πανιασταί*, *IGI* I 155 III 75. — Pan in Astypalaia, *IGI* III 199.

[3]) Dies ist das wahrscheinlich richtige Ergebnis der gründlichen Untersuchung von Roscher, 'P. als Allgott', Festschr. f. Overbeck 55—72. Allerdings ist diese Bedeutung des Pan vor Plat. *Krat.* 24 408b nicht sicher nachweisbar; aber dieser spielt wahrscheinlich auf eine ältere (orphische?) Vorstellung an.

[4]) Hdt. 2_{46}; Str. XVII 1_{19} S. 802 u. aa. Ausserdem wurde Pan dem Gotte Min (?) von Chemmis oder Panopolis (Diod. 1_{18} u. aa.) gleichgesetzt; Pane von Chemmis sollten den Menschen die Trauerkunde von Osiris' Tod gebracht haben, so erklärte man den Ausdruck 'panischer Schrecken'; Plut. *Is.* 14.

[5]) *Theogonie fr.* 36; 48 Ab.; Orph. *h* 11. Vgl. über P. bei den Orphikern Parmet S. 47 ff. *Chnum*, wonach Knuphis heisst, bedeutet 'mischen'; eine Reminiszenz daran scheint es, dass man den gehörnten (*Κεράστης*) Pan zu einem 'Mischer' (*Κεραστής*) machte; vgl. o. *[1386 2]*.

[6]) S. z. B. Apd. bei Sch. G. zu V*G* 1_{17}; Varro bei Myth. Vat. III 8_{2} (vgl. ebd. I 127; Serv. V*E* 2_{31}; Isid. *et.* 8_{81}); Korn. 27 S. 148 Os. Bei Macr. *S* I 22_{7} wird Pans Liebe zu Echo auf die Sphärenharmonie bezogen.

[7]) S. o. *[1390 2]*.

[8]) S. o. *[1390 3]*.

Die bildende Kunst hat diese Bedeutung des Pan, für die sich bei keinem der verwandten Dämonen ein Analogon findet, erst spät beachtet, indem sie z. B. Pan inmitten des Zodiakos darstellt[1]; für die Geschichte des Pantypus ist die Vorstellung des Allgottes Pan ebenso bedeutungslos gewesen wie für die Volksvorstellung und für die dichterische Ausgestaltung des Gottes. Wie den Dichtern so sind auch den Bildhauern und Malern die Pane, Silene und Satyrn Symbole für die Natur, die jenseits von Gut und Böse steht und von welcher der Kulturmensch sich zwar losgemacht zu haben wähnt, die sich aber doch in ihm immer wieder geltend macht. Sie erscheinen als neckische, aber doch im ganzen harmlose Gesellen, wie der Grieche ja die ganze Natur mit freundlichem Auge und unter Umständen auch das Natürliche und Tierische im Menschen mit humoristischem Wohlgefallen betrachtet. — In der Entwickelung der Typen für diese Wesen lassen sich zwei Perioden unterscheiden. In der ersten werden die tierischen Elemente immer mehr zurückgedrängt. Die Silene werden anfangs[2] mit Pferde- oder vielleicht Eselbeinen dargestellt; auf makedonischen Münzen wechseln sie mit Kentauren, die ebenso wie sie Nymphen raubend dargestellt werden[3], wie ja auch der Kentauros Pholos Sohn des Silenos und einer Nymphe heisst[4]. Aber schon im VI. Jahrhundert erscheinen die Silene gewöhnlich nur durch den Schwanz und die spitzen Ohren tierisch charakterisiert. Ebenso sind den Bocksgottheiten nur Ziegenbeine und Hörner geblieben, und auch diese Attribute verlieren im Laufe des V. Jahrhunderts an Bedeutung; die Abzeichen der verschiedenen Tiere werden kumuliert und mit einander vertauscht, zugleich aber immer dezenter behandelt. Damit verbindet sich ein Verjüngungsprozess, den diese Wesen, wie mehrere andere Götter damals, durchmachten; gleich Hermes und Dionysos werden sie bartlos dargestellt. Gegen Ende des V. Jahrhunderts kommen Typen eines ganz oder fast ganz menschlich gebildeten schwärmerischen Jünglings vor[5]. Im IV. Jahrhundert hat Praxiteles für die Satyrn die schönsten Typen geschaffen[6].

---

[1]) Vgl. z. B. die Gemme bei Hirt, Bilderb. XXI $_5$; Müller-Wieseler II XLIV $_{854}$.

[2]) S. o. *[1387 f.]*.

[3]) Furtwängler, Satyr aus Pergam. 23.

[4]) Apd. 2$_{83}$. Wie die Kentauren *[201$_{12}$]* liebt Sil. den Wein *[213$_6$]*.

[5]) Ueber den bartlosen Pan s. Furtwängler, Sat. aus Perg. 27 f.; über Pan mit Menschenbeinen Wieseler, GGN 1875 475 ff., über einen Kopf aus Villa Borghese Conze, Götter- und Heroengest. S. 40b. Er wird jugendlich, unbärtig und mit kleinen, fast unsichtbaren Hörnern (Rlf. aus Tanagra, Milchhöfer, Ath. Mitt. V 1880 S. 209; jugendlicher Pan über die Herde blickend, Brz.-statuette, Wernicke, Festschr. f. Benndorf 153—158; Kopf, Casali, Visconti, *Bull. commiss. arch. comm. Rom.* III 1887 57—60; vgl. auch *gaz. arch.* I 1875 *pl.* $_{25}$), zuletzt auch ganz ohne Hörner (Wieseler, GGN 1875 441 ff.; über Darstellungen der Dionysosgeburt s. Heydemann, X. Hall. Wpr. 1885 40; 41$_{161}$) dargestellt. In der attischen Kunst, die noch im V. Jh. den Gott mit steilen Hörnern und vollem Spitzbart gebildet hatte (Archandrosrlf., Milchhöfer, Ath. Mitt. V 1880 206 ff.), ist diese Entwickelung nicht gerade häufig; manche Spuren scheinen darauf zu deuten, dass sie von Argos ausgegangen sei, Furtwängler, *Ann. d. i.* IL 1877 202. Eine Brz.statuette in Paris (Furtwängler, Ath. Mitt. III 1878 S. 293 XII; Mw. 422) weist auf Polykletos (vgl. über Polykletos' Einfluss auf den Pantypus Furtwängler, Satyr aus Pergam. 29); auch ein Pan als Knabe scheint auf diesen argivischen Meister zurückgeführt werden zu müssen (Furtwängler, Mw. 479 ff. Fig. $_{83}$).

[6]) Von Praxiteles werden u. a. folgende Satyrstatuen erwähnt, deren Scheidung strittig ist; s. Hitzig-Blümner zu Paus. I 20$_1$ f.: 1) an der athenischen Dreifussstrasse, Paus. I 20$_1$ (der Eingang der Stelle ist vielleicht verstümmelt und daher die Aufstellungsart

Aber schon vorher hatte eine rückläufige Bewegung begonnen. Die tierischen Elemente werden namentlich bei Pan wieder schärfer betont und zugleich untereinander und mit den menschlichen Zügen besser verbunden, als dies in der archaischen Kunst geschehen war. Nun laufen die Typen für die Silene, Satyrn und Pane, die um 400 v. Chr. sich sehr nahe gekommen waren, wieder auseinander. Die Tragödie bot den Anlass zu der neuen Sonderung; der Chorführer musste vor den übrigen Choreuten hervortreten, so entwickelt sich neben den Satyrn die Sondergestalt des Vaters Silenos, für den dann auch die Kunst einen besonderen Typus, die Gestalt eines in üppigem Genuss fett gewordenen Greises, geschaffen hat [1]); Pan, jetzt gewöhnlich wieder mit Bocksbeinen dargestellt, erhält einen vorspringenden Oberkiefer, die Nase hängt herab, die Flügel treten zurück, wodurch das menschliche Gesicht etwas Tierisches bekommt [2]). Diese Wirkung wird gesteigert, wenn Pan neben einen schönen Jüngling gestellt wird, wie in der berühmten Gruppe des Pan, der, einen Jüngling unterrichtend, von ekler, sinnlicher Begierde ergriffen wird [3]). Auch die Beziehung zum Thiasos gab namentlich der alexandrinischen Kunst

nicht ganz sicher); vgl. Athen. XIII 59 S. 591 b. Man hat verschiedene Nachbildungen nachweisen wollen, vgl. z. B. Gherardo Ghirardini, *Bull. comm. arch. comm. di Roma* XX 1892 237—260; 305—339; Kern, Ath. Mitt. XIX 1894 54—64 (dreifüssiger Tisch aus Magnesia; s. dagegen Lechat, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 423 f.); 2) Periboetos, angeblich mit Bakchos und Methe, Plin. *n h* 34_{69}; die von Paus. I 20_2 erwähnte Gruppe (?) des Eros und Dionysos, dem ein Satyros παῖς einen Becher reichte (Bienkowski, *Rev. arch.* III xxvi 1895 [1] 281—285 will einen Dresdener Satyr mit einem Neapler Dionysos und Eros zu einer Gruppe zusammensetzen; s. aber Reinach, *Rev. arch.* III xxvii 1895 [2] 217), ist mit jener Gruppe gewiss nicht identisch gewesen, und es ist zw., ob Praxiteles überhaupt jenen Satyros παῖς geschaffen hat; Dionysos und Eros waren sicher von Thymilos. — Von den erhaltenen S.typen lassen sich zwei wahrscheinlich auf Praxiteles und seinen Kreis zurückführen: 1) ein flötenspielender (Sanford, *Amer. Journ. arch.* IX 1894 533—537 T. xviii); 2) der eingiessende (eine verwandte Gestalt ist die von Furtwängler, Sammlung Somzée xiv S. 18 besprochene).

[1]) Furtwängler, *Ann. d. i.* IL 1877 228; Sat. a. Perg. 25; Samml. Saburoff zu II cxxix. Aus dieser Entstehung erklärt sich wohl, dass der Papposilenos nicht in der Mehrzahl erscheint.

[2]) Vgl. z. B. den charakteristischen Tct.-kopf, den Furtwängler, Ath. Mitt. III 1878 155—160 (T. viii) besprochen hat.

[3]) Vollständiger als in den o. *[964_{10}]* zitierten Abhandlungen sind diese Darstellungen seitdem von Wernicke bei Roscher, ML III 1454 gesammelt. Dass diese Gruppe Pan und Olympos darstelle, hat in neuerer Zeit zuerst Gerhard (z. B. Arch. Ztg. VI 1848 318 f.) aus Plin. *n h* 36_{29} gefolgert; und diese Beziehung ist fast allgemein angenommen worden, bis Stephani, *Compte rendu* 1862 98 darauf aufmerksam machte, dass Olympos sonst mit Marsyas (vgl. z. B. Polygnot in der Nekyia, Paus. X 30_9), Pan dagegen mit Daphnis (vgl. Theokr. *ep.* 3; Meleagr. *AP* VII 535; XII 128; Glaukos ebd. IX 341; Zonas ebd. IX 556; anderes o. *[964_{10}]*) zusammengestellt zu werden pflege. Stephani folgerte daraus, dass Plin. *n h* 36_{29} sich geirrt hat und dass die Gruppe vielmehr Pan und Daphnis darstelle. Auch diese Ansicht hat lange für richtig gegolten, sie ist aber neuerdings durch Reitzenstein *[o. 964_{10}]*, dem sich seitdem mehrere Forscher, auch Wernicke, angeschlossen haben, dahin modifiziert worden, dass das Urbild unserer Gruppe nicht die Gruppe in der Saepta Iulia war, die nach Plin. *n h* 36_{29} Olympos mit Pan, in Wahrheit aber nach Reitzenstein Olympos mit Marsyas darstellte, sondern vielmehr Heliodors berühmtes *symplegma* in der Porticus der Octavia, das nach Plin. *n h* 36_{35} *Pana et Olympum* (in Wahrheit aber nach R. vielmehr Daphnis) *luctantis* zeigte. Unmöglich ist das nicht, aber der Ausdruck *luctari* passt auf unsere Gruppe schlecht, und der ganze Ausgangspunkt dieser und der älteren Vermutung Stephani's, die Beobachtung, dass Olympos und Pan in der Litteratur sonst nicht erotisch verbunden erscheinen, ist ziemlich unsicher, da hier die Ueberlieferung vielleicht lückenhaft ist. Kann sich auch natürlich Plinius zweimal (*n h* 36_{29} und $_{35}$) geirrt haben, so bedürfte eine solche Annahme doch gewichtigerer Gründe, um einleuchtend zu erscheinen.

mannichfache Gelegenheit, Pan mit schönen männlichen oder weiblichen Körpern zusammenzustellen; sie zeigt ihn uns z. B., wie er einem Satyr einen in den Fuss getretenen Dorn auszieht oder sich einen Dorn ausziehen lässt[1]) oder wie er die Reize der schlafenden Ariadne dem Dionysos enthüllt[2]) oder wie er den leicht trunkenen Weingott stützt oder wie er von diesem am Boden liegend sich Wein eingiessen lässt oder wie er sich mit einer Mainade zu schaffen macht. Alle diese und viele ähnliche Darstellungen wirken nicht bloss durch den formalen Kontrast zwischen Schönheit und Hässlichkeit, vielmehr bringt dieser äussere Gegensatz zugleich einen inneren in der Weise dieser mit derben Zügen zeichnenden späteren Kunst zum Ausdruck: wir sehen, wie eng mit den erhebenden Gefühlen, in die heitere Geselligkeit beim Wein oder der Anblick schöner Leiblichkeit den Menschen versetzt, tierische, ekelhaft sinnliche Empfindungen verbunden sind. Freilich muss man bei dem Verständnis dieser Kunstwerke berücksichtigen, dass wir, indem wir die Gedanken der Künstler in unserer Sprache wiedergeben, schon einen fremden Zug, eine Lehrhaftigkeit einmischen, die jenen durchaus fremd war. — Erhielt somit der tierische Pantypus in der hellenistischen Kunst eine Bedeutung, die, soweit sie hinter den Idealgestalten der höchsten Kunst zurücksteht, doch immer noch eine Spur jener symbolischen Kraft zeigt, deren keine wahre Kunst entraten kann, so wurde auch der Typus der menschlichen Satyroi in der alexandrinischen Zeit Träger eigentümlicher neuer Empfindungen; er ward ins derb Bäurische umgebildet[3]) oder, wie man vielleicht eher sagen muss, unter dem Bilde von Satyrn stellte die Kunst ein primitives Hirten- und Bauernleben dar, in dem der sentimentale Kulturmensch die ihm selbst abhanden gekommene Einheit zwischen Natur und Mensch vorhanden träumte. Denn wenngleich der dionysische Charakter, den die Kunst der Blütezeit unter dem Einfluss der Tragödie den Satyrn gegeben hatte, keineswegs verschwindet[4]), so werden sie jetzt gern als Hirten und Landleute dargestellt. Diese Umbildung entspricht dem Geist des Hellenismus, der überhaupt die von der grossen Zeit geschaffenen Idealgestalten durch Hinzufügung einzelner realistischer Züge aus dem Landleben auf das gesunkene Niveau des Kunstverständnisses herabzudrücken bestrebt war; den Anlass dazu bot die schon in der Blütezeit vollzogene Ausgleichung der Pan- und Satyrtypen. Die charakteristischen Züge des ersteren gehen jetzt auf die Satyrn über[5]), und so wurden auch Rohrflöte, Hirtenstab, Ziegenfell ihre Attri-

[1]) Mehrere Marmorgruppen, aufgezählt von Wernicke bei Roscher, ML III 1446 ff.

[2]) Wbb. u. Skph., aufgezählt von Wernicke bei Roscher, ML III 1441.

[3]) Furtwängler, Der Satyr von Perg., XL. Berl. Wpr. 1880.

[4]) Man hat z. B. den Typus des praxitelischen Hermes umgeformt, indem man einem jugendlichen Satyr den Dionysosknaben auf den Arm gab (Furtwängler, Sat. a. Perg. 21 T. III 6), und Satyrn betrunken dargestellt. Ueb. den barberinischen Faun s. Bulle, Arch. Jb. XVI 1901 1—18; Furtwängler, Glyptoth. 199—205.

[5]) Der Typus des ausblickenden (s. o. *[1398 5]*; vgl. Sil. Ital. 13 342 *perlustrat pascua visu*; *Π. εὔσκοπος θηρητήρ*, Orph. *h* 11 9; *ὀξέα δερκόμενος*, Hom. *h* 19 14; *Πάνσκοπος* oder *Π. σκοπός*, *Anth. Plan.* IV 233 2; *Πανὸς σκοπιά*, *AP* IX 824 2, wonach wohl auch *Π. σκοπιῆτα*, *AP* VI 16 1; 34 5; 109 9 zu deuten ist) und zu dem Zweck die Hand über die Stirn erhebenden (Mzz. von Ainos, V. Jh., und von Aigiale auf Amorgos, Furtwängler, Sat. a. Perg. 18 2; Mzz. von Pappa Tiberia in Pisidien, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 387 vgl. Hsch. *ὑπίσκοπον χέρα* und Roscher, ML III 1401) Pan wurde von dem Maler Anti-

bute[1]). Die alten Typen werden auf das Landleben umgedeutet, wie der des myronischen Marsyas, den eine pergamenische Bronzestatuette wiedergibt, wie er sich gegen einen Hund oder gegen ein anderes Tier verteidigt[2]). Andererseits versuchte man freilich Kontraste zu erzielen, indem man diese weichlichen Wesen mit kräftigeren paarte, wozu schon die Tragödie den Anlass geboten hatte; so finden wir, wie es scheint, die Satyrn im Kampfe sogar mit Giganten dargestellt[3]).

13. Hestia.

Hom. *h* 4_{22} ff.; 24; 29; Orph. *h* 84; Korn. *c.* 28; Ov. *F* $6_{249-460}$; Myth.Vat. III 2_5 f. — Hirt, Bilderb. S. 70; Müller-Wieseler, Denkm. d. alt. Kunst II[2] 256 ff. xxx $_{338}$ ff.; Preuner, Hestia Vesta, Tübingen 1864.

303. Unter den zwölf grossen Gottheiten, welche die Griechen später annahmen, ist Hestia[4]) die einzige, deren Namen allgemein im appellativen Gebrauch geblieben ist: das Machtgebiet der Göttin deckt sich ungefähr mit den Bedeutungen des Wortes *ἑστία*, das Feuer, Herd, Altar, Wohnung und Lebensunterhalt bezeichnet[5]). Wie der ursprüngliche Sinn von *ἑστία* ist aber auch die Grundbedeutung der Göttin strittig. Die Griechen selbst hielten meist die später häufigste Anwendung des Wortes 'Herd oder Altar'[6]) für die echte und suchten dies etymologisch zu erweisen, indem sie das Wort fälschlich[7]) entweder mit *ἕδος* oder mit *ἵστημι* in Verbindung

philos auf den Satyr übertragen (Plin. *n h* 35_{138}; Murray, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892/3 315—318 will diesen Typus auf einem archaischen Tct.antefix aus Lanuvium nachweisen), nach Furtwängler, Sat. aus Perg. 15 f. aber zugleich umgebildet, indem das Motiv mit dem des tanzenden Satyrs verbunden wurde.

1) Furtwängler, Sat. a. Perg. 30.

2) Furtwängler, Sat. a. Perg. 4 ff. T. I.

3) Sehr zerstörte Gruppe, herausgeg. von Petersen, *Bull. comm. arch. comm. Rom.* XVII 1889 17—25.

4) Dies ist die attische und zugleich die altgriechische Form; in den meisten Dialekten tritt oft sowohl im N. der Göttin als in den von ihr abgeleiteten PN. und ON. (über *Ἱστιαια* in Euboia s. Durrbach, *Bull. corr. hell.* X 1886 108) *ισ* an die Stelle des *εσ*. *Ηισστιαΐδας* ist auf einer Inschr. aus Tanagra (GDI I 919 III 15), *Ἱσστιαίε[ι]ος* auf einer thessalischen Inschrift (GDI I 326 II 39), *ἱττία* bei Hsch. *s v* bezeugt. Ueber die Verschleifung des *ι* in *Ἱστ[ι]αιεύς* u. s. w. s. Schulze, *Quaest. ep.* 46_1. — Der N. *Ἑστία* lautete mit *ϝ* an; vgl. *ϝιστίαν* (Inschr. aus Mantineia, GDI I 1203_{18}; Meister, GDI II 103); Hsch. *Γιστία* (d. i. *ϝιστία*); lat. Vesta, wahrscheinlich nicht als urverwandt, sondern mit Cic. *d n* II 27_{67} (myth. Vat. III 2_6), Kretschmer, Einl. 162 ff. u. aa. als Entlehnung aus dem Griechischen zu betrachten. Durch das anlautende *ϝ* werden die antiken Ableitungen von *Ἑστία* (*EM* 382_{31} ff. und *EG* 213_{32} ff. *s v*) ausgeschlossen: 1) von *sed-* *ἑδ*, sowohl a) in aktivem transitivem ('Hausgründerin') als b) in intransitivem (die 'Sitzende' wegen der sitzenden Statuen), c) in passivem Sinn (*ὅτι πανταχοῦ ἵδρυται καὶ τιμᾶται, EM*); 2) von *sta-* *ἵστημι* (Eust. *Il.* 9_{68} 735_{61}; *ξ* 159 1756_{24}; *ρ* 156 1814_5); 3) von *ἐσ-* (*ἐστώ*, *ἐστία* = *οὐσία*, Plat. *Krat.* 18 401 c wahrscheinlich nach einem Pythagoreier, vgl. Archyt. bei Stob. *ekl. phys.* I 35_2).

5) *EG* 213_{40} *Ἑστία πολλὰ σημαίνει. ὄνομα θεᾶς καὶ τὴν οἰκίαν. ἑστία τὸ πῦρ* (Hsch. *Ἑστίη*; *Ἑστία γελᾷ* = *Ἥφαιστος γελᾷ*, Arsttl. *met.* II 9 369 a_{32}; Vesta als Feuergöttin durch den Esel [Preuner, HV 322] charakterisiert *[798_3]*, bisweilen auch metonymisch [Kretschmer, Einl. 163] für 'Feuer' gebraucht, z. B. *VG* 4_{384}; vgl. Ov. *F* 6_{291}; Preuner, HV 30; 321_7), *καὶ τὸν τόπον ὅπου τὸ πῦρ, καὶ τὴν πυρὰν, καὶ τὸν βωμόν* (Hsch. *ἑστία*) *καὶ τὸν χυτρόπουν καὶ πυροστάτην καὶ τὴν εὐωχίαν* (vgl. ebd. 37; Hsch. *ἱστία· . . . δεῖπνον*; Eust. *ξ* 159 S. 1756_{25}). Aehnlich Suid. und Phot. *lex. s v*, welche die Bedeutung *δίαιτα* und *οἴκησις* (Eust. a. a. O.; Bekker, *An.* I 469_{29} *ἀφ' ἑστίας· ἀπὸ τῆς οἰκίας*; Hsch. *s v ἑστία* und *ἱστία· οἰκία*; *EG* 213_{36}) hinzufügen. — Für die meisten dieser Bedeutungen bedarf es eines Nachweises nicht; als Erfinderin des Häuserbaues bezeichnen sie Diod. 5_{68}; Sch. Pind. *O* 1_{16}; Sch. Arstph. *plut.* 395; *EM* 382_{31} f., die Hausschwelle war der Vesta geweiht nach Varro Myth. Vat. III 12_2; vgl. III 4_4.

6) Vgl. Molin, *De ara apud Graec.*, Diss., Berl. 1884 1 f.; 5 ff.

7) Vgl. o. *[A. 4]*.

brachten; die Neueren[1]) gehen entweder von der Bedeutung 'Wohnung', zu der sie durch Ableitung von der Wurzel vas 'wohnen' gelangen, oder von der Bedeutung 'Feuer' aus, das ursprünglich als das 'Glänzende', 'Brennende' bezeichnet sei. Die Voraussetzung bei allen diesen Annahmen ist, dass die Göttin nach der *ἑστία* genannt ist, nicht umgekehrt: eine Voraussetzung, die zwar nahe liegt, gegen die aber doch manches spricht. Wäre die Göttin der personifizierte Herd, so müsste der Titel *Ἑστία τῆς πόλεως*, den eine spartanische Priesterin führt[2]), befremden; die Gottheiten, deren sichtbares Abzeichen überall erblickt wird, bedürfen nicht der Darstellung durch einen Menschen. Auffallend wäre ferner die Jungfräulichkeit der Göttin; zwar wird dem Griechen sexuelle Reinheit wie überhaupt beim Opfer[3]) so auch beim Betreten der Hestia vorgeschrieben[4]), aber dies hat die mythische Vorstellung von den Feuergottheiten sonst nicht beeinflusst, vielmehr werden diese als männlich, und zwar gewöhnlich, was u. a. mit der Bedeutung des Herdes für den Hochzeits- und Zeugungszauber zusammenhängt, ithyphallisch vorgestellt[5]). Drittens ist der appellative Gebrauch von *ἑστία* zwar nicht so auf die Poesie, die dichterisch gefärbte Prosa und die Ritualsprache beschränkt, wie dies sonst bei Metonymien der Fall zu sein pflegt, aber andererseits doch weit davon entfernt, allgemein üblich zu sein[6]). Selbst für die gewöhnlichsten Bedeutungen von *ἑστία* 'Altar' und 'Herd' sind *βωμός* und *ἐσχάρα* zu allen Zeiten weitaus die gewöhnlichsten Bezeichnungen geblieben; *ἑστία* hat einen eigentümlichen religiösen, und zwar besonders an die Religion des Hauses und des Staates erinnernden Klang. Unter diesen Umständen muss die Grundbedeutung von Hestia dahingestellt bleiben; wahrscheinlich haben hier Vorstellungen mitgewirkt, die nicht vollständig erkennbar sind. Zu dieser Annahme führt eine Parallelgestalt Hestias, Kalypso. Diese Schwester des Feuergottes Prometheus wohnt im Nabel des Meeres[7]); 'Nabel' ist aber Bezeichnung der Opferstätte[8]), und diese selbst, also Hestia, die vielleicht einst auch wie Kalypso als Atlastochter galt[9]), heisst *μεσόμφαλος*[10]). Kalypso ist die 'Verhüllerin', oder die 'Verhüllte'[11]), und eben dies scheint Hestia (*ϝεσ-τία*; vgl. *ἀμφι-ϝέσ-νυμι*) zu bedeuten. Kalypsos Namen scheint aus dem Phoinikischen (כרך, Kirke[12])) übersetzt; er hängt damit zusammen, dass der Mensch die Feuergöttin nicht 'unverhüllt' schauen darf (1360). Dies wird in der indischen Legende von Urvaçī erzählt, deren Namen das untere Reibholz bezeichnete. In welchem Sinne dies verhüllt genannt wurde, ist aber ganz dunkel, und es steht auch keineswegs fest, dass auch die alten Boioter unter ihrer Hestia das untere Reibholz betrachteten. Umdeutungen können nicht ausgeblieben sein. Nannten sie

[1]) Molin a. a. O. $_2$.

[2]) *CIG* I 1253; 1435; 1439—1442; 1446$_{14}$; Boeckh S. 610.

[3]) S. o. *[858$_3$]*.

[4]) Hsd. *ἔ κ ἡ* 733.

[5]) S. o. *[726; 854]*.

[6]) Wendungen wie *τὴν ἑστίαν ἀνέθηκεν* auf der von Kern, Ath. Mitt. XIX 1894 94 herausgegebenen Inschrift sind nicht häufig.

[7]) S. o. *[393$_6$; 777$_2$]*.

[8]) S. o. *[723$_2$]*.

[9]) Histiaia in Boiotien hiess einst *Ταλαντία* (Hsch. *s v*; Sch. *B* 537 D), d. i. wahrscheinlich *Ἀταλαντία*.

[10]) *μεσ. ἑστ.*, Eur. *Ion* 476 K.

[11]) Vgl. o. *[711 zu 710$_1$]*. Wir besitzen von der Kalypsosage noch eine zweite Variante in dem naxischen Mythos von Amphitrite *[1144 zu 1143$_3$; 1145$_5$]*; doch gibt auch diese keine Entscheidung über den ursprünglichen Sinn des N.'s.

[12]) S. o. *[709 zu 708$_2$]*.

den Herd 'Umhüllerin', weil sich die Schutzflehenden verhüllt an ihm niedersetzten? Auf eine andere Spur könnte folgendes weisen. Als Nabel wurden auch die Fetische, die Baitylien oder Gotteshäuser bezeichnet, welche zeitweilig die Bedeutung der alten Feuerstätten zurückdrängten und die mit Fett getränkt und mit Wolle umhüllt wurden. Hestias Haar heisst fetttriefend[1]), weisse Binden umgeben sie[2]), sie selbst heisst *οἶκος θεῶν*[3]): das scheint darauf zu führen, dass sie einst Bezeichnung des Steinfetisches[4]) war, der die alten Feuerstätten z. T. ersetzte, aber dann später doch wieder hinter diesen zurücktrat und mit ihnen verschmolz, so dass auf Altar und Herd in gewissen Verbindungen der Namen *ἑστία* übergehen konnte. Hierbei würde dann zugleich der Begriff der Göttin von dem Substrat soweit gesondert sein, dass, wie es in Sparta geschah, die Göttin neben ihrem sichtbaren Abzeichen noch eine irdische Verkörperung ertrug. — Alle diese Vorstellungen gehören zu den ältesten, vorgriechischen Bestandteilen des griechischen Kultus (723 ff.); auch der Hestiakult enthält sicher uralte Elemente. Der Namen Hestia selbst findet sich allerdings bei Homer als Bezeichnung einer Gottheit nicht, und der euboiische Stadtnamen Histiaia, den der Schiffskatalog nennt[5]), beweist zwar, dass der Schluss aus dem Schweigen auch in diesem Falle irrig sein würde, spricht aber nicht notwendig für ein hohes Alter des Kultus, da er, wenn nicht etwa die sogenannte formale Wucherung vorliegen sollte, zu einer verhältnismässig jungen Schicht der Ortsnamen gehören muss, von der sich im Epos unter den epichorischen Bezeichnungen des griechischen Mutterlandes kein ganz sicheres Beispiel findet[6]). Auch fehlen in dem späteren Hestia- wie in dem Vestakult die charakteristischen Kennzeichen der kretischen und der ostboiotisch-euboiischen Kultur: sollte man je auf der Hestia, dem Herde, chthonische Dämonen verehrt haben[7]), so waren es die Geister guter

[1]) Hom. *h* 24_3.

[2]) Korn. 28 161. Die bildende Kunst (vgl. z. B. die Sosiasschale *Mon. d. i.* I XXIV; Müller-Wieseler, DAK I² XLV $_{210}$ S. 36; Ant. Denkm. I IX f.; Berl. Vasensamml. 2278; Vesta auf römischen Mzz., Preuner, HV 324 ff.) hat die Göttin gewöhnlich mit verschleiertem Hinterkopf dargestellt.

[3]) Orph. *h* 84_5. Philol. bei Stob. *ekl. phys.* 1_{22} S. 488 = 134_{20} M. nennt das Weltzentrum *ἑστία τοῦ παντὸς καὶ Διὸς οἶκον*; vgl. *Ζανὸς πύργος* (Nikom. Ger. bei Phot. *bibl.* 143 a_{22}; Prokl. Tim. I [zu S. 27b] 61c; III [zu 34b] 172a; IV [zu 40c] 282e), *Ζανὸς φυλακά* (ebd. III 172a), die ebenfalls bei den Pythagoreiern das Zentrum bezeichneten.

[4]) S. o. *[775_{10}]*.

[5]) *B* 537.

[6]) S. o. *[751_2]*.

[7]) Schon die römischen Gelehrten haben die Laren und Penaten für Totengeister gehalten und danach angenommen, dass einst die Toten im Hause bestattet wurden (Serv. V.*A* 5_{64}; 6_{152}); die Ansicht ist so verführerisch, dass sich auch E. Rohde, Ps. I² 253 f. ihr nicht hat entziehen können, ja er ist offenbar geneigt, wie es die Konsequenz erfordert, auch den vorhistorischen Griechen, die doch etwas dem Lar Entsprechendes nicht kennen, solche Vorstellungen zuzuschreiben, da er (gewiss mit Unrecht: es handelt sich um einen formelhaften Ausdruck, den die Sprecherin, die zauberkundige Hekatedienerin Medeia, ebenso frei umgebogen hat, wie Plutarch, s. o. *[1036 zu 1035_2]*) auf Eur. *Med.* 400 *Ἑκάτην μυχοῖς ναίουσαν ἑστίας ἐμῆς* verweist. In neuerer Zeit hat namentlich Samter, Familienfeste der Griechen u. Röm. 10 ff. u. ö. den Zusammenhang des Familien- und Herdkultus mit dem Ahnenkult betont. Mir sind nur wenige und unsichere Spuren bekannt, die darauf führen könnten. Auf einem thessalischen Basrlf. (Fougères, *Bull. corr. hell.* XII 1888 184) steht *Σύμμαχος* (nach Foug. Bezeichnung eines in der Schlacht helfenden Heros) mit einem Rosse vor der sitzenden *Ἑστία*; von der *κοινὴ ἑστία* in Mantineia sagt Paus. VIII 9_5 *Ἀ(ν)τ(ι)νόην δὲ αὐτόθι ἐλέγετο κεῖσθαι τὴν Κηφέως.* Antinoe, die später als eponyme Gründerin der Stadt gegolten zu haben scheint *[206_6]*, könnte vielleicht dem Ahnherrn des Geschlechtes entsprechen.

Ahnen, die auch nach dem Tod segnend im Kreis der Ihrigen weilten. Aus diesen Gründen folgt jedoch nicht, dass der Kultus der Hestia erst in späterer Zeit, etwa gar nach Homer, aufgekommen sei. Insbesondere erklärt sich das Fehlen kakodämonistischer Elemente im späteren Hestiakult daraus, dass der Dienst am Herd und Altar, dessen Personifikation Hestia später wenigstens gewesen ist, aus einer vorgriechischen Periode stammend[1]), schon während der ältesten Epochen der griechischen Religionsgeschichte als ein Rudiment vergangener Zeiten sich wesentlich, und zwar in erfreulicher Weise, von den damals neu aufkommenden chthonischen Kulten unterschieden haben muss. Die Zauberer, welche für die Entwickelung der Riten während der beiden ältesten Perioden der griechischen Religion massgebend gewesen sind, haben sich mit dem Dienst am Herde nicht viel beschäftigt; wie später für die Familie einzelne ihrer Mitglieder und für die ideale Familie, den Staat, dessen Beauftragte Hestias Kult besorgten[2]), so sind gewiss von jeher die Riten am Herd Laiensache gewesen; hier brachte jeder, der da wollte und konnte, die Reinigungsopfer dar, die einst auch auf diesem Gebiete sehr wichtig gewesen sind[3]), oder feierte seine Opferschmäuse. Daher musste auch sowohl die Zurückdrängung der alten Zauberriten hinter dem Opfer als auch die immer mehr zur Geltung kommende politische Bedeutung der Genossenschaften, die sich um einen gemeinsamen Altar versammelten, die Bedeutung des Kultus unserer Göttin steigern. Die *κοινὴ ἑστία* wurde das ideale Zentrum erst der Ritterbünde und dann der Städte, die aus den Ritterburgen erwuchsen; auch die Stadtvereinigungen und Landschaften haben ihre *ἑστία* gehabt[4]). Die Auswanderer bekundeten, indem sie das Feuer vom öffentlichen Herde der Mutterstadt mitnahmen[5]), dass sie sich auch in der Fremde als Bürger ihrer Stadt fühlten, und die politischen Mächte, die nacheinander oder abwechselnd in den Gemeinden aufkamen, Adel, Tyrannis und Demos haben zum sichtbaren Abzeichen ihrer Macht auch die *ἑστία* des Staates gewählt, die daher im monarchischen Staat im Königspalast[6]),

---

[1]) S. o. *[723 ff.]*.

[2]) So unterscheidet Arsttl. *πολ.* VI 8 1322 b $_{22}$ richtig die priesterlichen Opferbeamten, von denen die *ἀφ' ἑστίας* die Ehre haben *[1406 $_4$]*; erstere sind an die Stelle der technischen Zauberer getreten. Freilich mussten die vom Staate Beauftragten, wenn sie kein anderes, rein staatliches Amt hatten und längere Zeit funktionierten, schliesslich selbst als priesterliche Beamte erscheinen, wie das bei den Vestalinnen und, z. T. nach deren Vorbild, auch bei den Priesterinnen der Hestia der Fall war.

[3]) Vgl. o. *[892 f.]*. — Vielleicht hängt es mit den kathartischen Gebräuchen, durch die der Hausherr an seiner *ἑστία* den befleckten *ἱκέτης* reinigt, zusammen, dass der Hestia Schweineopfer (Eupol. I 335 $_{281}$ Ko.; vgl. Athen. IV 32 149 b; Sch. Arstph. *σφ.* 844; eine Kuh nährt dagegen Erysichthons M. für Hestia, Kallim. 6 $_{108}$; vgl. auch u. *[1405 $_3$]*) dargebracht werden.

[4]) Z. B. *Κοινὴ ἑστία* der Arkader zu Tegea, s. o. *[202 $_4$]*, über Hestias *βωμός* im Homarion Polyb. V 93 $_{10}$, über die *Ἑστία Δημίη* auf Paros O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 215 f. Ihr Bild kaufte zwangsweise Tiberius, Kassios Dion 55 $_9$.

[5]) Sch. Arstd. III S. 48 Ddf. *τὸ δὲ πρυτανεῖον τόπον εἶναι λέγουσι τῆς Παλλάδος ἱερόν, ἐν ᾧ ἐφυλάττετο τὸ πῦρ, ἐξ οὗ καὶ οἱ ἄποικοι Ἀθηναίων μετέλαβον.* Vgl. Hdt. 1 $_{146}$; Preuner, HV 140 $_2$.

[6]) Vgl. z. B., was Aisch. *hik.* 370 den Chor zum Argeierkönig sagen lässt: *σύ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δάμιον | πρύτανις ἄκριτος ὢν κρατύνεις βωμὸν ἑστίαν χθονός.* Mit dem Königshause auf der Burg bringt Wolters, Ath. Mitt. XIV 1889 321 die *Ἑστία ἐπ' ἀκροπόλει* in Verbindung. Das Szepter, das Hestia bei Pind. *N* 11 $_4$ und vielleicht bisweilen in der Kunst führt (sogen. Hestia Giustiniani? *[1407 $_4$]*) ist vielleicht m. R. auf die alte Stellung Hestias im Fürstenhaus zurück-

in der Republik meist im Prytaneion[1]) stand. Nicht überall freilich, wo es einen Staatsherd gab, ward dieser auch personifiziert; oft wurden dort Zeus Herkeios oder Hestiuchos (Hestiachos), Ktesios, Teleios[2]) und andere Götter verehrt. Aber auch Hestia hatte, wenngleich nicht oft eigene Tempel[3]), so doch zahlreiche Kulte an den öffentlichen Feuerstätten. Man opferte ihr vor und nach[4]) den Opfern an die übrigen Götter, die man

---

geführt worden, dagegen hat Hestia Basileia (Orph. *h* 84$_1$) nichts mit dieser Bedeutung der Göttin zu thun.

[1]) Hestia die Göttin der Prytaneien, Pind. *N* 11$_1$; H. im Prytaneion, z. B. in Athen (Paus. I 18$_3$; vgl. Theokr. *id.* 21$_{36}$; *CIA* II 478$_3$ [Opfer der Epheben und ihres *κοσμητής*]; Poll. 1$_7$; 9$_{40}$), Olympia (Paus. V 19$_5$), Dreros (Dittenberger, *Syll.*[2] 463$_{25}$), Syros (II. Jh. n. Chr., *CIG* II S. 1059 2347k$_{11}$ A), Lesbos (*Bull. corr. hell.* IV 1880 424 f.), Hestia Prytanis in Naukratis (Hermias, *FHG* II 80$_2$), Hestia Bulaia in Athen (Aischin. 2$_{45}$; Diod. XIV 4$_7$; Harpokr. *βουλ.* 74$_{12}$ Ddf.) und Adramyttion (*CIG* II 2349b$_{12}$). Vgl. Welcker, Arch. Ztg. XIII 1855 157.

[2]) Ueber Z. *Ἑρκεῖος, Κτήσιος, Μεσέρκιος, Πατρῷος* u. s. w. s. o. *[1115$_1$]*. Vgl. Hsch. *Ἑστιᾶχος· Ζεὺς παρ' *Ἴωσιν*; Z. *Ἑστιοῦχος*, Eust. *I* 63; 735$_{61}$; *ξ* 159 1756$_{24}$; *ϱ* 156 1814$_5$. Z. *Ἐφέστιος*, Soph. *Ai.* 492; Sch. Arstph. *πλοῦτ.* 395; Z. *Ἐπίστιος*, Hdt. 1$_{44}$; Eust. *η* 298 1579$_{40}$; *χ* 335 1930$_{25}$. In Kamiros wird ein *δαμιοργήσας Ἑστίᾳ καὶ Διὶ Τελείῳ*, *IGI* I 704 erwähnt; vgl. 701 (verstümmelte Widmungsinschrift), 707 und (Thera) III 424. Bei Zeus und Hestia wird in der *Odyssee* öfters geschworen (*ξ* 158; *ϱ* 155; *τ* 303; *υ* 230; Usener, Rh. M. LVIII 1903 21 f.). Hestia wird bei Hom. *h* 24$_5$ gebeten: *ἐπέρχεο εὐμενέουσα σὺν Διὶ μητιόεντι.* Myth. Vat. III 2$_5$ nennt sie Zeus' Nährmutter: als solche wollte sie Bötticher, Arch. Ztg. XVIII 1860 82$_1$ irrig in der sogen. Leukothea *[1082$_1$]* wiederfinden. Ueber *Ἑστία* als *Διὸς οἶκος* vgl. o. *[1403$_3$]*, über ihre Verbindung mit Zeus Pyl, Arch. Ztg. XIX 1861 142 f.

[3]) *ἱερά* z. B. im Peiraieus (*CIA* II 589 [Dittenberger, *Syll.* II[2] no. 430]$_{30}$), in Olympia (Xenoph. *hell.* VII 4$_{31}$), Hermione (Paus. II 35$_1$). — Manche Kulte der Göttin sind nicht mit Sicherheit auf einen Dienst in einem eigenen Tempel zurückzuführen; ausser den in anderem Zusammenhang erwähnten oder noch zu erwähnenden sei hier auch noch auf folgende Dienste hingewiesen: Tanagra (*CIGS* I 556; vgl. den N. *Ἱσστιαῖδας*, GDI I 914 III 15); Epidauros (*CIGP* I 1284); Delos (*bull. corr. hell.* VI 1882 44); Thera (*IGI* III 423 f.; vgl. o. *[A. 2]*); Kos (v. Prott, *Fasti sacri* 5$_{20}$ *θύεται δὲ αἰ μέγ κα ὑποκ[ύψ?]ει, τᾶι Ἱστίαι*; v. Prott bemerkt *ὑποκύψῃ si verum est, sententia haec videtur esse: 'si bos electus caput demittit, non Iovi, sed Vestae immolatur'*); Stratonikeia (*bull. corr. hell.* XII 1888 87 no. 11$_9$); Chalkedon (Weihgeschenk, *bull. corr. hell.* XI 1887 296). Vgl. auch das rhodische Kolleg der *Ἑστιαστᾶν*, *IGI* I 162$_3$.

[4]) Kein Mahl wird nach Hom. *h* 29$_4$ gefeiert, *ἵν' οὐ πρώτῃ πυμάτῃ τε | Ἑστίῃ ἀρχόμενος σπένδει μελιηδέα οἶνον.* *Ἄρχεσθαι* (im Sinne von *ἀπάρχεσθαι*) ist unanstössig. die ganze Stelle vollkommen deutlich; sachlich sagt dasselbe Cic. *d n* II 27$_{67}$ *itaque in ea dea, quae est rerum custos intimarum, omnis et precatio et sacrificatio extrema*, wo der Gegensatz schief wäre, wenn *extrema* sich nur auf die letzten Opfer bezöge. Ein unzweifelhaftes Zeugnis für die Doppelopfer an Hestia legt endlich die spekulative Umdeutung bei Korn. 28 S. 160 f. Os. ab, der, von der Bedeutung der H. als Erde ausgehend, sagt: *μυθεύεται δὲ πρώτη καὶ ἐσχάτη γενέσθαι τῷ εἰς ταύτην ἀναλύεσθαι τὰ ἀπ' αὐτῆς γινόμενα καὶ ἐξ αὐτῆς ξυνίστασθαι· καθὸ κἀν ταῖς θυσίαις οἱ Ἕλληνες ἀπὸ πρώτης τε αὐτῆς ἤρχοντο καὶ εἰς ἐσχάτην αὐτὴν κατέπαυον.* Ein Grund, dies auf die römische Vesta zu beziehen und der Hestia die Doppelopfer abzusprechen (Preuner, HV 7 f.), liegt nicht vor. Freilich wird, wie es natürlich ist, weit häufiger hervorgehoben, dass Hestia, die deshalb auch *πρώτα θεῶν* (Pind. *N* 11$_6$), *πρώρα λοιβῆς* (Soph. *fr.* 658) heisst, die ersten Opfer empfängt (z. B. in Olympia, Paus. V 14$_4$). Nach Aristokr. *FHG* IV 336$_5$ (Sch. Arstph. *σφ.* 846) hat Zeus ihr das nach dem Sieg über die Titanen verliehen. Ihr wird vor dem Essen Honig, Milch, Brot gespendet, Sil. It. 7$_{184}$; im Eid der Drerier wird sie zuerst angerufen (Dittenberger, *Syll.* 463$_{15}$). Nach Porph. *abst.* 2$_5$ hat das Volk der Aegypter *πρῶτον ἀφ' Ἑστίας τοῖς οὐρανίοις θεοῖς* zu opfern angefangen; nach Plat. *νόμ.* V 14 745b erhält sie (mit Zeus und Athena) die ersten Heiligtümer. Allgemein sagt Ov. *F* 6$_{304}$ *inde precando | [pr]aefamur Vestam, quae loca prima tenet.* Daher bedeutet *ἐξ (ἀφ') Ἑστίας ἄρχεσθαι* (Sophr. *fr.* 42 K; Eur. *fr.* 781$_{35}$; Arstph. *σφ.* 846; Krates *fr.* 52; Kock, *CAF* I S. 144; Plat. *Euthyphr.* 3 S. 2a; [vgl. *Krat.* 18 S. 401 b, d]; Str. I 1$_{16}$ S. 9; Plut. *prim. frig.* 8; Eust. *η* 298 1579$_{47}$; Hsch. *ἀφ' Ἑστίας ἀρχόμενος*; Zenob. 1$_{40}$ und die übrigen von Leutsch-Schneidew. zu dieser Stelle verzeichneten Paroimiogr.) ursprünglich 'richtig anfangen'; vgl. Preuner, HV 16—23. Viel seltener werden, wie gesagt, für Hestia wie

verehrte, woraus sich der Mythos entwickelte, dass sie als erste Tochter des Kronos von Rheia geboren und zuletzt von diesem wieder ausgespien sei[1]). — Sonst werden von Hestia nicht viele Mythen erzählt; dass Poseidon und Apollon um sie warben, aber eine Zurückweisung erfuhren[2]), ist zwar wahrscheinlich mehr als der gelegentliche Einfall eines Rhapsoden, hat aber jedenfalls auf die Gestaltung des Mythos keinen Einfluss ausgeübt. Auch die Zusammenstellung mit Hermes[3]) weist schwerlich auf einen verschollenen Mythos hin. Die Heldendichtung hat diese Göttin, die schon durch ihren Namen als vergötterter Herd bezeichnet wurde, nicht gebrauchen können; es erleidet deshalb der im allgemeinen richtige Satz, dass die Götterwelt des Epos sich mit der des gleichzeitig mit dem Epos aufkommenden Kultus deckt, hier eine Ausnahme. Das ionische Epos kennt Hestia als Göttin gar nicht, obgleich der Namen des Histiaios und die Sage von dem aus Athen mitgenommenen Feuer der ionischen Kolonien wahrscheinlich machen, dass ihr Kultus auch in den Städten Ioniens verbreitet war. Einen gewissen Rückschlag auf den Gottesdienst musste aber das Fehlen der Göttin in der heroischen Dichtung doch natürlich ausüben. Einen prunkvollen öffentlichen Kult, wie die Hauptgötter des Epos, hat Hestia wohl nirgends besessen; überall überwog das religiöspolitische[4]) Interesse, das dem Opfer für Hestia wie dem der Vesta etwas Abgeschlossenes gab[5]). Eine grössere Bedeutung als im Heldenepos hatte Hestia in der theogonischen Dichtung; namentlich seit sich die Mystik von den Göttergestalten des Epos ab- und den Göttern des Kultus zugewandt hatte, trat Hestia hervor. Die Pythagoreier sind durch sie zur Vorstellung des im Zentrum der Welt lodernden heiligen Feuers gekommen[6]); als später diese Lehre fallen gelassen und die Erde wieder

für Vesta die Opfer an letzter Stelle erwähnt; was Preuner, HV 28 f. anführt, z. B. dass in der varronischen Aufzählung der *dii selecti* bei Aug. *c d* 7_{2} Vesta zuletzt genannt wird, ist, jedes Zeugnis für sich genommen, zw. — Die Sitte, der Hestia, dem Feuer, zuerst zu opfern. ist auch für die Perser bezeugt, Xenoph. *Kyru p.* VII 5_{57}; Str. XV 3_{16} 733.

1) So scheinen die Worte Hom. *h* 4_{22} f. *ἣν πρώτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης, αὖτις δ' ὁπλοτάτην βουλῇ Διὸς αἰγιόχοιο* (v. 22 nicht mit Baumeister, Preuner, HV 8 u. aa. zu streichen) gedeutet werden zu müssen; vgl. Korn. 28 S. 160 f. Os.; Hsd. *Θ* 454; Apd. 1_{4}. — Ov. *F* 6_{286} nennt Hestia Kronos' und Rheias dritte T., Kronos' T. wird sie noch von Hom. *h* 29_{13}; Orph. *h* 84_{1}; Sch. Arstph. *πλοῦτ.* 395, Rheias T. von Pind. *N* 11_{1} genannt. Nach Euem. bei Diod. 6 *fr.* 1 (Euseb. *pr. ev.* II 2_{52} H.) gebiert Hestia dem Uranos den Pan (Titan? *[1390₂]*) Kronos, die Rheia und Demeter. Das erklärt sich aus der Gleichsetzung Hestias und Ges *[723₂; 1407₁]*.

2) Hom. *h* 4_{24}. Hestia mit Poseidon und Amphitrite, Werk des Glaukos, Weihgeschenk des Mikythos in Olympia, Paus. V 26_{2}; Michaelis, Arch. Ztg. XXXIV 1876 173. Auf der Sosiasschale *[1403₂]* sitzt Hestia neben Amphitrite. Wahrscheinlich haben sich hier letzte Reste eines altboiotischen Kultkomplexes erhalten, in dem Hestia-Kalypso mit Poseidon gepaart war *[1144₁; 1145₅; 1402₁₁]*.

3) Vgl. Hom. *h* 29_{7} ff.; am Fussgestell des olympischen Zeus war Hermes mit Hestia, deren Genosse er bisweilen in den Darstellungen der zwölf Götter zu sein scheint (z. B. auf dem borghesischen Zwölfgötteraltar im Louvre, Müller-Wieseler, D. a. K. I XII 44; Overbeck, Plast. I 258), verbunden, Paus. V 11_{8}. Preuner, HV 153 leitet diese Paarung von Hermes' Funktion als *ἱεροκῆρυξ* ab.

4) Arsttl. *pol.* VI 8 1322 b_{28} unterscheidet die politischen Opfer, welche die Staatsbeamten darbringen, von den priesterlichen: erstere definiert er *ὅσας μὴ τοῖς ἱερεῦσιν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος, ἀλλ' ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας ἔχουσι τὴν τιμήν.*

5) *Ἑστίᾳ θύειν* bedeutet daher 'für sich allein essen' [Plut.] *prov. Alex.* 46; Diogen. 2_{40}; 4_{68} (*Paroem. Gr.* I); Apostol. 7_{100}; Zenob. 4_{44}; Eust. *η* 298 1579_{43}. Suid. und Hsch. *Ἑστίᾳ θύομεν* und *ἱστία.*

6) S. o. *[1035₂]*. Wahrscheinlich hatten

zum Weltmittelpunkt erhoben wurde, herrschte die vielleicht schon ältere Auffassung der Hestia als der Erdgöttin vor[1]). — Die bildende Kunst hat diese Umgestaltungen des Begriffes der Göttin wie die von der Philosophie ausgehenden Anregungen nur wenig benutzt; da ihr die Dichtung hier keine Gestalt vorgezeichnet hatte, hätte sie diese ganz neu schaffen müssen. Aber obgleich schon im VI. und V. Jahrhundert auf Vasenbildern mit Namen bezeichnete Darstellungen Hestias sich finden[2]) und obwohl wenigstens später auch die hohe Kunst die Göttin gebildet hat[3]), ist es doch zu einem eigentlichen Typus entweder überhaupt nicht gekommen oder dieser ist nicht erhalten, sodass völlig sichere aus inneren Kriterien erkennbare Hestiadarstellungen sich in unserem Denkmälervorrat kaum finden[4]).

14. Dionysos.

Hymnen: Hom. *h* 7 *[o. 43$_1$]*; 26; 34 (Maass, Hermes XXVI 1891 179 erkennt in v. $_1$ ff. Nachahmung von Kallim. *h* 1$_6$ ff.; aber die Aufzählung der Geburtsstätten gehört wahrscheinlich zum alten Hymnenstil); Archil. *fr.* 77; vgl. (Archil.) 120; Anakr. *fr.* 2; Pind. *διϑύρ. fr.* 71—85; Pratin. *PLG* III^4 S. 557; Soph. *Antig.* 1115 ff. (Adami, Phil. Jbb. Suppl. XXVI 237—244); Arstph. *βάτρ.* 325 ff. (nach Adami ebd. 244—254 Verspottung eines orphischen Hymnos); Eur. *Bakch.* 64—162 u. ö.; *'carmina popularia'* bei Bergk, *PLG* III^4 656 ff. (Usener, Versbau 80 f.); Kastorion ebd. 634; Theokr. 26 (Maass, Herm. XXVI 1891 178—190). Dass Kallim. *fr.* 171 aus einem eigenen Gedicht auf den orphischen Zagreus stamme (Maass, Orph. 118), ist nicht anzunehmen (Kuiper, *Callim. theol.* 106). — Delphische Paiane (s. z. B. H. Weil, *Bull. corr. hell.* XIX 1895 393—418; Diels, Sitz.b. BAW 1896 457—461; Fairbanks, *Paean* 139—150); *AP* IX 524 (= Abel, *Orph.* S. 284 f.); Orph. *h* 30; 45—50; 52; Prokl. *h* 8 (bei Abel, *Orph.* S. 283); Prop. IV 16 (III 17); Hor. *c* 2$_{19}$; Sen. *Oedip.* 403—508. — Episch: Euphor. *Dionysos* Meineke, *Anal. Alex.* S. 45—52; vgl. S. 21; Maass, Orph. 118 ff.; *Dionysias* des Neoptolemos von Parion (Athen. III 23 82d; Meineke, *An. Alex.* 357. Susemihl, Gesch. d. gr. Litt. I 405$_{178}$); Theolytos von Methymna *Βακχικὰ ἔπεα* (Athen. VII 47 296a; vgl. Sch. Ap. Rh. 1$_{623}$; Susemihl ebd. 383$_{45}$b); Oppian. (? vgl. *Kyn.* 1$_{24}$); Soteri-

---

die Pythagoreier auch in diesem Punkt Vorläufer, die wir jedoch nur ahnen können. Dass sie das Zentrum der Welt auch Göttermutter nannten (Philol. bei Stob. *ekl. phys.* 1$_{22}$ S. 488 = 134$_{20}$, womit Soph. *fr.* 558 N.^{2} und der orphische Hymnus an die Göttermutter [27$_5$ *ἣ κατέχεις κόσμοιο μέσον ϑρόνον, … Ἱστίη αὐδαχϑεῖσα*], endlich auch myth. Vat. III 2$_6$ und Sch. Stat. *Theb.* 4$_{458}$ zu vergleichen sind, obwohl an allen diesen Stellen das geozentrische System zu Grunde liegt), knüpft wahrscheinlich ebenso wie die Ausdrücke *οἶκος, πύργος, φυλακή* des Zeus *[o. 1403$_3$]*, die ebenfalls das Zentralfeuer bezeichnen, an ältere Lehren an.

[1]) Vgl. über diese oft (noch bei Sallust. *π. ϑ.* 6; Arnob. 3$_{32}$; Aug. *c d* 7$_{16}$; Isidor. *or.* VIII 11$_{61}$) erwähnte Vorstellung o. *[723$_2$]*. Als Erdgöttin wird Hestia der Persephone gleichgestellt, Myth. Vat. I 112; Sch. Stat. *Theb.* 4$_{456}$.

[2]) Z. B. auf dem Vb. des Sophilos (auf der Akropolis gef., früh sf.), Winter, Ath. Mitt. XIV 1889 3 T. 1.

[3]) Z. B. Skopas *Vestam sedentem laudatam in Servilianis hortis duosque lampteras* (über die La. s. Welcker, Arch. Ztg. XIV 1856 185; XVIII 1860 7 f. [AD V 7—16]; Stark ebd. XVII 1859 73) *circa eam*, Plin. 36$_{25}$; vgl. Overbeck, Plast. II^4 15; 31; über Glaukos von Argos s. Paus. V 26$_2$; Overbeck, Plast. I^4 142.

[4]) Die früher als Vestalin gedeutete 'Vesta Giustiniani' (Hirt, Bilderbuch für Mythol., Archaeol. u. Kunst T. VIII; Müller-Wieseler II XXX $_{338}$a S. 257), die jetzt zwar nicht mehr wie noch Friederichs, Berlins ant. Bildw. I 97$_{80}$ glaubte, als griechisches Original betrachtet werden kann, aber sicher nach einem Meisterwerk der besten Zeit (vgl. Treu, Arch. Ztg. XXXIX 1881 78, der die stilistische Verwandtschaft mit den Skulpturen des olympischen Zeustempels hervorhebt) gearbeitet ist, wurde zuerst von Hirt, Bilderb. S. 70 für Hestia erklärt, und Welcker, Arch. Ztg. XIII 1855 155 ff. (AD V 1—6; vgl. Michaelis, Arch. Ztg. XXII 1864 192$_1$; XXIII 1865 12^x; XXXIV 1876 137$_{34}$) und Friederichs (a. a. O.) haben gewisse Eigentümlichkeiten der Statue (z. B. die steifen Falten, das Erheben der Hand), die jedoch teilweise auf unrichtiger Ergänzung, teils auf stilistischer Besonderheit der Entstehungszeit (Conze, Beitr. S. 18) beruhen, auf die Bedeutung der Göttin bezogen. Diese ist zw., manche (s. z. B. Müller-Wieseler II^3 257) denken an Persephone, andere (Preller-Robert I 383$_2$) an Aphrodite.

chos (Suid. *s v* und *Βασσ.*), Zeitgenosse Diokletians, *Βασσαρικὰ ἤτοι Διονυσιακά*, 4 Bücher (Ridez, *Rev. phil.* XXVII 1902 81 ff.); Deinarchos (Lobeck, *Agl.* 573p); Iulios Gedicht auf Dionysos und seine Vaterstadt (Theben? Stob. *ἀνθ.* 79_{8}; 120_{21} [III 82; IV 104 M.]). Dionysios *Βασσαρικά*, oft bei StB. zitiert. Nonnos *Dionysiaka* (Koehler, *Dionysiaka* des Nonnos v. Panop., Halle 1853); Bruchstücke eines Dionysosepos auf einem Papyros, Ludwich, Berl. phil. Wschr. XXIII 1903 27 ff. — Prosaische Quellen: Dionysios Skytobrachion von Mytilene *Διονύσου καὶ Ἀθηνᾶς στρατεία* (Suid. *Διονύσ.* k; *FHG* II 6b), eine fast romanhafte Erweiterung des Mythos; auf ihn hat Schwartz, *De Dion. Scytobrach.* 42 Diod. 3_{62-74}; 4_{2-5} z. T. zurückgeführt, aber später, Rh. M. XL 1885 232 ff., diese Abschnitte und Diod. 1_{14-20} als ein Exzerpt aus Hekataios von Teos bezeichnet. Luk. *προσλαλία ἢ Διόνυσος.* — Mythographisch: Apd. 3_{33-38}. Mythendeutung bei Korn. *c* 30; Myth. Vat. III 12. — Rede des Aristeides (IV). — — Bildende Kunst: Müller-Wieseler, DAK II XXXI 341 — XXXIX 453 S. 11—36; Fröhner, *Not. sculpt. ant.*[2] 1875 225 ff.; Conze, Götter- u. Heroengest. S. 36 ff.; Gerhard, Auserl. Vbb. 176—189 T. IL—LX; Etrusk. Spiegel I 81—106; III S. 83—107; IV T. 298—315 S. 30—47; V T. 35—48 S. 44—58; Helbig, Camp. Wgm. 93—103 (368—410) (vgl. über Wbb. auch Welcker, AD IV 1—48); Tassie-Raspe I 262—273. — Die bald nach dem Erwachen der mythologischen Studien entstandenen symbolistischen Behandlungen des Dionysos (z. B. Creuzer, *Dionys. sive comm. acad. de rerum Bacchicarum Orphicarumque originibus et causis*, 2 *vol.*, Heidelb. 1809; Rolle, *Recherch. sur le culte de Bacchus, symbole de la force reproductive de la nature*, Par. 1824, 3 Bde.), unter deren Einfluss noch de Maury, *Hist. de la rel.* I 299; 500—521 und Panofka, Dion. u. Thyaden, Abh. BAW 1852 341—390 stehen, haben, wie es scheint, von der Beschäftigung mit dem Gotte abgeschreckt; eine neuere alle Seiten behandelnde Monographie existiert nicht, und auch in den Hand- und Nachschlagewerken kommt er gewöhnlich zu kurz. Thatsächlich lässt die Geschichte gerade dieses Gottes weniger Zweifel als die der übrigen.

304. Der Namen des Dionysos wird in den nördlichen Dialekten mehrfach mit doppeltem[1]), in den übrigen Mundarten gewöhnlich[2]) mit einfachem Nasal geschrieben; die durch Homer[3]) in die Poesie eingedrungene, sonst sich sehr selten findende Form *Διώνυσος* scheint ein Ausgleich zwischen der aiolischen Quantität und der gemeingriechischen Aussprache. Die thessalisch-aiolische Namensform geht vermutlich auf **Διόσνυσος* zurück[4]), was als selbständige Parallelform neben *Διόνυσος* gestanden haben müsste[5]); ob die Formen *Δεόνυσος*, kontrahiert *Δεύνυσος*[6]),

[1]) GDI 1329 II a 11; 34 (Inschr. aus Phalanna). Aus Mitylene ist spät *Ζόννυσος* (Conze, Lesb. S. 13 T. IX 1 [GDI I 271; *IGI* II 69] a_{5}; b_{3}; *IGI* II 70_{7}) überliefert; vgl. Meister, GD I 128; Hoffmann, GD II 514 f.

[2]) Jedoch findet sich auch auf Kreta, wo die Ersatzdehnung nicht durch Gemination des folgenden Nasals ausgedrückt wird, *Διόννυσος*. Auf Amorgos haben wir (*Bull. corr. hell.* VI 1882 187_{1}) *Διένυσος*. — Die Form *Διόνυξις* (Stesimbrot. *FHG* II 58_{16} [*EM* 277_{34}] *ὅτι σὺν κέρασι γεννώμενος ἔνυξε τὸν Διὸς μηρόν*; vgl. Sch. Ξ 325 V) scheint auf einer etymologischen Spielerei zu beruhen. Der PN. *Διονυτᾶς* (*CIG* 3137_{33}; *bull. corr. hell.* XIII 1889 525_{1} u. s. w.), *Διονυττᾶς* (*IGSI* 1782) ist nach Kretschmer (A. d. Anomia 28 A; später eingeschränkt, Zs. f. vgl. Sprf. XXIII 1895 469 f.) ebenso wie *Δεονῦδος* [*A.* 6] von der Kurzform abgeleitet und daher etymologisch nicht zu verwerten.

[3]) Ζ 132; 135; Ξ 325; ω 74; Hsd. Θ 941; 947; *ἐ κ ἡ* 614; *fr.* 157_{1}. Nur λ 325 ist *Διωνύσου* überliefert; aber darum ist die Stelle nicht mit v. Wilamowitz-Möllendorff, Homer. Unters. 149_{8} u. aa. als attische Interpolation zu betrachten.

[4]) Meister, GD I 128; vgl. Ahrens, Philol. XXIII 1866 210.

[5]) Wie dies besonders Schulze, *Qu. ep.* 79 unter Vergleichung von *Διόσδοτος*, *Διόδοτος* wirklich annimmt. Ebd. wird *Διένυσος* [*A.* 2] = *Διϝέσνυσος* durch das auch im Lat. und Slav. nachweisbare Nebeneinanderstehen der Genetivendungen *-os* und *-es* (*nominus* neben *nominis*) erklärt.

[6]) Erythrai (*Ἑκαταίης τῆς Δεονῦδος*, *IGA* 494; Judeich, Ath. Mitt. XV 1890 338; Kretschmer, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 469); Teos (Anakr. *fr.* 2_{11}); samisch nach *EM* *Δεύνυσος* 259_{28}. Anderes bei Kretschmer, Einl. 225; 241; Hoffmann, GD III 262 ff. Spätere erklärten den N. aus dem Indischen (Iuba, *FHG* III 484_{37}) oder Arabischen (Sch. Ξ 325 V), weil Dionysos K. von Nysa sein oder aus Nysa stammen sollte, das in Indien oder Arabien angesetzt wurde [*1409_{9}*].

die sich auf einem engumgrenzten Gebiet Ioniens und in den von dort ausgesandten Kolonien finden, nachträgliche Entstellungen sind oder ob sich hier vereinzelt eine Spur ursprünglicher Formen (*Δεόσνυσος, Δεόνυσος) erhalten hat, lässt sich nicht ausmachen: die Formen mit ι passen zwar zu dem Namen des Zeus, aber eben diese Übereinstimmung könnte zusammen mit dem Einfluss eines Dialektes, der antevokalisches ε in ι verwandelte, das Vordringen der Formen Dionysos, Dionnysos begünstigt haben. Die Etymologie ist unter diesen Umständen unsicher [1]); sehr wahrscheinlich ist der Namen ein Kompositum: darauf weisen nicht allein die hypokoristischen Formen Dion, Dios, Dia [2]), sondern auch der Umstand hin, dass im Kreise der Dionysosmythen die Namen Nysa und Nysos stets als mit Dionysos zusammenhängend empfunden wurden. Nysos [3]), häufiger Nysa [4]), hiessen seine Erzieher, nyseischer er selbst [5]), der ihm heilige Epheu [6]) und die ihm gefeierten Tänze [7]), Nysa — wie vielleicht andererseits auch Dia — der Bergwald, wo er geboren sein sollte [8]); es ward in fernen Ländern in Libyen, Ägypten, Arabien, Indien und auf dem Kaukasos [9])

[1]) Ueber die antiken Deutungen s. u. *[1413_{1}]*. Nach Fick, PN.[2] 439 ist *Δ.* = *Διϝο-σνύτjος* von *σνάϝω* 'fliesse' (ähnlich Bechtel; s. dagegen M. Müller, *Contrib.* I 372); nach Baunack, Inschr. v. Gortyn 67 = *δι-ονύχ-ιος* 'Gott der Zweihufer'; 'Zeuszorn' erklärt Maass, Herm. XXVI 1891 184 f. den N.; 'Zeusstürmer' Usener, Göttern. 43, der ebd. 70 Dyspontos vergleicht. Später hat jedoch Usener, Rh. M. LVIII 1903 347, einer Andeutung von Benfey, GGN 1873 187 folgend, *Διόνυσος* als *Διο-νύκτιος* (d. h. 'Tag und Nacht') erklärt. Schoemann, *Op.* II 156 hat *Διώνυσος* = *Θυώνυσος, Θυωνίδας* gesetzt; ähnlich Wiedemann in Bezzenb. Beitr. XXVII 1903 213. Am meisten Anklang hat in neuerer Zeit eine Ableitung Kretschmers gefunden, der (aus d. Anomia 17—29; vgl. u. *[1416 zu 1415_{6}]*) *Διό-σνυσος* für die thrak.-phryg. Entsprechung von *Διόσκουρος* hält.

[2]) S. o. *[69_{1}; 126_{3}; 167_{3}; 212_{16}]*. Auf Dia weben die Charites für Dionysos Gewänder, s. o. *[1073 zu 1072_{3}]*.

[3]) Hyg. *f.* 131; 167; Commodian 12_{8}.

[4]) *Νῦσαι* heissen D.' Ammen auf dem sf. Vb. des Sophilos, Ath. Mitt. XIV 1889 T. I (Winter ebd. 1—8; vgl. Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 200); Terpandr. *fr.* 8 (Io. Lyd. *m* 4_{38}); Intp. Serv. V*E* 6_{15}. Vgl. die *ὑμνητρία Νύσας τροφοῦ* ..., *CIA* III 320; 351 (Keil, Philol. XXIII 1866 608). Diod. 3_{70} nennt Nysa, welche auf Mzz. von Nysa Skythopolis an der Nordgrenze von Samaria den Dion. säugend dargestellt ist (Head *h n* 678), eine T. des Aristaios; eine Naias ist sie bei Hyg. *f.* 182. Bisher nicht evident erklärt oder emendiert sind die Worte bei Cic. *n d* III 23_{58} von des zweiten Bakchos V. Nilus, *qui Nysam dicitur interemisse.* Das acht Ellen hohe Sitzbild der Nysa, das Ptolem. Philadelphos in der Prozession mitführen liess (Kallixen. bei Athen. V 28 S. 198 ef), stellte nach Kamp, *De Ptolem. Philad.* 24 ff. nicht die Amme des Dionysos, sondern die gln. Lokalgottheit dar. Dem Makedonier lag natürlich nahe, das makedonische oder thrakische *[u. 1410_{6}]* Nysa zu verherrlichen.

[5]) Z. B. Ap. Rh. 4_{431}; Orph. *h* 46_{2}; 52_{2}.

[6]) Nach Dioskor. II *σι´* (I S. 328 Kühn) heisst *κισσός Νύσιος* oder *Διονύσιος* (Plin. *n h* 16_{147}). Vgl. Soph. *Antig.* 1132 *Νυσαίων ὀρέων κισσήρεις ὄχθαι.*

[7]) Suid. *νύσια.*

[8]) Z. B. Hom. *h* 26_{3} (*Νύσης ἐν γυάλοις*); 34_{8} (*ὄρος ἀνθέον ὕλῃ*); Orph. *h* 26_{3} f. (*ἄντρῳ ἐν εὐώδει*). — V*A* 6_{805} schildert, wie Bakchos mit Tigern *celso Nysae de vertice* herabfährt; Iuba, *FHG* III 484_{87} nennt Dionysos K. von Nysa, Myth. Vat. III 12_{4} *deus Nysae.* Bei Catull. 64_{252} heissen auch die Silene (Dionysos' Begleiter) *Nysigenae.*

[9]) Diese Nysas erwähnt Sch. Z 133 AD; StB. *s v* 479_{8} ff.; Hsch. *Νῦσα καὶ Νυσήιον.* An letzterer Stelle werden auch ein aithiopisches, babylonisches, kilikisches, lydisches und, wie es scheint, ein am roten Meer gelegenes Nysa erwähnt. Nach dem arabischen Nysa versetzt Antimach. (*fr.* 70 K. [Diod. 3_{64}]) die Aufziehung des Gottes; *τηλοῦ Φοινίκης σχεδὸν Αἰγύπτοιο ῥοάων* liegt der Berg Nysa nach Hom. *h* 34_{8} (vgl. Sch. Ap. Rh. 2_{1211}); eine Insel im Tritonbach ist Nysa nach (Dionysios? bei) Diod. 3_{68}, eine Nilinsel des N.'s erwähnt Sch. Z 133 AD; *ὑπὲρ Αἰθιοπίας* liegt Nysa nach Arstd. 4 S. 52 = 48 Ddf. In der alexandrinischen Zeit wird allmählich die Lokalisation in Indien (Megasth. I 27 S. 89; 46 f. S. 143 Schw.; *FHG* II 416_{21}; vgl. Diod. 2_{38}; 3_{63}; Curt. VIII 10_{12}[35]; Plin. *n h* 6_{79}; Sch. Ap. Rh. 2_{904}; Intp. Serv. V*A* 6_{805}; Myth. Vat. I 120; Eust. D*P* 1153 u. aa.; s. Kamp, *De Ptol. Phil. pomp. Bacch.* 16) vorherrschend.

wiedergefunden, aber auch im Gebiet der altgriechischen Kultur, auf dem Helikon[1]) und dem Parnass[2]), in Thessalien[3]), auf Euboia[4]) und Naxos[5]), in Thrakien[6]) und Karien[7]). Alle diese Punkte können boiotisch-euboiische Kulte empfangen haben. In Boiotien[8]) ist Dionysos einer der wichtigsten Götter oder Dämonen gewesen: ob er ursprünglich hier zu Hause oder von Kleinasien her eingedrungen ist, wissen wir nicht, doch ist ersteres wie für die meisten der Kleinasien mit der boiotisch-euboiischen Kultur gemeinsamen Gottheiten so auch für Dionysos wahrscheinlicher: unzweifelhaft haben m. E. griechische Ansiedler den Dionysos nach Thrakien verpflanzt[9]).

---

[1]) Str. IX 2_{14} S. 405; StB. *Νῦσ.* 479_7. Ein boiotisches Nysa erwähnt Sch. *Z* 133 AD. Schwerlich ist dies Nysa mit dem parnassischen *[A. 2]* identisch.

[2]) Intp. Serv. V*A* 6_{805}. Vgl. Soph. *Ant.* 1131, wo der Sch. bemerkt *Νύσσα, Φωκίδος ὄρος.*

[3]) Hsch. a. a. O.; Inschr. *ἐφ. ἀρχ.* 1901 $124/125_{10}$.

[4]) u. [5]) StB. *Νῦσ.* $479_{10; 9}$. Nach Hom. *h* 34_2 (Diod. 3_{66}) wurde in Naxos von einigen des Gottes Geburtsstätte gefunden.

[6]) StB. 478_6 *[vgl. 212₄]*. In dem nysischen Gefilde greift Lykurgos, den Soph. *Ant.* 956 zum Edonenkönig, Intp. Serv. V*A* 3_{14} zum Bistonerkönig macht, und den viele Spätere einen Thraker nennen, nach Z 132 (Diod. 3_{65} u. aa.) Dionysos und seine Scharen an *[vgl. 214₃]*; die Scholien BL denken dabei an *τὰ περὶ Θρᾴκην καὶ Σαμοθρᾴκην.*

[7]) Plin. *n h* 5_{108}; StB. *Νῦσα* 479_8; Eust. D*P* 1153.

[8]) Nicht mit völliger Sicherheit lässt sich Dionysos der kretischen Kultur zuschreiben. Er genoss zwar natürlich später wie in der ganzen griechischen Welt auch auf Kreta mannichfache Verehrung (Hoeck, Kreta III 177—190), z. B. in Eleuthernai und Kydonia (Head *h n* 392); in Sybrita war er nach Ausweis der Mzz. (Head *h n* 406) neben Hermes Hauptgott, und wahrscheinlich heisst die Stadt wie Sybaris, das seinen Ruf gewiss dem N. verdankt, nach dem 'schwelgerischen' oder 'geilen' Gott. Ferner hat vielleicht der Ritus am Weinquell (vgl. über *Θεοδαίσια* o. *[736₃]*) und wahrscheinlich die Omophagie (Eur. *fr.* 472) auf Kreta seit alter Zeit bestanden. Letztere konnte hier mit der Sage von Zagreus' Zerreissung verknüpft werden; denn allerdings scheinen die Elemente dieses orphischen Mythos an kretische Sagen anzuknüpfen (vgl. Diod. 5_{75} u. o. *[254₅]*); auf einer Mz. von Priansos, IV. Jh. v. Chr., glaubt man Zagreus' M. Persephone zu erkennen, wie sie den sie als Schlange besuchenden Zeus liebkost (Head *h n* 404). Eine Zeremonie ähnlich der, die durch die Sage von Zagreus' Zerreissung begründet werden sollte, enthielt ferner das Fest *Ἰνάχεια* *[1347₁₂]* 'die Klage um den Sohn'. Berücksichtigt man endlich das Verhältnis des Dionysos zu der kretischen Königst. Ariadne, an das auch die kretische(?) Insel Dia (Str X 5_1 S. 484; zwei Inseln Dionysiades erwähnt Diod. 5_{75}) erinnern soll, so ist sehr wahrscheinlich, dass wichtige Teile der Dionysoskultus der boiotischen Kultur aus der kretischen herübergenommen sind, wie es auch ohnehin zu vermuten ist. Aber die Verknüpfung dieser Elemente mit dem Dionysoskult, wie er von Euboia und Boiotien aus verbreitet ist, kann das Ergebnis einer späteren Ausgleichung sein, die das innerlich Zusammenhängende nachträglich auch äusserlich gleichsetzte.

[9]) S. o. *[211 ff.]* In den makedonisch-thrakischen Lokalmythen von Dionysos erscheinen allerdings fremdländisch klingende N., wie Rhoiteia, Proteus' oder Sithons T. *[303₂ f.]*; Dionysos selbst hat hier eigenartige Kultbezeichnungen, und zwar nicht bloss solche, die von Ortsnamen herstammen können, wie *Τασιβαστηνός*, Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXIV 1900 313; 316, sondern auch echte Kultnamen, wie *Δύαλος* (paion. nach Hsch. *s v*; vgl. *Δύαλος*; 'der Rasende' übersetzt Tomascheck, Sitz.b. WAW CXXX 1894 42), Balios (Tomascheck a. a. O. 41; vgl. o. *[1094₂₁]*); Gigon (*EM s v* 231_{26}: nach ihm heisst die *Γιγωνὶς ἄκρα* zwischen Pallene und Makedonien), Sabadios (*FHG* III 244_{131}; Kretschmer, Einl. 197 vergleicht die makedonischen *Σαυάδαι* *[732₁]*); endlich wird der Dionysosn. *Βασσαρεύς* *[732; 736₁]* oder *Βάσσαρος* (Orph. *h* 45_1), den Korn. 30 S. 184 Os. *ἀπὸ τοῦ βάζειν*, andere von einer Bezeichnung der Schuhe oder von dem Aufenthalt in den *βήσσαις* (*EM Βασσαρίδες* 191_2), wieder andere von einer kyrenaiischen (Hsch. *βασσάρη*) oder libyschen (Hsch. *βασσάρια*; vgl. Hdt. 4_{192}; s. dagegen S. Reinach, *Rev. arch.* III XLI 1902[2] 265) Bezeichnung der Füchse (nach W. Ridgeway, *Cl. rev.* X 1896 21 sollte Dionysos Bassareus die Weingärten vor den Füchsen beschützen; Reinach a. a. O. 268 ff. will den zum Dionysoskreis gehörigen Orpheus als Fuchs erweisen, indem er den [nicht ganz verständlichen] Ritus mit den Füchsen in Carseoli *[818₃]* vergleicht), andere endlich von der phrygischen Göttermutter Ma (vgl. Dionysos Masaris, den nach StB. 436_8 ff. *Μάσταυρα* seine Amme Ma für Ares' S. ausgab *[§ 308]*) ableiten (de Lagarde, Abh. 268), bisweilen mit

In dem euboiischen Nysa[1]) zeigte man den Gläubigen das Wunder des am selben Tage blühenden und Früchte tragenden Weinstocks, und ein ähnliches Mirakel sollte sich am Parnass, wo ebenfalls ein Nysa gezeigt wurde, ereignen[2]); das ist eine Parallele zu dem in Naxos, wo auch ein Nysa war, und an andern Orten[3]) angestaunten Wunder des sich in Wein verwandelnden Quells. Wahrscheinlich bezog sich die Legende von der Geburt des Gottes in Nysa ursprünglich auch auf die geheimnisvolle Gewinnung des Rauschtranks. So freilich, wie es beschrieben wird, kann die wunderbare Erscheinung, die den Anlass zu dem der Legende zu Grunde liegenden Ritus gab, sich nicht abgespielt haben: das verbietet die Naturgeschichte. Wahrscheinlich handelt es sich im euboiischen Nysa darum, dass auf einem Baum auf dem Gebirge[4]), im Walde[5]), in der Wild-

---

den Gewändern der thrakischen (nach Poll. *on.* 7_{60} aber der lydischen) Bakchen *βασσάραι* (Hsch. *s v*; vgl. Myth. Vat. III 12_2) zusammengebracht. Der thrakische Ursprung dieser Worte ist zw. Gigon leiten die Alten teils von einem gln. Aithiopenk., den Dionysos besiegte (StB. *Γίγωνος* 207_{17}), teils von den Giganten her (*EM*): letzteres billigt M. Mayer, Gig. Tit. 200 f.; 247, der mit dem von Dionysos besiegten Giganten Rhoitos die an einen Stammbaum der Chalkidike angeschlossene Rhoiteia *[s. o.]* vergleicht. Auch Nonn. (z. B. Dion. 17_{10}) macht bekanntlich Dion. zum Sieger über die Giganten; s. auch Commod. I 12($_{153}$) bei Migne V 210 *belligerans contra Titanas profuso cruore exspiravit enim sicut ex mortalibus unus.* Dyalos, das Töpffer, AG 39, Dyer, *Gods in Greece* 94 und Kretschmer, A. d. Anom. 17_1 für thrakisch halten, wird von Maass, Herm. XXVI 1891 186 'ins Meer tauchend' gedeutet: die attischen *Δυαλεῖς* machen wenigstens wahrscheinlich, dass es sich um einen griechischen N. handelt. — Aber selbst wenn ein Teil dieser N. barbarisch sein sollte, würde das nicht den thrakischen Ursprung des Dionysos beweisen: die Griechen haben doch überall ihre heimischen Götter den barbarischen gleichgesetzt. Ebensowenig folgt der makedonisch-thrakische Ursprung des Gottes aus den Angaben der Griechen (Lobeck, *Agl.* I 289), die natürlich nicht eine wirkliche Ueberlieferung darstellen. Trotzdem wird z. T. bis in die neueste Zeit (z. B. von Rohde, Ps. II² 5; Wiedemann in Bezzenbergers Beitr. XXVII 1903 213) der thrakische Ursprung des Gottes festgehalten, wobei gewöhnlich der N. als griechische Umformung eines thrakischen gilt; Stan. Schneider, Wien. Stud. XXV 1903 147—154 lässt Dion. aus Aegypten über Lydien und Thrakien nach Griechenland kommen.

1) StB. *Νῦσ.* 479_{10}. Ueber Aigai (auf Euboia?) s. Euphor. bei Mein., *An. Alex.* S. 144_{132}; Nikokrat. *FHG* IV 465b; vgl., was Soph. *Θυέστ. fr.* 234 von Euboia sagt: *τῇδε βάκχειος βότρυς ἐπ' ἦμαρ ἕρπει.* — Bei Aristaios lässt Dionysos durch einen Stoss des Narthex lieblichen Wein aus dem Felsen strömen (Opp. *Kyn.* 4_{277}); das weist ebenso wie die Sage von den Oinotropoi, die, wenn sie selbst ursprünglich 'Weintreterinnen' gewesen sein sollten (Fick, Bezzenb. Beitr. XXVIII 1904 106 vergleicht *τραπέω, trapes, ἀταρπιτός*), jedenfalls von der Sage früh als 'Weinverwandlerinnen' *[736_3]* gedeutet wurden, nach Euboia, wo demnach der Ritus auch in der gewöhnlichen Weise geübt sein muss. Von Euboia (und Boiotien) aus sind wahrscheinlich die makedonisch-thrakischen Kultstätten beeinflusst, an welche der Ptolemaierkult anknüpft.

2) Eur. *Phoin.* 229; Nonn. *D* 27_{255}.

3) Z. B. in Teos, Diod. 3_{66} nach Hekataios v. Teos? Schwartz, Rh. M. XL 1885 283. Durch Dionysos wird in der Agdistissage (Arnob. 5_6) sowie in der Sage von der Inderschlacht (Nonn. *D* 14_{413}; eine Nachbildung der Agdistissage ist auch der Mythos von Nikaia, ebd. 16_{254}; vgl. Memn. bei Phot. *bibl.* $234a_1$ ff.; *FHG* III 547 41_4 f.; Mz. von Nikaia, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 10) ein gewöhnlicher Quell zum Weinquell, und in der Aurasage schlägt der Gott einen Weinquell aus dem Felsen (Nonn. *D* 48_{576}). Ueber den Quell Kissus(s)a bei Haliartos s. o. *[1063_1]*, über die Berauschung des Silenos o. *[213_6]*. Anderes o. *[736_3]* und besonders in der seitdem erschienenen Untersuchung Useners, Rh. M. LVII 1902 177 ff. Vgl. auch de Jong, *De Apul. Isiac. myst. teste* 72, Hepding, Attis, seine Myth. u. s. Kult 105_3, und u. *[1426_4]*.

4) *ὀρέσχιος, οὐρεσιφοίτης* heisst Dionysos *AP* IX 524_{16}, *Ὠρείτροφος, ὠρεσίδουπος* ebd. $_{25}$; *ὀριτρεφής* Nonn. 37_{45}; *ἐπιστρέφεαι δ' ὑψηλῶν κορυφὰς ὀρέων* sagt Anakr. *fr.* 2_5; vgl. Eur. *Bakch.* 135; Arstph. *Θεσμ.* 987; Hor. *c* II 19_1; Nonn. *perioche* 18_2 (*ὀρίδρομος*), 45_{280} (*ὀριπλανής*) und über *Ὀρέστης* o. *[704 zu 703_7; 766_5]*, über *Ὀρεστεύς* o. *[93]*, über *Ὠρείθυια* o. *[840_7]*.

5) Dion. mit Nymphen durch den Wald ziehend, Hom. *h* 26_9 f.; vgl. Orph. *h* 46_4;

nis, in die daher die Thyiaden ziehen, sich Honigtau bildete, aus dem ein weinähnliches süsses Getränk bereitet wurde. Dieser Saft oder die in ihm angenommene Feuersubstanz [1]) galt als der im Baume lebende Dämon, als der Baumgeist; seine rätselhafte Entstehung ist das Wunder, an das die Entstehung des Dionysos anknüpft: auch später hiess der Gott Dendreus [2]), Dendrites [3]), Endendros [4]), und im bäuerlichen Kult ist er oft aus einem Baumstamm mit Hilfe einer angefügten Maske und umhüllender Gewänder gebildet worden [5]). Vielleicht ist das auch der Sinn des Namens: *νῦσα* soll der 'Baum' bedeutet haben [6]); das ist zwar nicht zu kontrollieren, aber

---

ὑλήεις heisst der Gott *AP* IX 524_{21}. *Διόν. Δασύλλιος* in Kallatis (v. Prott, *FS* no. 22_{6}) stammt über Herakleia Pontika aus Megara *[127_{2}]*; über Daulis, Drios s. o. *[244_{2}]*.

[1]) Vgl. o. *[787_{7}]*. Durch Feuerzeichen deutet Bakch. im Bisalterland Fruchtbarkeit an, (Arsttl.) *θαυμ. ἀκ.* 122 = 132.

[2]) an. Laur. bei Studemund, *Anecd.* I 268.

[3]) Plut. *symp.* V 3_{1}.

[4]) S. o. *[781_{2}]*.

[5]) Abbildungen: Panofka, Abh. BAW 1852 T. I f.; Bötticher, Baumk. 103 Fig. $_{44}$ (rf. Vb.); s. auch o. *[784_{6}]*. Vgl. das Orakel Klem. *str.* I 24_{163} S. 418 Po. *στῦλος Θηβαίοισι Διώνυσος πολυγηθής* (Panofka a. a. O. 382) und Eur. *Antiop. fr.* 203 *κομῶντα κισσῷ στῦλον εὐίου θεοῦ*; Kern, Arch. Jb. XI 1896 113—116.

[6]) Schol. Arstd. III 313 zu 185_{2} Ddf. nach Pherek. *FHG* IV 637a und Antiochos. Die Etymologie ist zw.; Nebenformen scheinen *νύσσα* (vgl. *Νύσσα* = Athymbra am Maiandros, StB. *Ἀθ.* 35_{18}; s. auch Sch. *Z* 133 BL [*Νυσσήιον ὄρος ἡ Διονύσου διατριβή*] und *νύσσος*, Plin. *n h* 4_{36} [Nyssos in Makedonien]). Wahrscheinlich ist auch *Νῖσα* eine Namensvariante. Aus der Form *Διόνισος* (att. Vbb.) wagt Kretschmer, Gr. Vaseninschr. 119 keine sprachlichen Folgerungen zu ziehen; da aber der V. des fünften Dionysos nach Cic. *d n* III 23_{58} Nisos hiess, so scheint in der That Nisa gleichwertig neben Nysa zu stehen. Ersteren N. führt eine durch ihre Kulte berühmte (*ζαθέη, B* 508) Stadt am Kithairon (Str. IX 2_{14} S. 405); als Megara seine Herrschaft hierher ausdehnte, ist wahrscheinlich mit den Heiligtümern auch der N. nach der Metropole übertragen worden, deren Hafen auch nach dem neu rezipierten Gott (*Νυκτέλιος* [Paus. I 40_{6}] oder *Δασύλλιος [127_{2}]* oder *Πατρῷος* [Paus. I 43_{5}]?) genannt wurde. In Megara ist Nisos lokalisiert, den seine T. Skylla verriet *[882_{6}]*: der letztere N. erinnert an Dionysos Skyllites *[787_{7}]*, dessen N. nicht mit den Seehunden (Maass, Hermes XXVI 1891 188), sondern mit der Legende von der Entstehung der Ranke (*σκυλλάς*, Hsch. *s v*) aus dem von der Hündin (*σκύλλος*? vgl. Hsch. *s v σκύλαξ* und Skylla das Ungeheuer mit Hundestimme und Hundeköpfen *[408]*) geworfenen Stamm *[93; 948_{3}]* zusammenzuhängen scheint. Ursprünglich stand Skylla wahrscheinlich als Amme oder Geliebte neben Dionysos: wie Ariadne (Euanthes bei Athen. VII 47 296c) soll auch Skylla (Hedyle ebd. 48 S. 297b; Ov. *M* 13_{900} ff.; Hyg. *f.* 199; Serv. V*E* 6_{74}; Intp. Serv. V*A* 3_{420}; Myth. Vat. I 3; II 169; Wbb. *Mon. d. i.* III LII_{6}; vgl. Vinet, *Ann. d. i.* XV 1843 144—205) von Glaukos geliebt sein; das ist nicht (wie Waser, Skyl. u. Charybd. 38 ff. glaubt) frei erfunden, sondern wird durch Glaukos' Liebe zu Skyllos' T. Hydne (Aischrion bei Athen. VII 48 296e), durch Poseidons Liebe zu Skylla (Intp. Serv. V*A* 3_{420}; Nonn. 42_{409}), endlich auch durch die Nebeneinanderstellung von Skylla und Proteus im Katalog der Danaiden und Aigyptiaden (Hyg. *f.* 170) als die Bearbeitung einer alten Variante der Legende erwiesen, in der die Nymphen des Dionysos durch einen Meergott ergriffen wurden. In dem Kampf zwischen Dionysos und Glaukos (Nonn. *D* 43_{326}; vgl. aber auch Theolyt. bei Athen. VII 47 296a) steckt vielleicht ein anderer Rest dieser verschollenen Legendenform. Früh ist die megarische Skyllasage in der aus dem späteren Altertum so oft überlieferten (Waser, Sk. u. Charybd. 56 ff.) Form festgestellt worden; schon Aisch. *Choeph.* 613, bei dem freilich Minos Skylla besticht, hat die Grundzüge der Sage gekannt. Das Abschneiden des Haares und die Verwandlung in die *κεῖρις*, d. h. den Reiher (Roscher, ML III 429) mit rotem Schopf ([Virg.] *Cir.* 501), weisen auf einen Kult des Sonnengottes *[882_{3}; 796]*: eben zu einem solchen Kult gehörte aber auch Glaukos, und es ist mir daher im Gegensatz zu v. Wilamowitz-Möllendorff, GGN 1893 739_{1} nicht unwahrscheinlich, dass schon in der zu erschliessenden Sage von Nisa diese Züge mit der Legende von der durch den Meergott verfolgten Geliebten des Dionysos verbunden waren, wenngleich nicht so, wie in der späteren Sage. So sehr damit jene Legende aus dem grossen Kreis der verwandten Mythen heraustritt, so fehlt es doch nicht vollständig an parallelen Zügen; auch in der taphischen Legende scheint, wie der N. Pterelaos andeutet, ein Vogel wichtig gewesen zu sein, und zu dem grossen Kreise der Nachahmungen der Phoinixsage, der der Skyllamythos wahr-

unverdächtig, weil es von der Heerstrasse der antiken Erklärungen ganz abliegt[1]). Die Nyseides Nymphai, später auch Nysai genannt, sind dann identisch mit den Dryaden, wie die den Bakchos nährenden Nymphen auch genannt werden[2]). Auch in der nyseischen Lykurgossage erscheint ein Dryas[3]). — Zu den ältesten Vorstellungen dürfte es noch gehören, dass man den Gott in gewissen andern Pflanzen, in denen man einen feurigen Saft voraussetzte, gegenwärtig dachte, insbesondere im Lorbeer[4]), Epheu[5]), ferner in verschiedenen Obstbäumen[6]), in der Feige[7]) und im

scheinlich einige Züge entnommen hat, gehört auch Koronis *[582$_{5}$; 583$_{2}$; 796]*, die als Pflegerin des Dionysos, als Geliebte des Meergottes, der Skylla, wie wir ihre ursprüngliche Gestalt rekonstruiert haben, ganz nahe steht. — Das Bild der homerischen Krataiïstochter ist wahrscheinlich bereits durch Züge der umgebildeten Tochter des Nisos mit beeinflusst worden.

[1]) Korn. 30 S. 173 Os. gibt folgende Ableitungen, die zwar sprachlich wertlos, aber für die antike Auffassung von dem Gott wichtig sind: 1) = *Διόνυξος*, von *νύττω [1408$_{2}$]*; 2) = *Διάνυσος* von *διαίνω*; 3) von *διάνοια* und *ὕω παρὰ τὸ τὴν διάνοιαν ἐπομβρεῖν καὶ καταβρέχειν*; 4) = *Διάλυσος*; 5) *ἀπὸ τοῦ τὸν Δία περὶ τὸ Νύσιον ὄρος φῦναι πρῶτον τὴν ἄμπελον*. Im *EM* a. a. O. finden sich ferner noch die Deutungen: 6) 'K. von Nysa', *δεῦνον γὰρ τὸν βασιλέα λέγουσιν οἱ Ἰνδοί, ὡς Ἰόβας* (*FHG* III 484$_{57}$); 7) von *Ζεύς* u. *Νῦσα*; 8) (nach Alexandros v. Thasos) von *διανύω*; 9) von *δονεύω*; 10) von *Ζεύς* u. *ὕω*; 11) = *δαόσυνος* von *δαίω* 'anzünden'; 12) von *διανεύειν*. Nonn. *D* 9$_{23}$ leitet den Namen 13) von syrakus. *νῦσος* 'lahm' ab, weil Zeus, als er mit ihm schwanger ging, hinkte. Io. Lyd. *mens*. 4$_{38}$ S. 72 B. erklärt 14) *Διόνυσος, δι' ὃν ἡ νύσσα καὶ περικύκλησις τοῦ χρόνου*. Bei Orph. *fr*. 167$_{7}$ (Macr. *S* I 18$_{12}$), wo Dionysos-Phanes als Helios gefasst ist, heisst es 15) *Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη, | οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον*. Ueb. 16) *Διόσοιν-υσος* s. u. *[1414$_{1}$]*.

[2]) Dryaden nähren Dionysos bei Aristaios, Opp. *Kyn*. 4$_{275}$.

[3]) Lykurgos, Dryas' S. (Z 130), tötet seinen S. Dryas, weil er ihn für eine Rebe hielt, Apd. 3$_{35}$. Für die verwandte Orpheussage sind die Dryaden wichtig; s. bei Roscher, ML III 1160$_{32}$; 1162$_{60}$ ff.

[4]) *Κισσῷ καὶ δάφνῃ πεπυκασμένος* nennt ihn Hom. *h* 26$_{10}$. Im Lorbeerkranz soll Dionysos über die Inder triumphiert haben, wovon Tertull. *cor*. 7 das Fest *Magna corona* herleitet. Mit Lorbeer- und Epheublättern war das Bild des Dionysos *Ἀκρατοφόρος* in Phigaleia umhüllt, Paus. VIII 39$_{6}$ *[1422$_{5}$]*. Auf dem rf. Vb. bei Panofka, Abh. BAW 1852 347 T. I$_{1}$ trägt Dionysos einen um den Leib geschlungenen Lorbeerkranz.

[5]) Ueber Berge Kissos mit Dionysoskult s. o. *[209; 211$_{12}$]*; Quelle *Κισσοῦσσα* bei Haliartos, wo Dionysos von den Nymphen gebadet war, s. o. *[1063$_{1}$]*; vgl. Plut. *narr. amat*. 1; Dionysos *κισσεύς*, Orakel bei Arstd. *or*. 26 (I S. 513$_{15}$ Ddf.); *κισσοχαίτης*, Pratin. *fr*. 1$_{17}$ (*FHG* III[4] 559); *κισσοκόμης*, Hom. *h* 26$_{1}$; *κισσοφόρος*, Pind. *O* 2$_{27}$; Arstph. *Θεσμ*. 988; Opp. *Kyn*. 1$_{365}$; Nonn. 12$_{109}$; *κισσόβρυος*, Orph. *h* 30$_{4}$; bei Pind. *fr*. 75$_{9}$ schreibt Schroeder *κισσοαέρας* (d. i. *κισσηρης*). Oft werden *κίσσινοι θύρσοι* erwähnt (z. B. Eur. *Bakch*. 701) oder dargestellt. Ueb. Dionysos selbst als Epheu s. o. *[86$_{10}$; 734$_{8}$ f.; 785$_{5}$]* und Kern, Arch. Jb. XI 1896 113—116; üb. *κισσός Νύσιος* o. *[1409$_{6}$]*; am indischen Nysaberg fand man wenigstens eine epheuähnliche Pflanze, Sch. Ap. Rh. 2$_{904}$. Vgl. Theophr. *h. pl*. IV 4$_{1}$; Plin. *n h* 16$_{144}$. Epheu den *στῦλος* des D. umrankend, Eur. *Ant. fr*. 203$_{2}$. Ueb. Dion.' Genossen Kissos s. o. *[1061$_{1}$]*. — Als Grund der Heiligkeit des Epheus im Dionysoskult geben Spätere (z. B. Plut. *symp*. III 1$_{3}$) die für Trinker erquickende Kühle der Epheublätter oder (z. B. Myth. Vat. III 12$_{4}$) die Aehnlichkeit der Epheutraube mit der Weintraube und die immergrünen Blätter an; s. dagegen o. *[S. 785]*. — Wie der *κισσός* ist auch der Vogel *κίσσα*, der Häher, dem Dionysos geweiht (Korn. 36 S. 184), angeblich als geschwätziger Vogel.

[6]) Pind. *fr*. 153; Diod. 3$_{63}$; Neoptol. bei Athen. III 23 S. 82d; Korn. 30$_{172}$ (*τῶν ἡμέρων δένδρων ἐπίσκοπος καὶ δοτὴρ θεός*); vgl. *Διόν. ἡμερίδης*, Niket. Studemund, *Anecd*. 275; 282; anon. Laur., ebd. 268. *Καρπῶν ἔφορον καὶ τροφῆς ἀνθρώπων* nennt ihn Arstd. 4 S. 54 = 50 Ddf. Im kilikischen Aigai (Denkschr. WAW 1896 16 no. 44) und in Mopsuhestia (ebd. 12 no. 28) wird ein Dionysos *Καλλίκαρπος* verehrt; eine Inschrift des thessalischen Larisa (*ἐφ. ἀρχ*. 1901 138 no. 18$_{3}$) nennt Dion. *Κάρπιος*. Vgl. *Δ. εὔκαρπος*, Orph. *h* 50$_{4}$; *AP* VI 31$_{1}$; *χλοόκαρπος, κάρπιμος*, Orph. *h* 53$_{8}$. Ueb. Apfel u. Nuss vgl. o. *[854$_{5}$ f.]*. Die Granate soll aus seinem Blut gewachsen sein, Klem. *protr*. 2$_{19}$ S. 16 Po. (Euseb. *praep. ev*. II 3$_{28}$ = $_{16}$ Hein.); mit Granaten u. Aepfeln war er am Kypseloskasten dargestellt, Paus. V 19$_{6}$. Vgl. Panofka, Abh. BAW 1852 364$_{71}$; Murr, Pflanzenw. 54; Maass, Orph. 116. — Der Pirusbaum, der in einem Gedicht *cod. Paris*. 8084 V. $_{49}$ (Haupt, Herm. 1870 355) *Bacchi minister* wird, scheint auf Priapos zu gehen.

[7]) Er heisst Erfinder der Feigenkultur, *EM θρίαμβος* 454$_{30}$. Anderes o. *[786$_{1-3}$]*.

Weinstock[1]). Es haben sich hieraus zahlreiche Legenden entwickelt, welche erzählten, wie der Gott bei Landbauern der Vorzeit eingekehrt sei und die Kultur dieser Bäume gelehrt habe[2]); und später ist er Schützer der Vegetation[3]), der Blumen[4]) und Früchte[5]), geworden. Hier wirken jedoch bereits andere, später zu beprechende Vorstellungen mit: ursprünglich ist er als der im Baume sitzende und aus ihm wahrscheinlich als Saft heraustretende Dämon genossen worden, weil man diesem Saft eine immuni-

---

[1]) Ueber Dionysos als Weingott wurde bereits o. *[732$_1$; 787$_7$; 1038$_4$; 1063$_1$]* gelegentlich gesprochen. In den Kultnamen spricht sich diese Seite des Gottes auffallend wenig aus; ob der Kresios *[169]*, der Methymnaios (zu den o. *[297$_{12}$]* angeführten Stellen kommt jetzt das von Ludwich, Berl. ph. Wschr. XXIII 1903 28 herausgegebene Bruchstück V. $_9$), Leibenos (Hsch. *s v*) hierher gehören, und ob die N. *Ὀμφακίτης* (an. Laur. bei Studemund, *An.* I 268), *Σταφυλίτης* und *Προτρύγαιος* (Ail. *v h* 3$_{41}$) aus dem Kult stammen, ist zw. Auch dass das Volk den berühmten Dionysos von Phigaleia (Lykophr. 212; Diod. 15$_{40}$; Harmod. bei Athen. IV 31 148b; Dittenberger, *Syll.* II² no. 661 *[1413$_4$; 1422$_8$]*) *Ἀκρατοφόρος* nannte (Paus. VIII 39$_6$), kann kaum hieher gezogen werden. Den Lenaios (anon. Laur. bei Studemund, *An.* I 268; vgl. o. *[33$_7$ f.]*) trennen v. Prott, Ath. Mitt. XXIII 1898 226, Farnell, *Cl. rev.* XIV 1900 375 u. aa. von der Kelter(?). In Lebadeia ist aber ein *Εὐστάφυλος* (*CIGS* I 3098), in Philippoi ein *Βότρυς Διόν.* (*bull. corr. hell.* XXIV 1900 317) bezeugt. Viel zahlreicher sind die poetischen Beinamen des Dionysos, die sich auf den Weinbau beziehen, z. B. *πολυστάφυλος*, Hom. *h* 26$_{11}$; *φερεστάφυλος*, Opp. *Kyn.* 3$_{79}$; *AP* IX 363$_{11}$; Nonn. *D* 27$_{287}$; *βοτρυηφόρος*, Orph. *h* 30$_5$; *βοτρυόεις* oft bei Nonn.; *βοτρυόκοσμος*, Orph. *h* 52$_{11}$; *βοτρυοχαίτης*, h. anon. bei Abel, *Orph.* S. 284 v. $_3$; vgl. dazu die von Stephani, *Compte rendu* 1878/79 16—18 herausgegebene Tet.-maske; *πολυγηθής*, Hsd. *ἔ κ ἡ* 614; Pind. *fr.* 153; *γηθόσυνος*, *AP* IX 524$_4$; *οἰνοδότας*, Eur. *Ἡρ. μ.* 680; *οἰνοποτήρ*, Nonn. *D* 12$_{380}$; *οἰνοφόρος*, Nonn. *D* 44$_{17}$; *οἰνόφυτος*, ebd. 21$_{172}$; *οἰνόχυτος*, oft bei Nonn.; *οἴνωψ οἴνοψ*, Soph. *OT* 211; *AP* VI 44$_5$ u. o. bei Nonn.; *ἐπιλήνιος*, Orph. *h* 50$_1$. Auf Mzz. (z. B. von Tenos, Imhoof-Blumer, *Num. chron.* III xv 1895 273) vertritt eine Weintraube öfters den Gott. Ganz mit Trauben behangen stellt ein pomp. Wb. (Fivel, *Gaz. arch.* VI 1880 9—15) den Gott dar, wie denn die bildende Kunst, wie wir sehen werden, die Beziehung auf den Wein ausserordentlich hervorhebt. Als den Weingott setzt Plat. *Krat.* 23 S. 406 c *Διόνυσος* als *Διδ-οίν-υσος*. Ferner beziehen sich die N. mehrerer Söhne des Dionysos, z. B. des Staphylos (Ap. Rh. *FHG* IV 314a) und anderer Hypostasen wie des Oineus *[347 f.]*, Akratopotes *[40$_8$]* ersichtlich auf die Weinkultur, und endlich heissen mehrere der Artemis sicher oder wahrscheinlich mit Dionysos, ihrem gewöhnlichen boiotischen Kultgenossen, gemeinsame Kultstätten Oinoe *[47$_{11}$; 91$_{10}$; 171$_{11}$; 272$_8$; 1284$_3$]*, Oinone, Oinopia *[126$_6$ f.]*.

[2]) Seitdem die zusammenfassende Uebersicht über diese Theoxenien *[730$_1$]* gedruckt ist, hat Robert, Der müde Silenos, XXIII. Hall. Wpr. 1899 die betreffenden Mythen ausführlich behandelt. Die Sage von Dionysos' Verweilen bei Amphiktyon wird von ihm (S. 10 f.) mit Recht (im Gegensatz zu Milchhöfer, Arch. Stud. f. Brunn 52 f.) auf eine Dichtung des VI. Jh.'s, in dem die Zugehörigkeit Athens zur delphischen Amphiktyonie wichtig war, gefasst; vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Arist. u. Ath. II 126; Sauer, Thes. 129. Die Rast des verlaufenen Silenos auf der Akropolis, die ein Künstler des IV. Jh.'s, wie Robert aus einer Nachbildung auf dem von ihm herausgegebenen Marmorbild aus Herculanum (dessen Wiedergabe jedoch Hadaczek, Röm. Mitt. XVIII 1903 58—62 für unrichtig erklärt) folgert, dargestellt hatte, fand nach Robert während eines Besuches des Dionysos unter Pandion statt. — Eine späte Nachbildung dieser Mythen ist des Gottes Einkehr am Massicus bei dem *senior Falernus*, Sil. Ital. 7$_{167}$ ff.

[3]) Dion. *φυτάλμιος*, an. Laur. bei Studemund, *An.* I 268; *πρόβλαστος*, Lykophr. 577 (nach Sch. *ἐπειδή, ὅτε μέλλουσι κόπτειν τὰς βλάστας ἤτοι τὰ κλήματα, θύουσιν αὐτῷ κλαδεύοντες*. Ueb. Dion. *Φλοιός*, *Φλεύς* u. s. w. s. o. *[125$_{19}$; 282$_7$; 1168$_6$]*, über *Πίερος* o. *[212$_5$]*. *Δ. Αὐξίτης* in Heraia, Paus. VIII 26$_1$.

[4]) D. *Ἀνθεύς* in Patrai, Paus. VII 21$_6$; *Ἄνθιος* in Phlya, Paus. I 31$_4$; vgl. *CIA* II 631$_9$ [?]; über *Εὐάνθης* s. o. *[215$_5$; 294$_5$; 594 zu 593$_5$]*. Die *Ἀνθεστήρια* (vgl. Dion. *Ἀνθιστήρ* auf Thera, Hiller v. Gaertringen, Festschr. f. Benndorf 226 ff.), die (trotz Farnell, *Cl. rev.* XIV 1900 375) wahrscheinlich von jeher dem Dionysos galten, sind, wenn sie nach dem *ἀν(α)θέσσασθαι* (*'feast of revocation'*, A. W. Verrall, *Journ. Hell. stud.* XX 1900 116) heissen sollten, jedenfalls früh als Blumenfest gedeutet worden; nach Rennell Rodd, *Customs and lore* 140 f. sind die athenischen Rusalia ihre Fortsetzung. — R. Schmidt, *Hymen.*, Diss., Kiel 1886 46 f. leitet von dieser Seite unseres Gottes her den Gebrauch der Blumen bei Hochzeiten.

[5]) O. *[1413$_6$]*.

sierende und zugleich begeisternde Kraft zuschrieb. Wenn Dionysos später und wahrscheinlich bereits in der Blütezeit der euboiisch-boiotischen Kultur zwar nicht als der einzige, aber doch als einer der wichtigsten Verursacher der Ekstase[1]) galt und demgemäss seine Heiligtümer auch für die ekstatische Weissagung[2]) wichtig sind, so geht dies wesentlich auf diese primitive Vorstellung zurück. Ausserdem scheint aber Dionysos bisweilen geradezu als der im Baum vorausgesetzte feurige Dämon und auch als der Dämon des Feuers schlechthin betrachtet zu sein. Es spricht dafür wenigstens diejenige Form des Mythos von seiner Geburt, die schliesslich alle anderen[3]) Geburtslegenden nahezu unterdrücken sollte. Die Sage von Semele, aus deren brennendem Leib Dionysos geboren sei, ist wahrscheinlich einer der in Griechenland sehr spärlichen Reste des alten Legendentypus, der sich auf die Entflammung des Opferfeuers bezog. Die Sagen von der Asklepiosmutter Koronis und den Koronides, den Orionstöchtern[4]), sind der Semelesage verwandt und, wie gewöhnlich in den miteinander verknüpften Mythenkreisen die Namen vertauscht werden, so ist eine Koronis auch als Dionysosamme überliefert[5]). Doch ist diese wohl nicht ursprünglich auch Dionysos' Mutter gewesen: als solche scheint vielmehr wie auch später so schon von Anfang an *Σεμέλη* gegolten zu haben, deren Namen vielleicht ursprünglich die 'Tafel' oder 'den Tisch', das untere Reibholz[6]), be-

---

[1]) Dionysos *Μαινόλης*, Orph. *h* 45$_{4}$; Inschr. aus Antinoe, Arch. f. Pap.forsch. II 1903 564 116$_{11}$; Korn. 30 S. 180; anon. Laur. bei Studemund, *An.* I 268; Niket., ebd. 276; 282; *μαινόλιος*, *AP* IX 524$_{13}$. Vgl. auch (Iustin.) *mon.* 6 S. 156 Otto.

[2]) Ueb. den prophetischen Bakchos und die Bakchai vgl. o. *[732$_{1}$]*; Korn. 30 S. 178 Os.; Plut. *Krass.* 8 (*μαντικὴ καὶ κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς*). Ueberliefert ist ein thrakisches Weinorakel (Arsttl. *theolog. FHG* II 190$_{204}$; Lobeck, *Agl.* I 289); als thrakischen Weissagegott bezeichnen den Dionysos auch Eur. *Hek.* 1245; Paus. IX 30$_{9}$; der in Boiotien, Smyrna, Lesbos u. s. w. *[291$_{15}$; 296]* verehrte Dionysos Breseus ist nicht mit Myth. Vat. III 12$_{2}$ als *hirsutus* zu fassen, auch nicht von *βρῆσσαι* (nach Hsch. = *βῆσσαι*) abzuleiten, sondern wahrscheinlich dem thrakischen Rhesos gleichzusetzen und als Wahrsagegott zu deuten *[743$_{3}$]*. Im griechischen Mutterland finden wir ein dionysisches Heilorakel mit Inkubationen in Amphikleia (Paus. X 33$_{10}$), und auf nächtliche Träume scheint es auch zu weisen, dass in Megara Dionysos Nyktelios neben dem Orakel der Nyx stand (Paus. I 40$_{6}$) und dass auch zu Delphoi Nyx ein erstes Orakel gehabt und Dionysos zuerst geweissagt haben soll (Sch. Pind. *hypoth. Pyth.* 297 B.). Die Epikleseis *Νυκτέλιος* (*AP* IX 524$_{14}$ u. s. w.) und *νυκτερινός*, Plut. *symp.* VI 7$_{2}$, brauchen sich daher nicht *[68$_{7}$]* auf die nächtlichen Opfer, können sich vielmehr auch auf Orakel beziehen.

[3]) Im Götterkatalog (Cic. *d n* III 23$_{58}$; Ampel. 9$_{11}$; Io. Lyd. *m* 4$_{38}$) werden fünf Dionysoi unterschieden: 1) S. des Zeus und der Persephone (vgl. ausser den o. *[1190$_{3}$]* angegebenen Stellen Commod. 12$_{2}$: *in India natus*); 2) S. des Nilus (*Melon* Ampel.; *Neilos* Io. Lyd. vgl. o. *[153$_{1}$]*), *qui Nysam dicitur *interemisse [1409$_{4}$]*; 3) S. des Kabiros; 4) S. des Zeus und der Selene-Semele *[o. 943$_{4}$]*; 5) S. des Nisos und der Thyone. Ueber Demeter als M. d. Dion. s. o. *[1168$_{3}$]*.

[4]) S. o. *[796 f.]*.

[5]) S. o. *[1413 zu 1412$_{6}$]*.

[6]) Vgl. Hsch. *σεμέλη τράπεζα*. Ein Grund, die Glosse zu verdächtigen, liegt nicht vor; die Erklärungen der Alten weisen wieder in ganz andere Richtung: 1) = *σεμνή*, Diod. 3$_{62}$; vgl. Schoemann, *Op.* II 155; diese durch die Analogie von *Ἀρι-άδνη* empfohlene, o. *[86]* vorgeschlagene Ableitung ist bedenklich, weil der Uebergang von *σεβ-έλη* in *σεμ-έλη* nach dem gegenwärtigen Stand der Dialektkenntnis nicht gerechtfertigt werden kann; 2) = *libido*, Myth. Vat. III 12$_{8}$; vgl. I 120; 3) 'die um Glanz (*σέλας*) Sorgende' (*μέλει*), *EG Σεμέλη* I 498$_{36}$; 4) = *Θεμέλη*, Apd. *FHG* I 433$_{29}$; *EG Σεμ.* II 498$_{39}$ . . . *θεμελίς, θεμελιῶτις οὖσα. θέμελις ἡ γῆ προσαγορεύεται διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πάντα καταθεμελιοῦσθαι.* Auch diese von Welcker, Götterl. I 436 gebilligte Etymologie ist sprachlich unmöglich: in den für die Heimat der Sage in Betracht kommenden Gebieten wird *θ* nicht *σ*. — Als Erdgöttin fasst die der Semele gleichgesetzte (Charax *FHG* III 639$_{38}$; Apd. 3$_{38}$; Diod. 4$_{25}$; Sch. Pind. *P* 3$_{177}$; Suid. Hsch. *s v Θυώνη*; myth. Vat. II 79; vgl. das rf. Vb. bei Welcker, AD III xiii S. 136) Thyōne (ΙΘVΩΝΗ auf dem Volcenter Vb. bei Jahn,

zeichnete. Man verglich die Feuererzeugung der geschlechtlichen Zeugung, wobei das obere Reibholz dem Vater, das untere der Mutter gleichgestellt wurde (o. S. 726). In dem weichen Holze des letzteren entzündet sich der Funke, bei dessen Geburt die 'Mutter' verbrennt. Das ist wahrscheinlich der Ausgangspunkt der Semelesage: dass man sie durch den Blitz verzehrt werden liess, ist — wenn eine so naheliegende Umbiegung der Sage überhaupt eine besondere Erklärung erfordert — vielleicht dem Einfluss der späteren Vorstellung zuzuschreiben, welche das beständig unterhaltene Opferfeuer als vom Blitz entzündet betrachtete.

Die bisher besprochenen, in sich zusammenhängenden Vorstellungen

---

Vb. 24 ist Schreibfehler) auch Diod. 3_{62}, indem er den N., der gewöhnlich zu *θύειν* = *ἐνθουσιᾶν* gestellt und auf Vbb. gewöhnlichen Bakchen beigelegt wird, *ἀπὸ τῶν θυομένων αὐτῇ θυσιῶν καὶ θυηλῶν* herleitet. Beide antiken Deutungen des N.'s sind aber vielleicht nicht ursprünglich. In Rhodos, wo Phallophorien (für Dionysos, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt) gefeiert wurden (Ath. X 63 S. 445 b), hiess Dionysos *Θυωνίδας*, und dies Wort bezeichnete auch die *σύκινοι φάλητες [854_2]*. Nun ist es zwar nicht unmöglich, aber doch nicht wahrscheinlich, dass man erstens in dem Phallos auch später noch Dionysos sah und dass zweitens ein Dichter diesen nach seiner M. nannte, wie andere ihn *Σεμεληγενέτης*, *Σεμελεύς* (*AP* IX 524_{10}), *Σεμελήιος* (*PLG* III⁴ 656_8) u.s.w. nennen. Eher ist anzunehmen, dass *θυωνίδας* das obere, aus Feigenholz hergestellte und als Phallos betrachtete Reibeholz oder auch den durch das Reiben erzeugten Funken, *θυωνη* das untere Reibeholz bezeichnete. Vielleicht gehen beide Worte auf eine verschollene ältere Bedeutung von *θύω*, 'brennen', zurück. — In neuerer Zeit hat Kretschmer, Aus d. Anom. 19 ff., dem sich Solmsen, Zs. f. vergl. Sprachf. XXXIV 1897 54 f. anschliesst, die Bedeutung Semeles als Erdgöttin mit einer Ableitung aus dem Phrygischen zu begründen versucht, indem er das in Schwurformeln erscheinende, wahrscheinlich 'Erde' bezeichnende *ζεμελω* verglich. Manches scheint für diese Ableitung zu sprechen, die, ohne sprachlichen Anstoss zu bieten, den seit Apd. oft vermuteten Sinn ergibt. Indessen ist der Ausgangspunkt der ganzen Kombination, die Voraussetzung, dass Semele Erdgöttin sei, sehr zw. Die Alten scheinen auf diese Bedeutung gekommen zu sein, weil sie Dionysos in diesem Mythos für den aus dem Schoss der Erde hervorwachsenden Weinstock hielten: das ist sicher falsch, da dann der charakteristische Zug, die Niederblitzung der Mutter, unerklärt bleibt. Eher wäre denkbar, dass Dionysos in dieser Legende ein Quell *[1427_6]* wäre. Es ist eine weit verbreitete Vorstellung, dass Quellen durch Blitze aus der Erde geschlagen werden (Weinhold, Abh. BAW 1898 S. 4 ff.); auch die Vorstellung von dem Specht und der Springwurzel (Plin. *n h* 10_{40}; Dion. *ὀρν.* Cramer, *Anecd. Paris.* I 27; vgl. Cassel, Schamir, Denkschr. d. Akad. zu Erf. 1854 48—112; Grimm, DM³ II³ 925; Wuttke, Deutsch. Volksabergl.³ 96; Keller, Tiere des klass. Altert. 285) kann, wie namentlich Kuhn (z. B. Herabk. d. Feuers 214) zu begründen versucht hat, mit dieser Vorstellung von der öffnenden Kraft des Blitzes zusammenhängen. Indessen wird auch bei dieser Auffassung der Zug von der Verbrennung der Mutter, der durch die parallelen Versionen als ursprünglich erwiesen wird, nicht erklärt. Nun bleibt freilich noch die Möglichkeit, dass der N. Semele — wie es mit Thyone der Fall sein müsste, wenn die gewöhnliche Namensdeutung richtig ist — aus einer andern Legende stammt. Es würde dann der in der thebanischen Geburtssage ursprüngliche Namen, etwa *Ἐγχώ* (Hsch. *s v*), ein trotz Panofka, Abh. BAW 1852 349 und Maass, Herm. XXVI 1891 190 noch nicht erklärter Semelebeinamen, durch den fremden unterdrückt sein. Als die eigentlich zum N. Semele gehörige Legende würde dann entweder ein Mythos nach der Art des orphischen von der Erzeugung des Zagreus durch Persephone *[1190_3]* oder der Mythos von der Heraufholung der M. aus dem Hades *[1431_{10}]* betrachtet werden können. Allein ob jenem orphischen Mythos überhaupt eine Kultlegende zu Grunde liegt, ist zw., und wenn auch die Alten die Göttin der Unterwelt sowohl als Erdgöttin wie als Prototyp der befreiten Seele gefasst und auch diese beiden disparaten Vorstellungen bisweilen vermischt haben, so wäre doch nur unter der Voraussetzung einer völligen Zerstörung des eigentlichen Inhalts der Legende die Annahme glaublich, dass ein Dichter die Erdgöttin aus der Erde an den Himmel führte. Wahrscheinlich ist daher Semele überhaupt nie Erdgöttin gewesen. — Tomaschek (Sitz.ber. WAW CXXX 1894 40; ebd. dort auch andere neue Etymologien) deutet Semele (von *tre*; vgl. *tumeo*) als geballte feuchtigkeitsschwangere Wolke, die unter Blitz den Regen gebiert und gleich darauf hinschwindet. Wiedemann in Bezzenbergers Beitr. XXVII

bilden die eine Wurzel des Dionysoskultus; mit ihnen ist aber — vielleicht nicht erst in Griechenland[1]) — eine Reihe von ganz andersartigen Ideen verknüpft worden: die von dem Gotte, der in mancherlei Formen und unter mancherlei Namen im Orient und auch in Griechenland beweint wurde. Der zweite Namen des Gottes selbst, Bakchos[2]) (Bakcheus[3]), Bakcheios[4]) oder Bakchios[5]) u. s. w.[6])), scheint eine fast verschollene Bezeichnung des 'beweinten' phoinikischen Gottes wiederzugeben. Wahrscheinlich war dies auch die Ansicht des Forschers, aus dem die hesychianische Glosse *Βάκχον· κλαυθμόν. Φοίνικες* stammt: denn das phoinikische בְּכָא führt auf die Orthographie *βάκχος* doch nur den, der das Wort als Etymon des Gottesnamens betrachtet. Nun ist diese Ableitung gewiss nicht bloss durch den Lautanklang hervorgerufen, zumal ja Bakchos gar nicht beweint, vielmehr — wenigstens nach der späteren Vorstellung der Griechen — mit Jubelrufen begrüsst wird; in dem phoinikischen Kult wird vielmehr eine als בְּכָא bezeichnete Zeremonie vorgekommen sein, die an die Bakchosrufe erinnerte. Lässt sich auch der Wert dieser Ableitung natürlich nicht sicher beurteilen, so ist doch nicht unwahrscheinlich, dass hier das Richtige getroffen ist[7]), d. h., dass der Namen Bakchos entweder wirklich das phoinikische Wort

---

1903 213 als 'Zweig' (vgl. ahd. *uo-quemilo*).

[1]) Dafür, dass schon die orientalischen Aequivalente des Dionysos als Götter des Feuers und des Feuertrankes galten, kann folgendes angeführt werden: 1) Der Epheu soll unter dem N. Chenosiris dem Osiris heilig gewesen sein, Plut. *Is.* 37; vgl. Diod. 1_{17}; 2) die indischen Sagen vom Somaraub machen für denjenigen, dem der ganze Vorstellungskreis vom Göttertrank als aus der semitischen Kultur stammend erscheint, wahrscheinlich, dass der Gegner des Typhon irgendwo als Personifikation des Rauschtrankes bezeichnet wurde; 3) bezeichnete Nektar, wie ich für wahrscheinlich halte, im Phoinikischen den 'geräucherten', d. h. mit Myrrhen versetzten Wein, die *murrata potio* (*ep.* Fest. *s v* 159_{8}), so lag es nahe, ihn dem 'geweinten' S. der Myrrhe, der Myrrhenthräne, dem aus dem Stamm hervorgehenden Harz gleichzusetzen; 4) das Wunder des sich von Adonis' Blut rötenden Flusses *[951_{8}]* steht dem Wunder des sich in Wein verwandelnden Quells *[1411_{3}]* nicht ferne, wenn in beiden Fällen der feuerartige Gott in das Wasser einzutreten schien *[1426]*. Allerdings befremdet, dass der ganze Vorstellungskreis verhältnismässig so wenig Spuren hinterlassen hat.

[2]) Dieser der älteren Dichtung fremde, aber, wie z. B. der korinthische Adel der Bakchiaden beweist, ziemlich *[1433]* alte N. scheint durch athenische Orphiker (vgl. z. B. *fr.* 192 [s. auch Damask. II 117_{2} Ruelle] 299) allgemeine Geltung erlangt zu haben. Zuerst findet sich der N. als Gottesbezeichnung bei Soph. *OT* 211; Xenoph. *fr.* 17 D. scheint die Fichtenstämme *βάκχοι* genannt zu haben. Vgl. u. *[1418_{4}]*. Später begegnen Verbindungen wie *Ὀρίβακχος* (Opp. *Kyn.* 1_{24}), *Ἰόβακχος* (Korn. 30 S. 175; *Anth. Plan.* IV 289_{1}; Nonn. *D* 9_{182}; 11_{64} u. ö.; Hsch. *s v.* — Fest *Ἰοβακχεῖα*, Demosth. 59_{78}; Kultverein *Ἰόβακχοι* [Archil.] *fr.* 120; vgl. das z. B. von Maass, Orph. 18 ff. veröffentlichte Dekret; Bezeichnung des Hymnos Iob. [Prokl. in Phot. *bibl.* 320 b_{31} Bk.; StB. *Βέχειρ.* 166_{12}] nach dem wiederkehrenden Ruf *Ἰὸ* [*Ἰὼ*] oder *Ἰὲ Βάκχε*, z. B. im delphischen Hymnos, *bull. corr. hell.* XIX 1895 400 ff., oder *ἰὼ Βάκχαι*, Eurip. *Bakch.* 567), *Βακχέβακχος* (Arstph. *ἱππ.* 408; Sch. [Suid., Hsch. *s v*]) und *Ἀρχέβακχος* (*Διόν.* in Seleukeia in Kilikien, Denkschr. WAW XLIV 1896 104_{185}). Ob *Σύβακχος* *[37_{18}; 923_{7}]* so zu erklären sei, ist zw.

[3]) Z. B. in Poieessa auf Keos (*Mus. Ital.* I 191), Mykonos (Dittenberger, *Syll.*² 615_{27}), Naxos (Athen. II 14 78c; sein Gesicht von Rebenholz), Erythrai (Dittenberger, *Syll.*² 600_{147}), Ilion (Philol. Suppl. II 1863 620). Vgl. Soph. *Antig.* 1121; Orph. *h* 45_{2}; Anon. Laur. bei Studemund, *Anecd.* I 268.

[4]) Rhodos, *CIG* II 2525b; vgl. Arstph. *Θεσμ.* 987; Orph. *L* 30_{2}. Diese Form ist eine Weiterbildung von *Βακχεύς*, Schulze, *Qu. ep.* 29_{2}.

[5]) Tralles, *CIG* II 2919; vgl. Eur. *Ion* 562 ff.; *Bakch.* 67; 517; 623 u. ö.; Arstph. *Ἀχ.* 263.

[6]) *Βακχεύτωρ*, *CIG* I 38; *AP* IX 524_{3}; *Βακχευτής*, *Anth. Plan.* IV 290_{1}; vgl. Orph. *fr.* 238_{13}; *h* 47_{6}; *Βακχειώτας*, Lyriker bei Himer. *or.* 13_{7}; *Βακχιώτας*, Soph. *OK* 679; *Βακχειάδης*, *Βακχιάδης*, anon. Laur. bei Studemund, *An.* 268; vgl. Niket. ebd. 275.

[7]) Gerade bei dieser Annahme erklärt sich am besten, dass der beweinte Adonis dem 'geweinten' *[789_{4}; 1417_{1}]* Harz der

wiedergibt oder ihm früh gleichgesetzt wurde. Wie dem aber auch sei, jedenfalls hat eine — wie es scheint, unorganische — Verschmelzung des mit Osiris bereits ausgeglichenen Tammuz oder Adonis und des Dionysos sehr früh stattgefunden. Den Anlass dazu bot der Mythos von der Geburt aus der Myrrhe, der in den Sagen von Osiris, Adonis, Attis Entsprechungen hat: ersterer sollte in einer Tamariske oder Erīka[1]) begraben, Adonis aus einer Myrrhe[2]), geboren sein, Attis in einer Fichte, Kiefer oder Pinie[3]) fortleben. Ohne Frage sind das zufällig erhaltene Reste einer Kette, die von Ägypten her über Vorderasien nach Griechenland hinüberreicht. Der Baum ist, wie das in solchen Fällen meist geschah, gewechselt, doch finden sich Übergänge: so wurde auch Dionysos wie Attis bisweilen in der Fichte oder Pinie gesucht[4]), und einzelne Spuren weisen darauf

Myrrhe gleichgesetzt wurde; nach נכא heisst auch ein Balsamstrauch und wahrscheinlich *βάκκαρις*. — Die Griechen scheinen volksetymologisch den N. Bakchos (wie *Βασσαρεύς* *[1410_9]*) an *βάζω* angelehnt zu haben (vgl. *EG βακχεύω* 103_{19} . . . *ἐτυμολογεῖται δὲ παρὰ τὸ βοᾶν μετ' ἤχου* mit ebd. 101_{45} *βάζω· παρὰ τὸ βοὴ βοάζω καὶ βάζω*); auch viele Neuere leiten von diesem Worte den N. Bakchos wie Bakis ab, welchen letzteren auch Bergk, Gr. Litt. I 342_{86} mit Bakchos vergleicht. In der That heisst Dionysos oft nach dem lauten Ruf oder wird mit Göttern, die danach genannt sind, ausgeglichen; vgl. z. B. *Ἰόβακχος [1417_2]*, *Βαβάκτης* (? Korn. 30 175 Os.), *Βρόμιος* (ebd.; s. o. *[906_3]*; 'Biergott' [vgl. neugr. *βρῶμι*] übersetzt J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 323), *Εὔιος* (Arstph. *θεσμ.* 990; 993; Eur. *Bakch.* 555; 568; *fr.* 203_2; Orph. *h* 30_4; 50_8; *AP* IX 524_6; Korn. a. a. O.; an. Laur. bei Studemund, *An.* 268: von dem Rufe *εὐοῖ*, nicht von *εὖ* abzuleiten, wie Myth. Vat. III 12_2 [*quod bonum puerum interpretari dicunt*] meint), *Εὔας* (an. Laur. a. a. O.; Niket. ebd. 275; 282; vgl. o. *[745_4]*), *Εὐαστήρ* (*AP* VI 154_1; IX 246_7; Orph. *h* 30_1), *Εὐαστής* (Prokl. bei Abel, Orph. S. 276 A.), Euhan (oft bei lateinischen Dichtern, z. B. Enn. *Atham.* bei Charis. p. 241_9 K.; *TRF*¹ S. 24_{109}; Ov. *M* 4_{15}; Stat. *s* I 2_{17}; $_{220}$; II 7_7; *AL* II 1510_2) oder *Εὐίης* (? Gen. *Εὐίεω*, *AP* VI 320_2), *Ἴακχος [54_{12}; vgl. 50_{12}]*, *Βρίακχος* (Bakchenbezeichnung, Soph. *fr.* 712 [*EM* 213_{26}]; O. Jahn, Vb. 26). Trotz dieser Analogien ist die Ableitung von *βάζω* zu verwerfen, weil weder die Bedeutung genau stimmt noch die Form. — Abgesehen von dem Gott (der auch Zeus heisst; vgl. o. *[1094_{20}]* und Arstd. *or.* 4 S. 49 Ddf.: . . . *ἤκουσα καὶ ἕτερον λόγον* . . ., *ὅτι αὐτὸς ὁ Ζεὺς εἴη ὁ Διόνυσος*) bezeichnet *Βάκχος* auch 1) die Mysten *[732_1; 926_1]*, 2) den von ihnen getragenen heiligen Zweig (Xenoph. *fr.* 17 D.; vgl. o. *[781_5]*), Kranz (vgl. Hsch. *βακχᾶν· ἐστεφανῶσθαι κισσῷ*) oder ihre Fackel (vgl. Eur. *Ion.* 562 *φαναὶ Βάκχου*; Hsch. **βακχεῖον . . . νάρθηξ*), 3) einen Fisch; *Βάκχη* (Hsch. *s v*) soll auch ein *γένος ἀπίου* (Birne? Eppich?) geheissen haben. Die Bezeichnung des Mysten ist vielleicht ursprünglich; alle andern Bedeutungen, welche hier, meist nach Schol. Arstph. *ἱππ.* 408 (Suid., Hsch. *Βάκχ.*; Bekk., *An.* I 224_{32}), zusammengestellt sind, gehen teils auf den N. der Mystai, teils auf den des Gottes zurück. — Hsch. *βαχχόαν βόθρον. Αἰολεῖς* (vgl. ebd. *βάκοα βάθρον*) gehört wahrscheinlich gar nicht hierher.

[1]) S. o. *[780_2]*. Da die ägyptischen Texte und Abbildungen (Lefébure, *Mythe Osir.* 192) die Tamariske nennen, hat man sowohl für *ἐρείκῃ* und *ἐρείκη* (bei Plut. *Is.* 15; Vorschlag von Meziriacus) als für *μηθίδης* (ebd. 20) die entsprechenden Formen von *μυρίκη* eingesetzt, weil nach Plin. *n h* 24_{67} die Tamariske von einigen *μυρίκη* genannt wird; da jedoch nach Plin. a. a. O. die *μυρίκη* auch *erica* geheissen zu haben scheint, ist wenigstens an den erstgenannten Stellen eine Aenderung nicht nötig.

[2]) S. o. *[780_4]*.

[3]) S. o. *[780_4]* u. unten *[§ 308]*. Uebrigens scheint auch hier sich ein Uebergang zum Osiriskult zu finden, Firm. Mat. 27_1 *in Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus, huius trunci media pars subtiliter excavatur, illic de segminibus factum idolum Osiridis sepelitur.* — Die Sage von der Platane, an der Marsyas gehangen habe (Plin. *n h* 16_{240}), scheint aus einer kleinasiatischen Legende dieses Typus herausgesponnen: wahrscheinlich hat man an manchen Stätten die Platane ebenso als Wohnsitz des phrygischen Gottes betrachtet, wie in einer späten Legende von Magnesia a./L. *[781_1]* als Wohnsitz des Dionysos.

[4]) S. o. *[781_6]*. Statt der Pinie (vgl. Eur. *Bakch.* 1063; Philostr. *im.* 1_{17} [$_{18}$]; Frazer, *Golden bough* I 322) erwähnt allerdings Theokr. 26_{11} einen Mastixbaum. — Eur. *Bakch.* 109 lässt die Bakchen mit *δρυὸς ἢ ἐλάτας κλάδοισι* schwärmen; vgl. Xenophan. *fr.* 17_1 D. Die dem Dionysos heilige Insel Chios wird (dichterisch) Pityusa genannt,

hin, dass an manchen Orten ihm heilige Bäume die dem Adonis geweihte Myrrhe ersetzen. — — Den genannten orientalischen Göttern steht Dionysos noch in anderer Beziehung nahe. Am wenigsten[1]) tritt dies gerade bei dem Gott, der wohl den meisten direkten Einfluss auf die Gestaltung des Dionysosbildes ausgeübt hat[2]), bei Adonis, hervor. Der Tod durch den Eber wird zwar von mehreren Gestalten[3]) des Dionysoskreises, nicht aber von dem Gotte selbst berichtet und ist von ihm vielleicht nie erzählt worden; schon als Griechen aus dem argivisch-rhodischen Kulturgebiet nach dem phoinikischen Meer fuhren, haben sie den Gott von Kypros und Byblos, der dem Eber erliegt, nicht Dionysos, sondern Epaphos[4]) gleichgesetzt. Dem Osiris[5]) dagegen, mit dessen Gegner Typhon Dionysos als Feuerdämon doch auch manches wie das Attribut des Esels[6]) gemeinsam hat, und dem Attis[7]), dessen Kult allerdings ebenso durch den des Dionysos beeinflusst sein wie diesen beeinflusst haben kann, ist unser Gott auch später noch oft angeglichen worden. Eben deshalb ist es allerdings nicht zulässig, alle Übereinstimmungen in den Kulten dieser Götter und des Dionysos auf die Urzeit zurückzuführen. Ein weiteres Element der Unsicherheit liegt darin, dass die Entwickelung jener orientalischen Göttergestalten, ihre gegenseitige Beeinflussung aus den dürftigen Spuren, die sich z. T. zufällig an einzelnen späteren Kultstätten erhalten haben, nicht erkannt werden kann. Nur das lässt sich m. E. mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen, dass die heterogenen Vorstellungen, die im folgenden zusammenzustellen sind, zu oder bald nach Anfang des I. Jahrtausends v. Chr. einander nahe gerückt und vielfach, wenngleich nicht alle an derselben Kultstätte, mit einander verbunden waren. Wahrscheinlich haben während der boiotischen

---

Plin. *n h* 5$_{136}$. Nach Plut. *symp.* V 3$_{8}$ war die *πίτυς* dem Poseidon und Dionysos geweiht. Mit der Bedeutung der *πίτυς* für den Dionysoskult hängt der Pinienzapfen auf dem Thyrsos zusammen; die spätere Kunst (Thraemer bei Roscher, ML I 1106$_{59}$) hat hier ein altes Attribut wieder hervorgesucht. Usener, Sintfluts. 153 f. erinnert an die Fichte in der zum Dionysoskreis gehörigen *[136]* Melikertessage und im örtlichen Kult von Korinth. — Vgl. auch o. *[1417$_{2}$]*.

1) Ganz fehlte jedoch auch dem späteren Altertum die Einsicht in die Gleichheit des Dionysos und Adonis nicht; vgl. Plut. *symp.* IV 5$_{3}$ *τὸν δ᾽ Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι, καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἑκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοῖ τὸν λόγον.* Er zitiert dann einen Vers des Phanokles, nach dem Adonis von Dionysos geraubt ward. Vgl. Buresch, Klar. 50.

2) S. o. *[244$_{7}$; 347; 951$_{7}$; 1284 f.]*.

3) Ankaios *[290; 347]* und Hyes *[806$_{15}$]*.

4) Vgl. o. *[62$_{4}$; 968$_{2}$]*. Dass Epaphos, den allerdings Wuensch, Rh. M. LV 1900 77 für eine Art Alp hält (vgl. Hyg. *f. prooem.* S. 26$_{8}$ Bu.: *ex Nocte et Erebo . . . Porphyrion, *Epaphus*), dem Dionysos gleich sei, der selbst Epaphios heisst *[861$_{6}$]*, scheinen auch Spätere noch empfunden zu haben: Mnaseas, *FHG* III 155$_{37}$ (Plut. *Is.* 37) identifiziert Epaphos, Osiris, Sarapis und Dionysos. Paphos, das gewiss nicht nach *ἀπαφίσκω* (Korn. 24 S. 136), vielmehr wahrscheinlich nach Adonis-Epaphos heisst, war im V. Jh. v. Chr. durch seine Dionysosorgien berühmt *[336$_{19}$]*. Den Dionysos vertritt Epaphos auch in der Titanomachie bei Hyg. *f.* 150, von der sich Spuren auch bei Myth. Vat. I 183 und Sch. Stat. *Theb.* 2$_{4}$ finden. Die Anfänge der Iosage in Kleinasien (*Εἰοῦς γάμοι*, Fest in Tralles, Mz., Warwick Wroth, *Num. chr.* III 1903 338; mehr o. *[1173$_{5}$]*) gehören noch in das VII. Jh.; wahrscheinlich ist damals auch der Kern jener Mythen gedichtet, der uns in so später Fassung vorliegt.

5) Z. B. von Hdt. 2$_{42; 123; 144; 156}$; Plut. *Is.* 13; 34 f.; Tertull. *cor.* 7; Tz. *L* 212; anderes bei Creuzer, *Dion.* 270; Rolle II 32—107; Drexler, Myth. Beitr. I 38 ff.; Tib. I 7$_{33}$ ff. feiert Osiris als Stifter des Weinbaues, Diod. 1$_{23}$ nennt ihn Zeus' und Semeles S., wogegen er freilich 3$_{68}$ Dionysos als S. des Ammon und der Amaltheia bezeichnet. Nach Ariston von Alexandreia *FHG* III 325$_{3}$ hat ihn Isis dem Zeus geboren.

6) Korn. 30 S. 181 *[798$_{2}$; 1422$_{6}$]*.

7) Z. B. Klem. Alex. *protr.* 2$_{19}$ S. 16 Po.; (Eus. *pr. ev.* II 3$_{17}$ H.); Schol. Luk. IV 173

Kultur Aphaka (bei Byblos)[1]) und Berytos[2]) einen zwar nicht ausschliesslichen, aber doch wichtigen Einfluss auf die Gestaltung des boiotisch-euboiischen Dionysos ausgeübt; vermuten lässt sich endlich, dass schon vorher verwandte Elemente aus weiter südlich gelegenen Städten der phoinikischen Küste oder aus Philistaia nach Kreta übernommen waren, die von dort aus nach Mittelgriechenland gelangten, wo sie mit jenen byblischen verschmolzen wurden; doch steht nicht fest, dass der kretische Gott bereits Dionysos hiess[3]).

Die Ausgleichung mit den genannten Gottheiten bezog sich ebenso auf die Riten wie auf die Mythen und ihre Ausdeutung. Zu den ersteren gehört die Prozession mit dem Schiff. Die Barke spielte im ägyptischen Leben als Verkehrsmittel eine so wichtige Rolle, dass sie notwendig auch im Kultus und Mythos oft vorkommen musste. Welche der zahlreichen Vorstellungen, die später mit dem Osiris oder der Isis[4]) auf der Barke verbunden waren, für den Dionysoskult bestimmend wurde, ist für die griechische Religionsgeschichte nicht von Bedeutung; in Griechenland ist der Ritus wenigstens in den Zeiten, von denen wir Kunde haben, als etwas unabhängig von seiner ursprünglichen Bedeutung Feststehendes geübt worden. In der Litteratur wird er nicht oft erwähnt[5]); bisweilen hat die bildende Kunst ihn dargestellt[6]); aber Mythen wie die von der Gefangennahme des Dionysos durch die Tyrrhener[7]), die allerdings zweifelhafte und jedenfalls seltene Verehrung des Dionysos als Kolonienstifters[8]),

---

Jac. Mehr unten *[§ 308]*. Bei Kybele ist Dionysos nach Nonn. *D* 9_{138} ff. erzogen.

1) S. o. *[948$_7$]*.

2) S. o. *[1150]*.

3) S. o. *[1410$_8$]*.

4) Vgl. Tac. *Germ.* 9; Apul. *m* 11_{17} S. 267 *ed. Bip.* Das oft erwähnte *Navigium Isidis* wird von Myth. Vat. II 89; III 3_5 mit Ios Schiff, das eine Kuh als Zeichen gehabt habe, in Verbindung gebracht. Ueber *στήσειν τὴν βᾶριν* (denselben Ausdruck *βᾶρις* gebraucht Plut. *Is.* 18 von dem Papyrusnachen, in dem Isis durch die Sümpfe von Buto geschifft sei) s. (Iambl.) *myst.* 6_5; über ein während der Nilschwelle gefeiertes Schiffsfest Himer. *or.* 14_9, über die *πλοιαφέσια* Lyd. *m* 4_{42}; Anth. Lat. I II 743 (über Apul. 11_{17} s. Dieterich, Mithraslit. 38) und im allgemeinen über das Schiff der Isis Lersch, Jb. des Vereins von Altert.fr. im Rheinl. IX 1846[2] 100—115 T. VII (Elfenbeinrlf., die Göttin trägt das Schiff in der Hand), der S. 112 aus dem *navigium Isidis* am 5. März den Karneval (*car naval*) herleitet, und Usener, Sintfl. 120, der die in griechischen Mythen so häufige Epiphanie auf dem Schiff vergleicht. — Das Suchen auf der Barke folgert Foucart, *Mém. de l'ac.* XXXV 1896 36 für Eleusis aus der Notiz der Rechnungen für 420, ἣ τὴν ἄκατον καθεῖλκον. — Vgl. über Isis Pelagia u. *[§ 309]*.

5) Die Sitte bestand wahrscheinlich zu Athen (wo auch an den Panathenaien ein Schiff mit Athenas Peplos gefahren ward, Stratt. *Maked.* *CAF* I 719_{30} Ko.; Paus. I 29_1 u. aa.), Hermipp. Athen. I 49 S. 27e = *CAF* I 243_{63}, der an eine bestehende Sitte anzuknüpfen scheint, und sicher zu Smyrna, wo im Anthesterion eine Triere auf den Markt gefahren wurde, Philostr. *v. soph.* I 25_1 S. 530; Arstd. *or.* 22 u. 15 (I 440 u. 373 Ddf.). — Ueber Dionysos als Wassergott handeln Stephani, *Compte rendu* 1863 S. 116; 122; 135; 138; Maass, Herm. XXIII 1888 70—80 (s. jedoch das berechtigte Urteil von Usener, Sintfl. 116 zu 115_1) und *parerga Att.* IX.

6) Namentlich sf. und rf. Vbb., z. B. *Mus. Ital.* II 1888 T. I 4 S. 30; Inghirami, *Pitt. vas. Etr.* I XXXIII; Gerhard, Auserl. Vb. I 176 XLIX; Dümmler, Rh. M. XLIII 1888 355—359. Eine Mz. von Mytilene (Gerhard nach Newton und Birch, Arch. Ztg. XI 1853 126; Head *h n* 487 f.) zeigt eine dionysische Phallosherme auf einem Schiffsvorderteil.

7) Von Hom. *h* 7 (s. o. *[43$_{18}$; § 307]*; Eitrem, Philol. LVIII 1899 465 f.) an öfters erwähnt (z. B. Prop. IV 16 [III 17]$_{25}$) und später *[s. u. § 307]* zu einem Kriegszug des Dionysos gegen die Tyrrhener erweitert; auch von bildenden Künstlern mehrfach dargestellt. Der Lysikratesfries (Herb. F. de Cou, *Amer. Journ. arch.* VIII 1893 42—55 *pl.* II f.) verlegt das Abenteuer, wie es scheint, ans Land.

8) *Διόν. Κτίστης* in Nikaia (Mz., Head *h n* 443) und Tion (Mz., ebd. 444). In beiden Städten findet sich die Bezeichnung erst in der Kaiserzeit, doch könnte es nicht befremden, dass Antigonos, der wenigstens die

endlich Gentilnamen wie der der Euneiden[1]), der wahrscheinlich an Dionysos Euneos, den Gott auf dem guten Schiff, anknüpft[2]), machen wahrscheinlich, dass der Ritus einst eine grössere Bedeutung gehabt habe, als unsere Quellen unmittelbar ergeben. — Das Schiff wurde in Ägypten auch dazu benutzt, den zerrissenen Osiris zu suchen; auf einer Barke soll Isis nach den Gliedern ihres von Set zerstückelten Gatten geforscht haben[3]). Auch von diesem Ritual finden sich Spuren in Griechenland, obwohl es als Ganzes hier vergessen ist. Die Umhüllung des Kultbildes mit Lygoszweigen, die aus der Tyrrhenerlegende des homerischen Hymnos zu folgern ist, macht wahrscheinlich, dass wie im Isisdienst einst auch in dem des Dionysos, während der vermisste Gott beklagt wurde, geschlechtliche Abstinenz vorgeschrieben war[4]). Vielleicht gehören hierher die freilich stark veränderte Zeremonie, durch die Dionysos aus dem Wasser gerufen wurde[5]), und der Kult des Dionysos *Λιμναῖος*[6]). Artemis, mit welcher der Gott 'im Sumpfe' gewöhnlich gepaart ist, wurde allerdings aus einem andern Grund in Morästen verehrt[7]); es ist indessen möglich, dass hier zwei disparate Vorstellungen in demselben Kult sich getroffen haben. Unter den einzelnen zerstreuten Gliedern des Osiris, die von Isis gesucht wurden, treten besonders hervor das Haupt, das die Göttin in Abydos bestattet haben oder das nach Byblos geschwommen sein sollte[8]), und der Phallos[9]), den sie der Sage nach nicht finden konnte. Beide Züge der Sage knüpfen ursprünglich wohl an Riten an, obgleich der erstere später eine siderische Beziehung erhielt. Der mutmasslich zu Grunde

---

erstere Stadt gründete, diese unter den Schutz des heimischen Gottes stellte. Manche ähnliche Epikleseis sind nicht auf die Stadtgründung zu beziehen. Der berühmte *Καθηγεμών*, der Schutzgott des Verbandes der pergamenischen Hofschauspieler, der auf der Theaterterrasse seinen Tempel, aber auch in vielen Städten des westlichen Kleinasiens, wohin die mit dem Hoftheater in Verbindung stehende Wandertruppe gelangte, seinen Kult gehabt hat (er erscheint oft auf Inschr. v. Perg., z. B. I 236; 248; II 317 ff.; 485 [Dittenberger, *Syll.* II² 743] ff.; Teos, *CIG* II 3068_5; *bull. corr. hell.* IV 1880 170; nahe Sardes, Buresch, Lyd. 12 u. s. w.; vgl. über ihn besonders v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 165 ff.), ist nicht als *dux coloniae Teiae* (*CIG* II S. 657 b), sondern eher als Anführer des bakchischen Schwarmes (v. Prott a. a. O. 185) zu fassen. Vgl. auch Str. X 3_{10} S. 468 *Ἴακχον δὲ καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων.*

1) S. o. *[36_{11}]*.

2) Die Euneiden dienen dem Dionysos Melpomenos, *CIA* III 274. Auf Dionysoskult weist noch hin, dass der lemnische *Εὔνηος* oder *Εὔνεως* (**Εὔναιος*, Nikol. Dam. *FHG* III 368_{18}; *Εὐνεύς*, *EM* 393_{35}) die Griechen vor Troia mit Wein versorgt, *H* 468. Den N. erklärt Myth. Vat. I 199 richtig als *bene navigans*; Töpffer, AG 200 fasst ihn schwerlich m. R. als Hypostase seines V.'s Iason.

3) Plut. *Is.* 18. Foucart, *Mém. AIBL* XXXV 1896 34 vergleicht die von Hdt. 2_{171} beschriebenen, von ihm auf Apries bezogenen nächtlichen Mysterien, in denen dessen Leiden dargestellt wurden.

4) Vgl. o. *[858_3]*. Möglicherweise ist auch die Fesselung der chiischen Bakchosstatue *[982_2]* und des von Charax *FHG* III 641_{22} auf Silenos bezogenen Gottesbildes so zu deuten.

5) In Elis *[150_{14}]*, *PLG* III⁴ 656_6; Sokrat. v. Argos *FHG* IV 498_5; Plut. *Is.* 35; in Argos *[180_8]*. Vgl. über die Begründungslegende o. *[1200_2]* und über solche Evokationen o. *[812_5]*.

6) Hsch. *Λίμναι ἐν Ἀθήναις τόπος ἀνειμένος Διονύσῳ, ὅπου τὰ Λήναια ἀνήγετο.* Vgl. Arstph. *βάτρ.* 217; Thukyd. 2_{15}; (Demosth.) 59_{76} *[o. 33]*. Hierher wurden die bei den Choen getragenen Kränze (Phanod. bei Athen. X 49 S. 437 d) und der Most (Phanod., ebd. XI 13 465 a) gebracht. Ueber Dion. an der *λίμνη* von Astakos s. o. *[319 f.]*. Vgl. Hsch. *Λιμναγεν[ή]ς·* [*ὁ Διόνυσος*?].

7) S. o. *[1280]*.

8) Vgl. o. *[951_4]*.

9) Diod. 1_{21}; Hippol. *philos.* 5_7; die deshalb verhassten Fische *λεπιδωτός*, *φάγρος* u. *ὀξύρυγχος* sollten ihn gefressen haben, Plut. *Is.* 18.

liegende Brauch ist nach Byblos und, wie aus manchen Spuren im Mythos gefolgert werden kann, auch nach Griechenland übertragen worden, wo sich freilich — wie gewöhnlich — neue, heterogene Vorstellungen anknüpften. Die Orpheussage, die wahrscheinlich einen alten Ritus des Dionysoskreises erklären sollte[1]), erzählt, wie das Haupt angeschwemmt sei und geweissagt habe[2]). Auch mit dem alten Legendenzuge der Aussetzung des Kindes in der Arche scheint dieser Teil der Dionysosüberlieferung bisweilen verschmolzen zu sein, wie die Sage von der Anschwemmung des Dionysos in Prasiai[3]) und die offenbar damit zusammenhängende Thoassage nahelegen (227). Das Suchen des Phallos soll in Ägypten das Vorbild des Phalloskultes geworden sein[4]); wahrscheinlich mit Recht[5]) haben schon die Alten die Phallosprozessionen[6]) des Dionysoskultus aus Ägypten hergeleitet[7]). Wie Osiris und wie mehrere der später zum dionysischen Kreis sich zusammenschliessenden Dämonen scheint auch Dionysos selbst ithyphallisch oder einfach als Phallos dargestellt worden zu sein[8]). Auch diese neue Vorstellung konnte an ältere anknüpfen, da Dionysos als Feuergott auch phallisch gedacht war und *θυωνίδας* das phallische obere Reibeholz bezeichnet hatte[9]). So ward denn Dionysos dem Priapos[10]) gleich-

[1]) Vgl. über das Verhältnis dieses Mythos zur Sage von Dionysos' angeschwemmtem Haupt o. *[297_{11} f.]*.

[2]) S. bei ROSCHER, ML III 1169 ff.; 1178 Fig. $_3$ (rf. Vb.); FURTWÄNGLER, Gemmen XXII $_{1-8}$. Ueb. weissagende Köpfe in der germanischen Mythol. vgl. MOGK in PAULS Grundr. d. germ. Philol. III 306. — Ueber die ganze Vorstellung s. o. *[951_5 f.]*.

[3]) Paus. III 24_3 f.; USENER, Sintfluts. 99. Der Legendentypus konnte sich noch mit anderen Vorstellungen erfüllen; so ist z. B. die vom Gott in der Truhe (vgl. die Eurypyloslegende von Patrai, Paus. VII 19_6 ff.; USENER a. a. O. 100—105 *[1171_1]*) ursprünglich vielleicht verschieden gewesen.

[4]) Plut. *Is.* 18. Vgl. Hdt. 2_{48}.

[5]) Vgl. die Sage vom *αἰδοῖον* des Dionysos in der Kabirensage, Klem. *protr.* 2_{19} S. 16 Po. (Euseb. *pr. ev.* II 3_{20} = $_{16}$ H.).

[6]) S. o. *[854_2; 1416 zu 1415_6]*. Phallophorienlieder (nach Arsttl. *poet.* 4 S. 1449 a $_{12}$ noch zu seiner Zeit in vielen Städten gesungen), Semos, *FHG* IV 496_{20}; Arstph. *Ἀχ.* 262—279. Korn. 30 S. 182 Os. erklärt die Sitte in seiner Weise *κινητικὸν γὰρ πρὸς συνουσίαν ὁ οἶνος.* Vgl. über die Phallen des Dionysos CREUZER, *Dion.* 231 ff.; G. THIELE, Neue Jbb. IX 1902 407 ff.

[7]) S. o. *[181_6]*.

[8]) Phales, der personifizierte Phallos, den Arstph. *Ἀχ.* 263 einen Genossen des Bakchios nennt und den G. THIELE, Neue Jbb. IX 1902 408 zweifelnd zu lat. Pales stellt, ist wahrscheinlich einst Dionysos selbst gewesen; nach KAIBEL, GGN 1901 515 ist der orphische Phanes aus *Φαλῆς* umgedeutet (?). In Lesbos wollte man wahrscheinlich Kopf und Phallos des Gottes besitzen, der daher Kephalen (Paus. X 19_3; Phallen mit LOBECK, *Agl.* 1085 ff.; GERHARD, Hyperbor.-röm. Stud. II 270_{45} a zu ändern, ist nicht nötig) oder Phallen hiess *[o. 297_{12}]*. Vgl. CREUZER, *Dion.* 249; die Mzz. von Antissa und Methymna, IMHOOF-BLUMER, Zs. f. Numism. XX 1897 285. — Oefters wird bei den Phallagogien hervorgehoben, dass das Symbol der männlichen Kraft aufrechtstehend *ὀρθός* getragen werde (s. z. B. Arstph. *Ἀχ.* 259; Semos *FHG* IV 496_{20}); vielleicht ist der wahrscheinlich mit Artemis gepaarte *[744_{11}; 1284_8]* Dionysos *Ὀρθός* (vgl. an. Laur. bei STUDEMUND, *An.* I 268) entweder ursprünglich wirklich ein aufgerichteter Phallos gewesen oder wenigstens später in diesem Sinn gedeutet worden. — Dass der Esel dem Dionysos heilig war (Iustin. *ap.* 1_{54} S. 148 OTTO u. aa. *[798_2]*), erklärt Korn. 30 S. 181 aus der ithyphallischen Natur dieses Tieres. KAIBEL, GGN 1901 510 vergleicht noch den *δαίμων ἐνόρχης Φιγαλεύς* (Lykophr. 212); er meint, dass Dionysos wie in Samos auch in Phigaleia ithyphallisch dargestellt war und dass der Lorbeer- und der Epheukranz *[1413_4]* den obscönen Anblick verhüllen sollten. Ist dies richtig, so heisst vielleicht **Φιγϝάλεια* nach dem **φίγϝαλον* (vgl. *φιβάλεως*), d. h. nach dem Phallos aus Feigenholz. Später als man den N. nicht mehr verstand, sagte man *Φιάλεια*, um ihn an die *φιάλη* des Weingotts anzulehnen (PANOFKA, Abh. BAW 1852 361), den man also noch immer als eponymen Stadtgott empfand.

[9]) S. o. *[1416 zu 1415_6]*.

[10]) an. Laur. bei STUDEMUND, *Anecd.* I 268; Niket., ebd. 275; 282. Vgl. o. *[855_1 f.; 1078_1]*.

gestellt und galt als Bringer der Liebesfreuden[1]); man nannte ihn auch Hymenaios[2]). Als Phallos scheint man ihn auch in gewissen Riten, durch die sich die Frauen mit dem göttlichen Wesen erfüllen zu können glaubten, betrachtet zu haben. Er galt deshalb auch als Gott der Frauen, das weibliche Geschlechtsleben stand unter seinem Schutz[3]). Später ist diese Seite des dionysischen Wesens besonders für die Mysterien[4]) wichtig gewesen, wo aber der Phallos meist durch eine Schlange[5]) ersetzt gewesen zu sein scheint. Von den öffentlichen Kulten mag die Hochzeit der Basilissa (Basilinna) mit dem Gott[6]) an diese Vorstellungen anknüpfen. Endlich ist von den Riten, die sich auf die Wiedergeburt des Gottes, auf seine Wiederbelebung als Kind beziehen, einer für den Dionysoskult wichtig gewesen: die dunkele Zeremonie mit der Futterschwinge[7]).

[1]) S. o. *[854]*. August. *c d* VI 9_1 bezeichnet *Liber* als Gott des Samenergusses. Vgl. Sch. Arstph. *Ἀχ.* 243 *παίδων γενέσεως αἴτιος ὁ θεός.* Vgl. o. *[1062_1]*. — Auch als Liebesgott galt, wie es scheint, Dionysos bisweilen; vgl. D. *Ἰυγγίης* (Hsch.) und die o. *[854_6]* erwähnte Gruppe.

[2]) S. o. *[857_9]*.

[3]) Den D. *Χοιροψάλας* verehren die Sikyonier *ἐπὶ τῶν γυναικείων τάξαντες μορίων*, Ptolem. *FHG* III 135_{12} (Klem. Alex. *protr.* II 40 S. 33 P.); nach einem derartigen N. ist auch die Bakchenbezeichnung Choiros (O. Jahn, Vbb. S. 18_{24}) gebildet. Anderes bei Bachofen, Mutterr. 231 ff. — Vgl. D. *γυναιμανής* (Hom. *h* 34_{17}; vgl. Nonn. 20_{282} u. s. w.).

[4]) Von der Unzucht der Dionysosmysterien ist bei römischen Schriftstellern oft die Rede; vgl. z. B. Ambros. *virg.* I 4_{16} (Mi. XVI 193) [*orgia Liberi*], *ubi religionis mysterium est incentivum libidinis*; Liv. XXXIX 13_{10}; Val. Max. VI 3_7. Ohne Frage sind die römischen Riten auch hier griechischen nachgebildet. Vgl. auch o. *[867_1]*.

[5]) S. o. *[866_1]*. Vgl. den von Arnob. 5_{21} beschriebenen Sebadienritus: *aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis.* — Eine Mz. von Isinda in Pisidien scheint Sabazios als Schlange vor der Göttermutter zu zeigen, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 374. Hier berührt sich der kleinasiatische Gott aufs nächste mit dem griechischen, dessen Symbol die Schlange war, Klem. *protr.* 2_{12} S. 11 Po. (Euseb. *pr. ev.* II 3_4 H.); Eur. *Bakch.* 102; Pollak, Zwei Vasen aus der Werkstatt Hier. S. 32; vgl. o. *[93_1; 163; 188; 305_{19}]*. Ein indischer Gott, dem die Schlange heilig ist, wird von Max. Tyr. 8_6 Dionysos genannt. Die Schlange wird gewöhnlich in der mystischen Kiste oder aus ihr hervorkriechend dargestellt (s. o. *[1171_1]*; schwerlich einem echtgriechischen Kult ist der von Epiph. *haer.* 37_5 S. 502 Oehl. [King, *Gnostics* 85] beschriebene Ritus nachgebildet); aber Prokl. *in Tim.* II S. 124c spricht von Hippa, die sich das Liknon auf den Kopf setzte und mit einer Schlange umwand, und auch Plut. *Alex.* 2 erwähnt das Liknon mit der Schlange. Stephani, Schlangenfütter. 13 führt einige Beispiele dafür an; Lobeck, *Agl.* I 581 zieht hierher auch Eur. *Ion* 24 ff. *Ἐρεχθείδαις . . . | νόμος τίς ἐστιν ὄφεσιν ἐν χρυσηλάταις | τρέφειν τέκνα.* — Creuzer, *Dion.* 281 hat nicht m. R. die Schlange des Dionysos auf das Sternbild bezogen.

[6]) (Demosth.) 59_{76}; Arsttl. *Ἀθ. πολ.* 3; Hsch. *Διονύσου γάμος.* Die symbolische Ehe wurde nach Mommsen, Feste d. St. Ath. 393 mit der alten Holzpuppe, die den Gott darstellte, vollzogen, und Usener, Sintfluts. 117 glaubt, dass diese auf dem Schiff übergeführt wurde, auf dem attische Vbb. den Gott darstellen *[1420_6]*. Die Einwände von Pfuhl, *Pomp. sacr.* 69 f. sind nicht durchweg berechtigt. Dass die Basilissa eine Göttin, Kore (Gerhard, Gr. Mythol. § 424_2) oder Basileia (Löschcke, Verm. z. gr. Kunstgesch., Dorp. 1884 23), vertrat (vgl. auch Back, *Graec. caer. in quib. hom. deor. vice fungeb.*, Berl., Diss. 1883 S. 12 f.), ist wohl nicht anzunehmen. Spuren einer verwandten Institution finden sich vielleicht auf Thera, *IGI* III 420 *ἡ γεραιρὰ τοῦ πρὸ πόλεως καὶ ἐπιφανεστάτου θεῶν Διονύσου.* Ueber die Gerairai s. o. *[1151_3]*.

[7]) Ueber *λίκνον* (*λῖκνον, vannus mystica*), nach welchem Dionysos *Λικνίτης* (Plut. *Is.* 35; Orph. *h* 46_1; Hsch.; Phot.; *EG* 364_{38}, sehr ähnlich *EM* 562_{48} *s v*) hiess, vgl. *VG* 1_{66} (Serv.); Lobeck, *Agl.* 581 ff.; Stephani, *Compte rendu* 1859 46 ff. Am meisten hat für das Verständnis des Ritus Mannhardt, MF 366—371 gethan, der aber auch hier durch seine Vorstellung von der Gleichsetzung des Kindes mit dem Korn verhindert wurde, die Zeremonie ganz zu erklären; Samters (Familienfeste 98 ff.) Zweifel sind nicht gerechtfertigt. Vgl. auch R. Schmidt, *Hymen.* 45. — Zu der delphischen Erweckung des Liknites (Mommsen, Delph. 263—275) will Kuhn, Westf. S. u. Gebr. I 302 Parallelen, J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 322 eine Kunstdarstellung (Abb. S. 296 Fig. 4, Pashley-Skphg.)

Aus den sehr dürftigen Angaben, die wir über diesen Brauch besitzen, scheint sich zu ergeben, dass man meinte, im Kornsieb blieben Fruchtbarkeitsgeister zurück, mit denen man Menschen erfüllen könne. Wie sich Eheleute auf das Brachfeld legten, damit dessen Dämonen die Frau befruchteten[1]), so überschüttete man auch bei der Hochzeit die Ehefrau mit Früchten aus einer Schwinge[2]), was für die mystische Hochzeit bei der Initiation wichtig geblieben ist. Aus demselben Grund[3]) legte man, wie es scheint, Kinder in die Kornsiebe und bestreute sie mit Früchten. Die Zeremonie hat in Ägypten so, wie sie noch jetzt geübt wird[4]), wahrscheinlich schon vor Jahrtausenden bestanden; die Angabe, dass Isis die zusammengesuchten Glieder ihres zerstückelten Gatten auf ein Sieb gelegt habe[5]), erklärt sich wahrscheinlich aus der Absicht, dass der Gott neu geboren werden sollte. Man scheint sich des Siebes auch bedient zu haben, um den Feuerfunken durch Schütteln in Brand zu setzen; so konnte der Ritus mit der Wiederbelebung im Feuer vermengt werden[6]).

Was zweitens die Deutung dieser Riten und der sich aus ihnen entwickelnden Mythen anbetrifft, die auf nicht immer erkennbaren Pfaden vom ägyptischen Osiris auf Dionysos übertragen sind, so haben dabei drei verschiedene Vorstellungen mitgewirkt: eine siderische, eine, die mit einem alten Regenzauber zusammenhängt, und eine eschatologische. Obgleich früh mit einander verschmolzen und nicht mehr vollständig zu sondern, werden diese drei Vorstellungen am besten, so weit als möglich, einzeln in ihrer Entwickelung besprochen. Was zunächst die astronomische Vorstellung anbetrifft, so wissen wir bereits (S. 945 ff.), dass Osiris in dem Sternbild Orion wiedergefunden wurde, dass später neben die Vorstellung von dem himmlischen Pflüger die von dem himmlischen Jäger trat, der, weil der Frühaufgang des Orion in Vorderasien und Griechenland die gefährlichste Zeit des Jahres, den Hochsommer, einleitet, im Gegensatz zu der Bedeutung, die das Sternbild in Ägypten gehabt hatte, zu einem verderblichen Dämon wurde, endlich, dass man eben deshalb das gütige, Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit gewährende Gestirn den klimatischen Verhältnissen der semitisch-griechischen Kulturwelt entsprechend gewöhnlich in einem angrenzenden Gestirn wiederfand, welches, dem Pole näher, aber zugleich am Abendhimmel weiter westlich stehend, vor dem Orion untergeht und daher als durch diesen in das Meer gejagt galt. Von diesen drei verschiedenen Phasen haben sich auch im Dionysoskult später deutliche Spuren erhalten. Nicht ganz sicher, aber doch wahrscheinlich ist die Entwickelung zweier theriomorpher Gestalten, die demselben Vorstellungskreis angehören. Man hat erstens in Ägypten bisweilen Osiris auch als Löwen bezeichnet; dass dies gerade siderische Bedeutung hatte, ist meines Wissens nicht bezeugt,

---

nachweisen. — Ueber Tithonos = Liknites (?) s. o. *[954 $_5$]*.

1) S. o. *[1175 $_2$ f.]*.

2) Die alten Erklärer, denen noch Stephani, *Compte rendu* 1859 46 ff. folgt, haben darin z. T. einen Läuterungsritus gesehen und dies dann mystisch weiter gedeutet; s. z. B. Serv. *VG* 1 $_{166}$ *quod Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant* (vgl. Myth. Vat. III 12 $_1$): diesen Sinn konnte die Zeremonie erst innerhalb der Mysterien empfangen, denen sie von Haus aus nicht angehört.

3) *διὰ τὸ πολύγονον*, *EG* u. *EM* a. a. O.

4) Nachweise bei Mannhardt, MF 366.

5) Serv. *VG* 1 $_{166}$.

6) S. o. *[S. 726 $_1$]*.

doch hängt wohl damit irgendwie zusammen, dass das Zodiakalzeichen, dessen Frühaufgang mit dem Siriusaufgang ungefähr zusammenfällt, 'Löwe' heisst[1]). In Griechenland konnte vielleicht Dionysos selbst, jedenfalls aber der seine Ammen schreckende Gegner, der sonst Orion oder eine aus diesem entwickelte Gestalt ist, als Löwe gefasst werden[2]). Zweitens wurde Osiris bisweilen als Stier bezeichnet[3]): in der Gestalt dieses Tieres ist Dionysos während der ganzen boiotischen Periode und auch später oft vor-

---

[1]) Vgl. Plut. *Is.* 38; Brugsch, Rel. u. Myth. 349.

[2]) Der Löwendionysos (Creuzer, *Dion.* 279; Decharme, *Mythol. de la Grèce ant.* 431) kann nicht als sicher gelten. Poetische Bein. wie *θυμολέων* (*AP* IX 524$_{9}$) beweisen nichts; die Kunstwerke (z. B. Müller-Wieseler, AD II xxxiii $_{384}$ f.) sind zw. (vgl. Petersen bei Roscher, ML I 1095 f.); über Hor. *c* II 19$_{21}$ und Dion. (Apollon bei Polemon *FHG* III 135$_{71}$ scheint nur auf einer Verwechselung bei Klem. *protr*. 2$_{38}$ S. 32 Po. zu beruhen, obgleich Austausch von Kultn. sonst nicht selten ist) *Κεχηνώς* s. o. *[955 zu 954$_{6}$]*. Sicher ist dagegen der die Ammen des Dionysos verfolgende Löwe; vgl. o. *[188; 234; 296$_{10}$; 462$_{2}$; 799$_{2}$]*. — Später werden dem Dionysos andere Raubtiere als Attribut gegeben, Luchse (z. B. Prop. IV 16 [III 17]$_{8}$; *vinum enim, ut aiunt physici, modice sumptum acuit ingenium*, Myth. Vat. III 12$_{3}$), Pardel, Panther (vereinzelt auf sf. Vbb. von denen eines auch den Gott mit dem Pardelfell zeigt; nach Petersen, Kunst d. Phid. 119 auch auf dem Parthenon; das Attribut, das sich dann oft, z. B. auf Mzz. von Dionysopolis in Phrygien [Head *h n* 562], Seleukeia am Kal. [Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 483$_{11}$], Priene [ebd. I 95] findet, soll nach späterer Erklärung dem Dionysos gegeben sein *διὰ τὸ ποικίλον τῆς χροιᾶς ἢ ὡς καὶ τὰ ἀγριώτατα ἤθη τῆς συμμέτρου οἰνώσεως ἐξημερούσης*, Korn. 30 S. 181; vgl. Stephani, *Compte rendu* 1863 231; Rizzo, Röm. Mitt. XII 1897 278 f.; s. auch o. *[733$_{1}$; 798$_{2}$]*) und besonders Tiger (vgl. z. B. V*A* 6$_{805}$; Hor. *c* III 3$_{14}$; Lamprid. *Elag.* 28), nach Myth. Vat. III 12$_{3}$ (vgl. I 120) *seu quod vinolentia feritatem generat seu quod vino efferatae mentes mulceantur*. Auf einer Elephantenquadriga stellen ein Rlf. (Stephani, *Compte rendu* 1867 180), eine unter Vespasian geschlagene Mz. von Nikaia in Bith. (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 9) u. aa. Kww. den Gott dar; vgl. Diod. 3$_{65}$; Nonn. *D* 26$_{382}$. Diese Abzeichen, namentlich die beiden letztgenannten, sollten ursprünglich wohl den Ueberwinder ferner Länder charakterisieren.

[3]) Bekker, *Anecd.* I 73$_{19}$ *ἄλφα* (אָלֶף) *δὲ καλεῖται καὶ ὁ Ὄσιρις ὑπὸ Βυβλίων.* Anderes bei Brugsch, Rel. u. Myth. d. Aeg. 116; 343; 404, der auch an den Stier *Bakis (richtiger wohl Bukis, Spiegelberg, Arch. f. Papf. I 1901 339 ff.) in Hermonthis (Macr. *S* I 21$_{20}$) erinnert.

[4]) Athen. XI 51 476a *ἔτι δὲ ταῦρον καλεῖσθαι ὑπὸ πολλῶν ποιητῶν* (elisches Kultlied, *PLG* III[4] S. 657$_{6}$; Eur. *Bakch.* 913; Lykophr. 209 u. aa.; vgl. *ταυροφυής*, Nonn. *D* 9$_{15}$; 11$_{151}$; 21$_{215}$; *ταυρογενής*, Orph. *fr.* 160$_{7}$; als *ταυρόμορφος* war nach Klem. Alex. *protr.* II 16 S. 14 Po. [Arnob. 5$_{21}$] wahrscheinlich in der rhapsodischen Theogonie der von Persephone geborene Zagreus geschildert), *ἐν δὲ Κυζίκῳ* (Welcker, Götterl. II 598; Mz., Panofka *a. d. i.* V 282) *καὶ ταυρόμορφος ἵδρυται.* Volle Stiergestalt findet sich bisweilen, z. B. auf Mz. von Phleius (Head *h n* 344; Wieseler, GGN 1891 368) und auf einem geschnittenen Stein (Müller-Wieseler, DAK II xxxiii $_{383}$), gewöhnlich aber erhält der Gott in der bildenden Kunst nur einzelne Abzeichen vom Stier, Ohren und besonders Hörner (R. v. Schneider, Ueber zwei Brz.bilder des gehörnten Dion., Jb. der Kunsts. des Kaish. II 1884 41—53), die sowohl der jugendliche (z. B. Mz. Seleukos' I; Herme, Müller-Wieseler II xxxii $_{376}$; vgl. Benndorf-Schoene, Bildw. d. Later. Mus. 153 $_{236}$; Philostr. *im.* 1$_{15}$; Ov. *M* 4$_{19}$ f.; Tz. *L* 1236 f.) als auch der bärtige Dionysos oft tragen (Wieseler, GGN 1891 373 ff.); Lessings entgegenstehende Behauptung (Laok. VIII f.) ist schon von Herder (krit. Wäld. St. 7 S. 91 = III 63 Suph.) widerlegt worden. Aber darin hat Lessing recht, dass Dion. in der Litteratur weit häufiger gehörnt genannt wird (z. B. *χρυσόκερως*, *AP* IX 524$_{23}$ [vgl. Hor. *c* II 19$_{30}$]; *κεραός*, *AP* IX 524$_{11}$; *ταυρόκερως*, Eur. *Bakch.* 100; Euphor. *fr.* 14 [Mein., *An. Alex.* S. 48]; *δίκερως*, Orph. *h* 30$_{3}$; vgl. ferner Ov. *F* 3$_{500}$; $_{789}$; Tib. II 1$_{3}$; Prop. IV 16 [III 17]$_{19}$; Tz. *L* 1236 f. — Korn. 30 177 erklärt das Attribut aus der Leidenschaftlichkeit der Betrunkenen). Tz. *L* 1236 f. a. E. schreibt der bildenden Kunst auch stierköpfige Bildung des Dionysos zu; so scheint der Gott in der Litteratur geschildert zu werden z. B. durch die Beiwörter *ταυρωπός*, Orph. *h* 30$_{4}$; *AP* IX 524 (*an. h. in Bacch.* Abel, *Orph.* S. 284)$_{20}$, *βοόκραιρος*, Nonn. 7$_{321}$; 18$_{95}$, *ταυρομέτωπος*, Orph. *h* 45$_{2}$; die bildende Kunst dagegen, die auf die menschlichen Gesichtszüge nicht verzichten mochte, hat diese Bildung höchstens ganz ausnahmsweise dargestellt. Dagegen hat sie die Beziehung des Gottes zum Stier auch dadurch ausgedrückt, dass sie ihn

gestellt[4]) worden, wie denn auch jenes Sternbild, in dem man ihn später in Griechenland wiederfand[1]), bis auf den heutigen Tag als Stier bezeichnet wird.

Mit der astronomischen Bedeutung des Gottes hing vielleicht schon in Ägypten zusammen, dass man ihn als Gott der der Vegetation unentbehrlichen Feuchtigkeit betrachtete. Zwar nicht durch eine Phase des Orion, aber durch den Frühaufgang des der Isis geweihten Sothissternes wird das Schwellen des Nils bestimmt, in welchem der Gott wieder erkannt oder der als sein Ausfluss[2]) betrachtet wurde. Auch diese Funktion des Stromspenders ist auf Adonis, nach dem ein Fluss bei Byblos hiess, und wahrscheinlich auch auf andere semitische Äquivalente des ägyptischen Gottes übertragen. Die Osirislegende nahm, wie es scheint, an manchen Heiligtümern eine eigenartige Gestalt an: Set-Typhon ward der Glutwind, später auch, was ein zufälliger Namensgleichklang (S. 409) nahelegte, der Gott der finstern Erdtiefe, der als Schlange die Quelle zurückgehalten oder, bildlich gesprochen, den Wasserdämon überwunden oder in der Felsenkluft eingeschlossen hat, der aber gezwungen wird, seinen Raub herauszugeben. Bei dem Ritual, das diesem Zwecke diente, ward ein ursprünglich wohl aus Honig bereiteter Rauschtrank verwendet, der entweder die Schlange kraftlos machen oder aber ihren Feind, den Eröffner der Quellen, im Kampfe stärken sollte[3]). Der Dämon dieses Rauschtrankes trat auch in der Legende immer mehr hervor; er verschmilzt allmählich mit dem Wasserdämon. Die Quelle, die man aus der Erde oder dem Felsen schlagen wollte, wird poetisch als Weinquelle bezeichnet[4]), weil der Wassergott zugleich ein Gott des belebenden, erwärmenden Feuers geworden ist. Ihm steht nun Typhon als Dämon des verderblichen Feuers, als Dämon des aus der Wüste kommenden, die Quellen austrocknenden Glutwindes entgegen. Man erzählte, dass dieser ihn, als Winddämon wahrscheinlich in Vogelgestalt[5]), geraubt habe. Von diesem Legenden-

---

auf dem Stier reiten liess (Gerhard, Auserl. Vbb. I XLVII S. 172). — Der öffentliche Kult hat die Stiergestalt des Dionysos begreiflicherweise nur selten, z. B. in Elis und Argos beim Evokationszauber (an letzterem Ort hiess der Gott *βουγενής*, Sokr. von Argos, *FHG* IV 498_5 bei Plut. *Is.* 35), ferner vielleicht in Thespiai (*CIGS* I 1787) und in Tenedos (Ritus von der Geburt des Gottes? s. o. *[733_4]*) festgehalten; der Dionysos *Tauromenes, nach dem wahrscheinlich Tauromenion heisst, ist schon ebenso eine Annäherung an die herrschend gewordene Menschengestalt wie Poseidon Hippomenes *[1159_7]*. Ueber die Spuren des stierförmigen Gottes im Thyiadenritual s. o. *[732 zu 731_3]*; über die sich daraus entwickelnden Stieropfer Pind. *O* 13_{18} (mit der Erklärung Schroeders) und Lang, *Myth., rit., rel.* II 229. — Ueb. die Beziehungen des Dionysos zum Stier sind im allgemeinen zu vergleichen: Creuzer, *Dion.* S. 8 ff.; Rolle I 137—154; Stephani, *Compte rendu* 1863 108—139; Wieseler, GGN 1891 367—388; 1892 218 ff.; Frazer, *Golden bough* I 325; A. W. Curtius, Das Stiersymb. des Dion., Progr., Köln 1892.

¹) S. o. *[943_2]*.

²) *ἀπορροή*, Plut. *Is.* 38.

³) Vgl. die o. *[909_5]* besprochenenen Riten. Auch hier zeigt sich der Ritus konstanter als der mit ihm verbundene Gedanke.

⁴) Aus dem semitischen Orient ist das wohl nicht direkt überliefert; aber die in der jüdischen und christlichen Mystik lange fortwirkende (Usener, Rh. M. LVII 1902 181 ff.) Vorstellung von dem Land der Verheissung אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ (*Exod.* 13_5) hat an den Honig- und Milchquellen der Dionysoslegenden (Eur. *Bakch.* 141; Philostr. *im.* 1_{14} u. s. w.; vgl. o. *[1411_1; $_3$ f.]*) eine so genaue Entsprechung, dass sie fast mit Sicherheit aus einem heidnischen Mythos hergeleitet werden kann.

⁵) Die indische Sagenfassung, in welcher der Adler den geraubten Rauschtrank dem gegen den Unhold kämpfenden Gott zurückbringt, gilt als echt. Die griechischen Sagen würden dazu stimmen, aber sie enthalten Spuren der umgekehrten Auffassung, dass der Schlangendämon selbst Vogelgestalt annimmt: dies ist wohl ebenfalls alt. Auch

typus gibt es mehrere griechische Nachbildungen[1]), die jedoch grossenteils das erschlossene Original frei abwandeln. Am nächsten steht ihm die Sage von Ganymedes[2]), der wenigstens in einer alten Überlieferung noch von Winden geraubt wird, freilich zu Erichthonios, wie in dieser Fassung Typhon übersetzt war, in ein von dem ursprünglichen abweichendes Verhältnis gesetzt wird. Die Sage von dem Raube des Chrysippos hat zwar dies Verhältnis vielleicht bewahrt, wenn Oidipus, eine andere Entsprechung Typhons (504), den Knaben ursprünglich geraubt hat[3]); aber die Beziehung zum Rauschtrank ist verloren gegangen. Die meisten Fassungen ersetzen den Weingott durch ein weibliches Wesen seines Kreises, Aigina, Oreithyia, Thal(e)ia (810), denen vielleicht Oidipus' Gattin Euryganeia (S. 510) hinzuzufügen ist[4]); so stehen neben Dionysos Hebon[5]) eine Hebe und Dia, neben Ganymedes eine Ganymeda (S. 126). Die Beziehung auf die Wiedergewinnung des versiegten Quellwassers tritt in keinem dieser Mythen deutlich hervor; doch ist wahrscheinlich auch Dionysos bisweilen als das aus der Erde quellende Wasser aufgefasst worden[6]): Quellnymphen heissen seine Ammen[7]), und er selbst scheint als Acheloos Flussgott geworden zu sein (S. 343). Bei Kyparissiai soll er mit dem Thyrsos die Quelle Dionysias aus der Erde geschlagen haben[8]). Indessen hat das Flusswasser für den griechischen und phoinikischen Landbauer doch nicht die Bedeutung wie für den ägyptischen der Nil; so ist auch Dionysos vorzugsweise Regengott geworden[9]). Als solcher hiess er in der boiotischen Kultur, die auch Kultstätten des Gottes Hysiai, Hyrie[10])

---

hier zeigt sich die erstaunliche Wandelbarkeit der Form des Mythos. Dieselbe Sage legt übrigens Zeugnis ab für die gleiche Veränderlichkeit auch des in den Mythos hineingelegten Sinns. Der Adler vermittelt nämlich auch den Lebenstrank, indem er diesen entweder dem Menschen überbringt oder den Menschen zu ihm emporhebt. In diesen Kreis gehört auch die Sage von Itana, den der Adler zum 'Kraut des Gebärens(?)' emportragen soll, Jensen, Assyr.-babyl. Myth. u. Ep. (KB VI) 100 ff. Vgl. über den ganzen Sagenkreis Hüsing, Arch. f. Rlw. VI 1903 178 ff.

1) Vgl. o. *[841 f.]*.

2) Vgl. o. *[126_5; 309_1; 842_2]*. — Dass Ganymedes aus Kleinasien nach dem Mutterland gewandert sei (Kaibel, GGN 1901 494), ist nicht anzunehmen. — Ueb. Erichthonios' Verhältnis zu Typhon s. o. *[846_3]*.

3) Vgl. Praxilla *fr.* 6, wenn hier statt *ὑπὸ Διὸς* zu schreiben ist *ὑπ' Οἰδίποδος*.

4) Vermutung von Kaibel, GGN 1901 494.

5) S. o. *[126_4; 367_{14}]*.

6) Ueber Quellenfindung im Kult des Dionysos und der Artemis s. o. *[1147_{11}]*.

7) *Πηγαί* als Pflegerinnen des Dionysos nennt Athen. XI 13 465a; ein rf.Vb. (Robert, Arch. Märch. 191) scheint darzustellen, wie Athena aus Dirkes Händen den kleinen Bakchos empfängt. Vgl. o. *[828_4]* und über die Musen als Genossinnen und Pflegerinnen des Gottes o. *[213; 245_6; 829_3]*.

8) Paus. IV 36_7 *[70_{11}]*. Von Quellen, die Dionysos emporgesendet, spricht Eur. *Bakch.* 756.

9) Bei Nonn. 22_{276} ff. redet Gaia Dionysos an: *υἱὲ Διὸς ζείδωρε μιαιφόνε — καὶ γὰρ ἀνάσσεις | ὄμβρου καρποτόκοιο καὶ αἰμαλέου νιφετοῖο —, | ὄμβρῳ μὲν γονόεσσαν ὅλην ἐδίηνας ἀλωὴν | Ἑλλάδος, Ἰνδῴην δὲ κατέκλυσας αὔλακα λύθρῳ, | ὁ πρὶν ἀμαλλοφόρος, θανατηφόρος*. — Vom Regen haben Spätere (z. B. *EM Δ* 277_{44}) den N. Dionysos abgeleitet; ob Dionysos Ombrikos in Halikarnassos (s. Bekker, *Anecd.* I 225_2; vgl. auch Koerte, Arch. Jb. VIII 1893 S. 91) hierher gehört, ist zw. Vgl. über Dionysos als Wassergott o. *[820 ff.]*.

10) S. o. *[67_{13}; 172]*. Unter Vergleichung von Hsch. *ὕρον· σμῆνος· Κρῆτες* und *ὑριατόμος· ὁ τὰ κηρία τέμνων τῶν μελισσῶν* vermutet Maass, Griech. u. Sem. 50, dass Hyrie die Stadt des Hyreus (so ist Sch. Townl. *Ω* 544 überliefert, wo er V. des Krinakos heisst) oder Hyrieus sei. Weder von *Ὑρεύς* noch von *Ὑριεύς* könnte *Ὑρίη* kommen, dies steht vielmehr für *Ὑρίου πόλις* (vgl. die o. *[743_3]* angeführten Parallelen). Hyrios ist, wie die Nebenform Hysiai *[84_8]* zeigt, **Ὕσιος*, d. h. Regner; die Quantität von *ὕω* darf gegen diese und die folgenden Ableitungen *[vgl. 825_4]* nicht eingewendet werden. Die Form

benannte, wahrscheinlich Hyes[1]), Hyeus. Es liegt wenigstens kein entscheidender Grund dafür vor, den mittelgriechischen Gott, nach dem die Hyanten und Hyampolis heissen, und die Hyaden von diesem Dionysos Hyes (Hyeus) zu sondern. Allerdings wird letzterer bisweilen als Barbarengott bezeichnet[2]) und dem phrygischen Sabazios[3]), vielleicht auch Attis[4]) gleichgesetzt; da indessen, wenn auch nicht alle, so doch sicher viele Übereinstimmungen zwischen der phrygischen und altboiotischen Kultur von Europa nach Asien übertragen sind, so kann leicht auch Hyes griechischen Ursprungs sein[5]). Die Griechen selbst haben sowohl diesen Dionysosnamen[6]), wie den Namen Hye der Semele[7]) und den Kultnamen Hyes des Zeus[8]) auf den Regen bezogen. Sehr wahrscheinlich hängt die astronomische Umdeutung des Dionysos damit zusammen, dass man ihn als Regengott fasste; das Sternbild des Stieres galt als regenbringend wie die zu ihm gehörenden Hyaden und Pleiaden, die als Ammen des Gottes aufgefasst wurden. Dass man dem Dionysos Schweine[9]) und Ziegen[10]),

Ὑρεύς ist überhaupt zw. (*Ὑεύς [1428₃]* lässt sich nicht vergleichen); *Ὑριεύς* ist von *Ὑρίη* erst abgeleitet, gehört also nicht ursprünglich der Legende an. *Ὑρίη* heisst nach dem Orion **ὕσιος* (vgl. *Orion aquosus*, V*A* 4₅₂; Prop. II 16 [III 8]₅₁). Auch auf Paros, das Hyrie genannt werden konnte *[235₇]*, hat jetzt O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 179 durch richtige Deutung von Plut. *soll. anim.* 36 die Orionsage nachgewiesen. Paros (StB. *s v* 507₁₀) hiess auch Zakynthos und umgekehrt die Insel Zakynthos auch Hyrie (Plin. *n h* 4₅₄): ist das nicht verwechselt oder nachträglich übertragen, so muss auch der N. *Ζάκυνθος* einmal in der Legende des Orion *Hysios gestanden haben, der einst dem Regendionysos gleichgestellt war.

[1]) Kleidemos *FHG* I 363₂₁ (*EM* 775₈ = Phot. 616 *s v*; Suid. *s v*); Euphor. *fr.* 14 bei Mein., *An. Alex.* 48; Plut. *Is.* 34; Sch. *Σ* 486 AD. Vgl. Rolle I 100—111. Von *ὕω* leiten den N. ab Kleidemos, Aristod. (*EM* u. s. w. a. a. O.) und Plut. Nach der später vorherrschenden Deklination derartiger Simplicia (*Χάρης* u. s. w.) wäre Gen. *Ὕητος* zu erwarten, nicht *Ὕου*, auch nicht der Nomin. *Ὕῆς [A. 8]*; indessen zeigt die aitolische Stadt Phanai in Aitolien, die von Althaias Bruder Phanes (Sch. *I* 567 DL) nicht zu trennen ist, dass ursprünglich diese Worte zu den vokalischen Stämmen gehören konnten; *Ὕας*, *Ὕου* hat überdies an *Μινύας*, *Μινύου*, *Φλεγύας*, *Φλεγύου* und vielleicht *[278]* an *Μαρσύας*, *Μαρσύου* altboiotische Parallelen. Dunkel ist die Endung von *Ὕαντες*, *Ὑάμ-πολις*; vergleichen lässt sich *Φλεγυαντίς* (StB. *Φλεγύα* 667₁₇). Maass, Herm. XXV 1890 405₃ hält *Ὕης* für die Kurzform von Hyakinthos, dessen N. übrigens entweder ebenfalls zu *ὕω* gehört oder doch damit früh in Zusammenhang gebracht ist.

[2]) Arstph. bei *EM Ὕης* 775₈.

[3]) Hsch. *Ὑεύς· Σαβάζιος*. Vgl. Sch. Arstph. *ὄρν.* 874.

[4]) Anon. Laur. bei Studemund, *Anecd.* I 268; vgl. Niket. ebd. 282; Bekker, *Anecd.* I 207₂₃; Lobeck, *Agl.* 1045.

[5]) Zumal sich auch die Uebertragung des Hyesmythos nach Libyen *[950₁]* leichter erklärt, wenn er ein griechischer, als wenn er ein phrygischer Gott war.

[6]) S. o. *[A. 1]*; freilich wendete man die richtige Etymologie sehr verkehrt an; man bezog sie auf das Mischen des Weines oder erzählte, dass Zeus bei seiner Erzeugung oder Geburt (Ambrosia, Bekker, *An.* I 207₂₇) geregnet habe (*EM Διόν.* 277₄₄).

[7]) Hsch. *Ὑή· ἡ Σεμέλη ἀπὸ τῆς [ὕ]σεως.* Vgl. Phereck. *FHG* I 84₄₆.

[8]) Hsch. *Ὑῆς· Ζεὺς Ὄμβριος.*

[9]) Ueber Schweine- und Ziegenopfer für Dionysos Skyllites auf Kos s. o. *[787₇]*. Dionysios *TGF*² S. 796₁₂ nannte das Schwein *ἴακχος*, aber das stützt sich wohl nicht auf einen Kultgebrauch, sondern ist eine seiner vielen Sprachneuerungen, die Wackernagel, Zs. f. vergl. Sprf. XXIII 1895 48 behandelt hat.

[10]) Ziegenopfer im Dienste der Artemis und des Dionysos finden sich besonders in Attika, z. B. in Eleutherai, Oinoe, Melainai *[47₁₁]*, wahrscheinlich in Ikaria, von woher der Dionysos Melpomenos (Opfer eines *ἐρίφος χριτος*? *CIA* I 4₁₇; vgl. Plut. *div. cupid.* 8 und die bekannte Notiz, dass den Tragoden ein Bock als Preis gesetzt worden sei, z. B. *AP* VII 410₃; *EM τραγῳδία* 764₁; Tib. II 1₅₅; Hor. *a p* 220 [Porph.]: die tragischen Chöre knüpften an diesen Dionysos an *[36]*) stammt, und in Brauron, wo ebenfalls Artemis neben Dionysos stand (s. o. *[43₁₁]*. Ziegenopfer bei den *Βραυρωνίοις*, Hsch. *s v*, und auch bei den daran angelehnten Munichien, Bekker, *An.* 445₇; Pfuhl, *Pomp. sacr.* 80 f.). Aber nach dem o. *[787₇; 822 f.; 1148; 1287₃]* Bemerkten kann nicht bezweifelt werden,

also diejenigen Tiere schlachtete, deren Gestalt die regenbringenden Dämonen nach dem Glauben jener fernen Zeit annahmen, und den Gott selbst als Bock vorstellte[1]), hängt wahrscheinlich ebenfalls mit seiner Bedeutung als Regenspender zusammen. In Bocksgestalt dachten sich freilich die Semiten gerade umgekehrt wahrscheinlich auch die aus der Wüste wehenden Geister der Glutwinde, deren griechische Entsprechungen später Genossen des Dionysos geworden sind. Auch das Füllhorn, das Dionysos in der späteren Kunst bisweilen als Attribut gegeben wird[2]), hat, wenn es ein altes Symbol des Gottes gewesen ist, vielleicht ursprünglich den Geber des befruchtenden Regens bezeichnen sollen. Endlich ist wahrscheinlich aus Dionysos' Bedeutung für den Regenzauber zu erklären, dass der Gott in einer Höhle geboren sein sollte[3]). — In allen diesen bisher besprochenen mythischen Zügen ist Dionysos ein die Vegetation befördernder guter Dämon wie Osiris, und diese Vorstellung überwiegt durchaus; da aber der Orion, dem der Gott anfangs auch in Griechenland gleichgesetzt wurde, als ein sturmbringendes Gestirn galt, ist auch Dionysos vorübergehend ein Sturmdämon, der Herr der im Unwetter über die Erde hinfahrenden Scharen von Geistern gewesen. Obgleich früh wieder aufgegeben, hat diese Vorstellung doch tiefe Spuren hinterlassen; dass Artemis in der boiotischen Kultur neben Dionysos steht, ist wahrscheinlich hierdurch mitherbeigeführt worden; im Dienste beider Gottheiten, im Thyiadenkult ist der Sturmzauber wichtig gewesen. Später ist diese Vorstellung von dem zu besänftigenden Sturmdämon mit der von dem gütigen, jenem feindlichen Dämon zusammengeflossen. Der von dem Sturmdämon geraubte Gott wurde selbst ein Abwehrer bösen Wetters; die oben erwähnten Mythen von dem Raube des personifizierten Rauschtrankes sind, soweit sie eine Deutung zulassen, in diesem Sinne gedichtet worden. Auch diese Vorstellungen haben wahrscheinlich dazu beigetragen, Dionysos zum Schützer

---

dass die attische Kultur hier einen altboiotischen Ritus erhalten hat. Da aus dem zu diesem Kreise gehörigen Dionysos Melanthos *[47_{11}]*, nach dem auch ein Anführer in Bakchos' Heer, Melanthios heisst (Nonn. *D* 43_{62}), der Ziegenhirt Melanthios geworden ist *[713_1]*, so kommt in Frage, ob nicht der Dionysos *νόμιος* (*AP* IX 524_{14}) sich von hier aus entwickelt hat. Dem Melanthos erscheint während des Zweikampfes mit Xanthios jemand hinter diesem *τραγῆν ἐνημμένος μέλαιναν*: das hat an der argivischen Sitte, dem Dionysos in Ziegenfellen zu opfern, an dem Brauche jener Dionysosmysten, die *μετὰ τῶν αἰγίδων ἔτρεχον καὶ κύνας διασπῶντες καὶ βακχεύοντες καὶ τὰ ἄλλα δρῶντες ἃ τὴν τοῦ διδασκάλου πονηρίαν δηλοῖ* (Theodor. *h e* V 21_4), sowie an den *τραγηφόροι* (Hsch. *s v*), d. h. den *κόραι Διονύσῳ ὀργιάζουσαι*, die sich Bocksfelle umbanden, vielleicht auch (Reisch, Festschr. f. Gomp. 468) an den attischen *τραγῳδοί* eine Parallele. Die Künstler geben dem Dionysos Bock und Ziege als Attribut *[823_1]*, lassen z. B. seinen Wagen bisweilen durch ein Viergespann von Böcken gezogen werden (Gerhard, Auserles. Vbb. I 54). — Vgl. über die Beziehungen des Dionysos zur Ziege Stephani, *Compte rendu* 1869 55—62.

[1]) S. o. *[822_4]*.

[2]) Dionys. im Füllhorn, Mz. von Nysa, in Karien, Head *h n* 552. Anderes bei Stephani, *Compte rendu* 1867 180. Allerdings hat später das ursprünglich auf die Regengewinnung bezügliche *[824_9]* Attribut ganz allgemeine Segensbedeutung gewonnen.

[3]) Hom. *h* 26_5; *EM Διόνυσος* 146_{48}; Bakchosgrotte in Naxos, Porph. *a n* 20. Von den zwei Thüren der Grotte wurde der N. *Διθύραμβος* (*EM s v* 274_{44}; Sch. Ap. Rh. 4_{1131}; andere Erklärungen des N.'s bei Korn. 30 S. 183 u. o. *[1078_1]* u. unt. *[1434_4]*; die moderne Gleichsetzung von *Διθ.* und *Διὸς θύραμβος* ist sprachlich unmöglich, Wackernagel, Rh. M. XLV 1890 482) hergeleitet. — Nachgebildet war die Grotte des Dionysos in der Prozession des Ptolemaios, Kallixen. bei Athen. V 26 S. 196 f.; vgl. Kamp, *De Ptolem. Philad.* 29. Dionysos in der Höhle war schon auf dem Kypseloskasten dargestellt, Paus. V 19_6. — Ob der Dionysos von Aulon (Martha, *Bull. corr. hell.* IX 1885

der Schiffahrt (o. S. 1420 f.) zu machen. Mit den bisher besprochenen astronomischen und meteorologischen Vorstellungen ist auch der dritte aus dem orientalischen Adonis- und Osiriskult auf Dionysos übertragene Ideenkreis, die Auffassung des Gottes als des Erlösers aus dem Hades, verknüpft worden. Wer wäre mehr befähigt gewesen, das ewige Leben auf den lachenden Gefilden der Seligen zu gewähren, als der Gott, der auf der Oberwelt Felder und Auen bewässert und alles Leben schafft? Wo liesse sich ein gewisseres Symbol für die Befreiung aus der Finsternis der Unterwelt finden als in dem Laufe der Gestirne, die, verschwunden, doch immer wiederkehren? Der Weg, auf dem diese Vorstellungen sich verbanden, und vom Orient nach Griechenland gelangten, ist freilich dunkel: obwohl die betreffenden Ideen bei Indern, Assyrern und andern Semiten, bei den Ägyptern und Griechen sich in derselben Richtung bewegen und offenbar nicht unabhängig von einander entstanden sind, passen sie doch nirgends so zusammen, dass sie unmittelbar aus einander hergeleitet werden könnten. Wahrscheinlich fehlen uns wichtige Verbindungsglieder; manches, was einen Übergang herzustellen scheint, erweist sich als trügerisch, und auch die übrigen Vermutungen können nur mit aller durch die Lückenhaftigkeit der Überlieferung gebotenen Vorsicht ausgesprochen werden. Zunächst scheint der Trank, mit dem man den lebenspendenden Regen herbeizuzaubern wähnte, als Lebenstrank auch in allgemeinerem Sinn, als Mittel zur Erlangung des jenseitigen Lebens, betrachtet zu sein: dann lag es nahe, den Gott, den man in dem Trank verkörpert wähnte, auch als Erlöser aus der Hölle zu fassen. Wichtiger jedoch für diese Entwickelung des Gottes ist allem Anschein nach dessen siderische Bedeutung gewesen. In den Zauberliedern, durch welche Isis und Nephthys, die mythischen Klageweiber, den Osiris aus der Unterwelt heraufzaubern, wird der Gott Sonne und Mond gleichgesetzt. Auch Bakchos hat das spätere Altertum, wahrscheinlich der Mystik des VI. Jahrhunderts folgend, öfters als Sonnengott gefasst[1]), doch ist dies wohl sekundär; jedenfalls knüpfte die Erlösungslehre im Dionysoskult gewöhnlich nicht an diese Vorstellung an. In vorderasiatischen Mythen wird das Prototyp der zu erlösenden Seele durch eine Gottheit, die in die Unterwelt hinabsteigt, zurückgeführt. Aus einer solchen, die Erlösung der Seele an dem Wiedererscheinen des Sternbilds Orion und des Morgensterns vorbildlich darstellenden Legende scheinen die Angaben von der Befreiung des Adonis durch Aphrodite zu stammen[2]). Auch dieses Sagentypus, der überhaupt in Griechenland nur wenig Spuren hinterlassen hat, bediente sich jedoch der Erlösungsglauben im Dienst des Dionysos nicht, obwohl der Gott in mehreren Verbindungen als Aphrodites Sohn[3])

497; vgl. o. *[70$_{11}$]*) hierher gehört (vgl. *αὔλιον* 'Grotte'), ist zw. — Ueber Regenzauber in Höhlen s. o. *[830]*.

[1]) Z. B. Io. Lyd. *m* 4$_{38}$ S. 72$_{9}$ B.; Macr. *S* I 18$_{11}$ sagt *item in Thracia eundem haberi Solem atque Liberum, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione colebant, ut Alexander* (Polyhistor, *FHG* III 244$_{151}$) *scribit*. Nach *EM Διόν*. 277$_{45}$ war auch in Elis Dionysos dem Helios gleichgestellt. Die Orphiker nannten ihren ätherischen Urstoff und auch die Sonne *[1413$_{1}$]* Dionysos. Vgl. im allgem. Welcker, Götterl. I 411; Keil, Philol. XXIII 1866 621. Von den mit Dionysos ausgeglichenen Heroen oder Göttern soll Isodaites *[1432$_{2}$]* auch als Sonnengott betrachtet sein (? Bekker, *An*. 267$_{3}$).

[2]) S. o. *[865$_{4}$]*.

[3]) Prax. *fr*. 8 (Hsch. *Βάκχου Διώνης*). Bei Eur. *fr*. 177 wird D. angerufen *ὦ παῖ Διώνης*.

oder Geliebter gilt[1]) und auch in der Dichtung[2]) und im Kult[3]) mit ihr öfters verbunden wird. Vielmehr knüpften die Jenseitshoffnungen, die sich auf Dionysos richteten, wie es scheint an das Wiedererscheinen des Sirius, der durch Orion heraufgeholt zu werden schien, an. Aus dem Orient ist diese Vorstellung meines Wissens nicht überliefert, so nahe sie lag, da man die Göttin des Sirius als Gattin des im Orion sich darstellenden Osiris fasste; in Griechenland bezieht sich darauf[4]) wahrscheinlich der Mythos von Ariadne[5]), 'der Hochheiligen'[6]) oder Aridela, 'der sehr Leuchtenden'[7]), die aus der Unterwelt[8]) durch Dionysos zum Himmel emporgeführt wird[9]). Auch dieser Mythos ist später vielfach verändert worden. Die herrschend gewordene Sage ist (S. 582 f.) das Ergebnis einer Ausgleichung mit jenem für die boiotische Kultur so wichtigen Legendentypus der Verfolgung der Nymphen des Dionysos durch ein feindliches Wesen, das, wenn es siderisch gefasst wird, gewöhnlich das in dieser Kulturschicht bereits nicht mehr durch Dionysos bezeichnete Sternbild Orion ist. Denn die Verschmelzung des Dionysos mit ganz andersartigen Gottesgestalten, deren Kulte und Mythen selbst schon disparate Bestandteile enthielten, musste seltsame Verbindungen schaffen: die irdischen den Gott im Walde suchenden Weiber, deren Vorstellung schon mit der von seinen Ammen, den Baumnymphen zusammengeschmolzen war, erhielten auch ein himmlisches Gegenbild in den Hyaden und Pleiaden. Es entspricht dem Sternenkalender, dass Dionysos, der himmlische Stier, als der Zurückführer seiner von einem feindlichen Wesen in das Meer gescheuchten Pflegerinnen galt. Dass trotz der Verschiedenheit der Zahl der befreiten Frauen dieser Typus auf die ähnliche Sage von der befreiten Ariadne übertragen ward, ist natürlich; umgekehrt ist die Form der Sage von Ariadnes Heraufholung aus der Unterwelt für eine unorganische Entwickelung der Semelesage[10]) Vorbild gewesen, in welcher die gerettete

---

1) Vgl. Orph. *h* 57_{3} *Ἑρμῆ βακχεχόροιο Διωνύσοιο γένεθλον | καὶ Παφίης κούρης*; vgl. o. *[81_{17}; 855 f.]*.

2) Aphrodite schildert Anakr. *fr.* 2_{3} mit Bakchos spielend; *νυμφῶν ἔρνος ἐραστὸν ἐυστεφάνου τ'Ἀφροδίτης* redet Orph. *h* 46_{3} den Dionysos Liknites an.

3) Z. B. in Olympia, Hdr. *FHG* II 36_{29}. Vgl. Korn. 30 182.

4) Vgl. o. *[948_{4}]*.

5) Vgl. über diesen Teil der Ariadnesage Müller-Wieseler, Denkm. II xxxv $_{417}$ ff.; xlix $_{617}$ (? Deneken, *Theox.* 41); Stephani, *Compte rendu* 1863 *pl.* V_{2} (rf. Vb.); Helbig, Camp. Wgm. 255 ff.; Babelon, *Cat. des cam.* 46_{79} ff.; *not. degli sc.* 1897 286 ff. (Tct.). Anderes o. *[245_{11}]*.

6) S. o. *[254_{6}]*. Seitdem hat W. Schulze, GGA 1896 237 neue Beispiele für den Lautwandel *ἀδνός*: *ἁγνός* gesammelt.

7) Hsch. *s v*; vgl. o. *[249_{7}]*.

8) Dionysos und Ariadne in der Unterwelt, Unterital. Amphora, Winkler, Darstell. der Unterw. 11.

9) Man erzählte von ihrer (Iustin. Mart. *apol.* 1_{21} S. 182 Otto; vgl. Prop. IV 16 [III $17]_{8}$) und ihres Hundes (Eustath. λ 324 1688_{51}) Verstirnung; dass der Hund von ihr — wie von andern Personifikationen des Sirius — als ihr Begleiter getrennt wurde, war der erste Schritt zur Dekomposition der Sage. Spätere (Schol. Arat. 71; Hyg. *p a* II 5; [Erat.] *Katast.* 5; Schol. Germ. S. 61 f.; 119 Br.; Maass, *Arat. comment.* 192 u. aa.; über Nonn. s. Koehler S. 93) lassen die Krone, mit der entweder die Jungfräuliche dem Dionysos gewonnen und nachher der von ihr geliebte Theseus aus dem Labyrinth gerettet *[603_{3}]* oder sie selbst von Aphrodite und den Horen bei der Hochzeit mit Dionysos beschenkt worden war, verstirnt werden.

10) Semele durch Dionysos aus der Unterwelt geholt, Diod. 4_{25}; Apd. 3_{38}; Plut. *qu. Gr.* 12 (vom delphischen Fest *ἡρωίς*: *ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερῶς Σεμέλης ἄν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε [108_{6}]*); Paus. II 31_{5} (S. von Troizen); II 37_{5} (S. von Lerna *[791_{11}]*); Hyg. *f.* 251. Semeles (*ΘΥΩΝΗ*) Einführung in den Olymp(?), Vb., Welcker, AD III 136 f. T. xiii; Gerhard, Etr. Sp. I 83; Arch. Ztg.

Seele vielleicht der Mondgöttin gleichgesetzt wurde[1]). — An das Erlösungswerk, das der Gott an der Seele vollzieht, knüpften im späteren Altertum Orphiker an, denen aber gewöhnlich Dionysos selbst, wie bei den Ägyptern Osiris, Prototyp der erlösten Seele war[2]). Im öffentlichen Kult haben sich später nur wenige und unsichere Reste von diesem Teil der vermeintlichen Wirksamkeit des Gottes erhalten. Vielleicht gehört dahin die Vorstellung von Dionysos, dem Befreier[3]) oder Retter, und der Glauben, dass der Gott (als Unterweltsgebieter?) Erdbeben abwenden könne[4]).

Die Übertragung so vieler Vorstellungen aus den Kulten der damals noch höher stehenden orientalischen Völker hatte zur Folge, dass von Dionysos in der boiotischen Kultur mehr Legenden erzählt wurden als von einer anderen Gottheit; die nahe Verbindung, in die er zu den wichtigsten Gottesgestalten jener Zeit, insbesondere zu Artemis und Poseidon trat, vermehrte diese Reichhaltigkeit noch. Als die heroische Dichtung begann, fand sie hier eine

---

XVII 1859 97 ff. T. CXXX–CXXXII. — Obwohl spät bezeugt, ist die S. von Semeles Heraufführung wahrscheinlich sehr alt: Hsd. (*Θ* 940) und Pind. (*O* 2_{25}; *P* 11_1) haben sie, wie es scheint, gekannt. Alt, wenngleich nicht ursprünglich, scheint auch die Verteilung der beiden N. Semele und Thyone auf die Sterbliche und die Unsterbliche. — Nach Arstd. *or.* IV S. 52 = 46 Ddf. holt Zeus selbst sie *διὰ πυρός* in den Olymp.

[1]) S. o. *[944 zu 943₄]*. Von den Heroen des orphisch-dionysischen Kreises heisst Musaios Selenes S. (Epim. *fr.* 5 K; Orph. *fr.* 4_2; 5_2; 6_2; Platon *rep.* II 7 S. 364e; Philoch. *FHG* I 416_{200}; Hermes. bei Athen. XIII 71 597c; Serv. *VA* 6_{667} u. aa.).

[2]) Vgl. o. *[1041]*. Als Fürbitte für die Toten fasst Reinach, *Strena* Helb. 245 Orph. *fr.* 208. — Vielleicht, weil sich an Dionysos Jenseitshoffnungen knüpften, konnte er dem *Ἰσοδαίτης* (*ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων*, Bekker, *An.* 267_3) gleichgesetzt werden, einem Gotte der Winkelmysterien (Harpokr. *[163₃]* und Phot. *lex.* *Ἰσοδ.*), der aber doch, als Ausdruck für die geteilte Welt, in die philosophische Orphik aufgenommen wurde (Plut. *Ei* 9).

[3]) Dionysos' *Ἐλευθερεύς* (vgl. Dyer, *Gods in Greece* 118 ff. u. o. *[30₁]*), dessen Kult Pegasos (Paus. I 2_5), vielleicht eine historische Gestalt des VI. Jh.'s (Robert, Der müde Silen 10 f.), nach Athen verpflanzt haben soll, womit in der Sage die Einführung der Phallosumzüge verknüpft wird (Sch. Arstph. *Ἀχ.* 243), ist nach Eleutherai genannt, aber dies heisst nach einem Kultn., der wahrscheinlich dem Dionysos oder seinem Kreis angehört. Eine andere Sage (Suid. *μελαναιγ. Διόν.*) erzählt, dass die Töchter Eleuthers wahnsinnig wurden, weil sie Dionysos verspottet, der ihnen mit schwarzem Ziegenfell erschienen war, und dass sie Heilung erst fanden, als ihr V. den Kult des Dionysos Melanaigis *[47]* gestiftet. Dieser verschollene Dionysos *Eleuther scheint das Vorbild oder wenigstens eines der Vorbilder Libers, der nach Dubois, *Mél. arch. hist.* XXII 1902 27 aus Kyme oder Neapel nach Rom gelangte und der, wie seine Zusammenstellung mit Libera wahrscheinlich macht, ursprünglich wenigstens als Befreier aus dem Hades galt. Verwandt ist Dion. Lysios (Orph. *h* 50_2; $_8$; Korn. 30 S. 173; vgl. o. *[934₁]*) oder Lyseus (Orph. *h* 52_2), die aber als Sorgenlöser (*λυσιμέριμνος*, *AP* IX 524_{12}; vgl. *λυσίπονος*, Opp. *Kyn.* 4_{254}) u. s. w. gedeutet wurden. Ziemlich allgemein wird in diesem Sinne auch der bei Dichtern häufig statt, bisweilen auch neben Dionysos stehende N. Lyaios gedeutet (z. B. von Athen. VIII 64 363b; Plut. *symp.* 5_6; Korn. 30 S. 173; dagegen *EM Λυαῖος* 571_{17} *ἀπὸ τῆς λύσεως τοῦ ῥάμματος*), der aber, zu der syrakusanischen Artemis Lyaia gehörig, wenn überhaupt, so doch wohl nicht direkt von *λύω* abzuleiten ist. Ueberhaupt sind bei N., die so vielfache Beziehungen zulassen, wie die hier genannten, natürlich Umdeutungen ganz gewöhnlich; nach Myth. Vat. III 12_1 wurde dem Liber bei der Stadtgründung geopfert, *ut libertatem civibus conservaret*; auch wo es üblich war, Freilassungsurkunden im Dionysostempel aufzuhängen, wie z. B. in Naupaktos (*CIGS* II 373 ff.), hat man in dem Gott wahrscheinlich den Gewährer der bürgerlichen Freiheit gesehen. Allgemein als Erretter, *Σωτήρ* gilt Dionysos in Maroneia (Brz.mz., Müller-Wieseler. DAK II XXXII $_{357}$). Auch als Befreier von Krankheit, als Arzt, *Ἰατρός* (Plut. *symp.* III 1_3; Athen. II 2 S. 36b; Mnesith. u. Chamail. bei Athen. I 41 S. 22e, vgl. Lobeck, *Agl.* 1085 f.), *Ὑγιάτης* (Athen. II 2 S. 36b), *Παιώνιος* (Hsch.) ward Dionysos, namentlich, wie es scheint, unter delphischem Einfluss verehrt. Maass, *Suppl.* XVI rechnet hierher auch den Dionysos Epaphios *[1419₄]*.

[4]) Orph. *h* 48_3 ff.

Fülle phantastischer Motive und selbst ausgeschmückter Erzählungen, die sie verwerten konnte. Auch sind zahlreiche Heroen — wie Oineus und Meleagros, Agamemnon und Menelaos, Ikarios, Achilleus — wirklich aus dem dionysischen Kreis genommen. Aber unter seinem Namen, als Gott, spielt Bakchos in der Heldensage bis gegen das Ende des VII. Jahrhunderts gar keine Rolle, so vielen Anlass dazu auch der Stoff bot [1]). Was Aristarch beobachtet hatte, dass Dionysos bei Homer noch kein Gott sei [2]), lässt sich fast auf das gesamte ältere Epos ausdehnen [3]): wie in der Odyssee Maron, Euanthes' Sohn [4]), ist in den Kyprien Anios, der ebenfalls unzweifelhaft zum Dionysoskreis gehört, sehr wahrscheinlich Apollonpriester gewesen [5]). Eine solche Vernachlässigung in der Kunst wäre nicht erklärlich, wenn damals Dionysos in dem Kulturkreis, dem die Dichtungen angehören, namhafte Tempel gehabt hätte. Dazu stimmt, dass in den Namen, die den im VIII. und VII. Jahrhundert ausgesendeten Kolonien und den Neugründungen des Mutterlandes gegeben wurden, weder Dionysos noch Bakchos als komponierendes Element vorkommt [6]). Stadtgott ist Dionysos kaum irgendwo gewesen [7]). Auffallen würde es freilich, wenn in Korinth der von den Kypseliden vertriebene Adel, der seinen Ursprung von den alten Heraklidenkönigen herleitete, sich als Bakchiaden zusammengefasst hätte; aber diese Nachricht ist sehr wahrscheinlich, wie die gesamte Geschichte Korinths vor den Kypseliden, nach deren Sturz konstruiert (S. 134). Soweit wir die griechische Geschichte aus wirklichen Überlieferungen kennen, haben erst die Tyrannen der Isthmosstaaten, die aus politischen Rücksichten die alten volkstümlichen Gottesdienste vor den Göttern des Heroenadels bevorzugten, dem Dionysos prächtige Kulte geweiht [8]). Gleichzeitig wurde wahrscheinlich bei der Erneuerung von Delphoi, die mit unter dem wirksamen Einfluss des sikyonischen Tyrannen erfolgte, dem Dionysos eine offizielle Stellung im Kultus eingeräumt. Noch in diesen Anfangsstadien seiner späteren Entwickelung ist er wahrscheinlich Heros, nicht Gott gewesen [9]); aber — z. T. wohl unter dem Einfluss eben

---

[1]) Vor allem die thebanische Sage, dann die lemnische Episode des Argonautenzuges. Die Minyer, aus deren Geschlechtsüberlieferung wichtige Züge der Argonautensage stammen, haben Dionysos verehrt *[80]*.

[2]) Lehrs, Arist.² 182.

[3]) Eine Ausnahme machen vielleicht einige Stellen der *Kyprien*, die überhaupt den epischen Stil auch in Beziehung auf die Gottesgestalten nicht rein festhalten. Aber es ist keineswegs sicher, dass hier (wie bei Lykophr. 207) Dionysos die Weinrebe wachsen liess, in der Telephos strauchelt (Apd. *ep.* 3_{17}), und dass die Oinotropai ihre Zaubergabe (*Kypr. fr.* 17) von Dionysos erhielten.

[4]) ι 197.

[5]) Als solcher erscheint er z. B. bei V*A* 3_{80} (Intp. Serv.); Hyg. *f.* 247; myth. Vat. I 202. Nach Diod. 5_{62} hat er von Apollon die Weissagungskunst gelernt. S. Apollons heisst er Sch. Lykophr. 570 (vgl. *Kypr. fr.* 17); Apd. 3_{10} u. s. w.

[6]) Ueb. Dion. als Kolonienstifter (?) s. o. *[1420₈]*.

[7]) Ob *Δ. Πολίτης* in Heraia (Paus. VIII 26_1) als solcher zu fassen sei, ist sehr zw.

[8]) Kleisthenes soll die früher dem Adrastos gefeierten Reigen dem Dionysos gegeben (Hdt. 5_{67} *[131₂]*) haben. Die unrichtige Angabe, dass Arion der erste Dichter von Dithyramben gewesen sei (Hdt. 1_{23}; vgl. Busolt, Gr. Gesch. 1² 652_4), knüpft wahrscheinlich mit an die Nachricht an, dass Periandros den Bakchoskult begünstigte. Nach Sch. Pind. *O* 13_{25} ist der Dithyrambos in Korinth erfunden. — Ungefähr gleichzeitig mit dem korinthischen Tyrannen lebte Archilochos, der auch einen Dithyrambos gesungen hat (*fr.* 77).

[9]) Darauf weist Dion.' Grab in Delphoi (Euph. *fr.* 15 = Mein., *Anal. Alex.* S. 49; Kephal. *FHG* III 628_5; Sokr. von Argos, ebd. 498_5; *EM Δελφ.* 255_{12}; vgl. o. *[1041]*). Dass das Grab unter dem Omphalos ge-

von Delphoi — hat er bald nachher göttliche Ehren empfangen. Als Gott tritt er zuerst in der hesiodeischen Theogonie auf[1]); hier ist bereits die thebanische Sage benutzt, die für die ganze spätere Zeit massgebend geblieben ist[2]). In Theben ist auch wahrscheinlich mit sorgfältiger Benutzung der uralten Motive die ganze spätere Geburtslegende[3]) in ihren Hauptzügen festgestellt worden, wie Kadmos' Tochter Semele, durch Hera verführt, ihren Geliebten, Zeus, in der Gestalt, in der ihn Hera sehe, zu schauen begehrte und dann, als Zeus, durch einen unbesonnenen Eid gebunden, ihren Wunsch erfüllte, in Flammen aufging, wie aber der Vater die unreife Frucht, die sie im Schosse trug, in seinen Schenkel einnähte[4]) und wie Hermes[5]) den zum zweitenmal Geborenen den Nymphen über-

wesen sei (s. z. B. Enmann, Kypr. und der Urspr. des Aphr.kultes 46 ff., der den ebenfalls in einem Apollonheiligtum begrabenen Hyakinthos vergleicht), ist nicht anzunehmen, s. Rohde, Ps. I² 132_2. — Die Titanen in der delphischen Sage von Dionysos' Tod stammen wohl nicht aus der damals fixierten Legende; diese kennen wir nicht; dass bei Malala II S. 52 = 49 Ddf. (andere Zeugnisse bei Lobeck, *Agl.* 572) Dionysos (wie nach anderer Sage in Theben, Lobeck, *Agl.* 575) in Delphoi stirbt, würde auch dann nichts ergeben, wenn die Todesart bestimmt wäre.

[1]) Semele gebar von Zeus den Dionysos *ἀθάνατον θνητή· νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν*, Hsd. *Θ* 942.

[2]) Allerdings haben auch später noch andere Gemeinden, die den Zauber der Geburt des Gottes begingen, Dionysos bei sich geboren werden lassen, vgl. Hom. *h* 34_{1-4} *οἱ μὲν γὰρ Δρακάνῳ* (d. i. nach Maass, Herm. XXVI 1891 179 Drekanon auf Kos; vgl. Str. XIV 2_{19} S. 657) *σ', οἱ δ' Ἰκάρῳ ἠνεμοέσσῃ | φάσ', οἱ δ' ἐν Νάξῳ, ... | οἱ δέ σ' ἐπ' Ἀλφειῷ ποταμῷ βαθυδινήεντι | κυσαμένην Σεμέλην τεκέειν Διὶ τερπικεραύνῳ· | ἄλλοι δ' ἐν Θήβαισιν, ἄναξ, σε λέγουσι γενέσθαι | ...* (der Dichter verlegt dann die Geburt in das mythische Nysa). Diod. 3_{66} fügt Elis, Teos und Eleutherai *[84_6]* hinzu.

[3]) Vollständig erscheint sie erst bei Mythographen (vgl. Bethe, *Quaest. Diod.* 58 ff. u. o. *[86_7]*), ausführlicher bei Nonn. 7—9. — Kunstdarstellungen, Müller-Wieseler II xxxiv 391 ff. — Die Sage von der Feuergeburt des Dionysos ist vielleicht durch Züge der Asklepiossage *[1449 ff.]* beeinflusst.

[4]) Hdt. 2_{146}; Arstd. *or.* 4 S. 52 = 49 Ddf. u. aa. Daher Dionysos *μηροτρεφής*, Orph. *h* 52_3; *διμήτωρ*, Orph. *h* 50_1; an. Laur. bei Studemund, *Anecd.* I 268; Niket., ebd. 275. Einige deuteten auf die doppelte Geburt den N. *Δι-θύρ-αμβος [1429_3]*, s. Sch. Pind. *Ol.* 13_{26}; *EM Διθ.* 274_{46}; vgl. Plat. *νόμ.* III 15 700b und *AP* IX 524_4 (*διθυραμβογενής*). Kunstdarstellungen Müller-Wieseler, DAK II xxxiv 393; Ch. Lenormant, *Ann. d. i.* V 1833 210—218 (*mon. d. i.* I xlv a Skph.); vgl. o. *[86_7]*. Später brachte man die Geburt aus dem *μηρός* mit dem gln. Berg Indiens zusammen (Theophr. *h. pl.* IV 4_1; Plin. *n h* 6_{79}), der entweder von Dionysos nach dem Schenkel genannt sein (Arr. *an.* V 1_6) oder den Anlass zu der Sage geboten haben (Diod. 2_{34}; vgl. myth. Vat. III 12_4 u. aa.) sollte; denn in Indien hatte nach einer Sagenform Persephone von Zeus den Dionysos geboren (Commod. *instr.* I 12_{152}; Mi. V 209). Vgl. o. *[1409_9]*. — Stoische Mythendeuter bezogen die doppelte Geburt darauf, dass der Wein erst in der Traube reift, dann in der Kelter neu geboren wird (Korn. 30 174 f.); über eine andere rationalistische Deutung s. o. *[1053_{11}]*; Kuhn, Zs. für vergl. Sprf. I 1852 192 (s. aber Herabk. d. Feuers 167 ff.) vergleicht eine indische Sage. S. o. *[904_1]*.

[5]) Hermes den Dionysos rettend, Apd. 3_{28}; Ap. Rh. 4_{1137}; Hyg. *f.* 179. Auf dem amyklaiischen Thron war *τὸν ... παῖδα ἔτι ὄντα ἐς οὐρανὸν ... Ἑρμῆς φέρων* dargestellt (Paus. III 18_{11}), was gewöhnlich für ein Missverständnis gehalten wird; s. aber Maass, *Suppl.* XVII; Usener, Sintfl. 167. Kunstdarstellungen Müller-Wieseler, DAK II xxxiv 395—398; Winter, Ath. Mitt. XIV 1889 1—8; *not. degli sc.* 1895 198 (Rlf.); Furtwängler, Gemmen xxiii 51. Vgl. die o. *[1343_4]* angeführten Kww., die Hermes mit dem Knaben Dionysos darstellen. — Eine Nachbildung dieser Scene ist es, wenn auf einem rf. Vb. (aus Vulci, *Mus. Greg.* II xxvi 1a) Hermes den haarigen Silenos dem Dionysos überbringt; vgl. Hermes mit dem Satyr, Pottier-Reinach, *Myrina* xxxvi S. 372—384. — Hermes ist an dieser Stelle des Mythos jedenfalls alt, obwohl bei Hdt. 2_{146} und bisweilen auf Vbb. (z. B. Luynes, *Vas. peint.* xxviii) Zeus selbst Dionysos nach Nysa oder zu den Hyaden bringt. Auf mehreren Vbb. glaubt man Herakles den Dionysos durchs Wasser tragend zu erkennen (Preller, Abh. SGW VII 1855 23 ff.; Usener, Sintfl. 187); Usener, Sintfl. 62 fasst den ungenannten Heros, der nach Paus. III 13_7 dem Dionysos den Weg nach Sparta gezeigt haben soll, und in dem S. Wide, LK 160 Leukippos wieder fand (s. dagegen Hitzig-Blümner z. d. St.) als Herakles: aus einer verschollenen Fassung der Geburtssage

brachte, die ihn mit Ambrosia nährten und so unsterblich machten[1]). — Wie der thebanische so steht auch der **athenische** Dionysos unter dem Einflusse von Delphoi (S. 21); doch hat Peisistratos, der aus ähnlichen Erwägungen wie Periandros und Kleisthenes den Kult begünstigte und nicht allein in seiner Residenz von den erhaltenen attischen Kultstätten — wie Ikaria und Eleutherai — Filialen gründete, sondern auch in Eleusis den Gott einführte[2]) und die Landkulte hob, auch aus anderen

---

stammt dies wohl keinesfalls. — Später erscheinen bisweilen Kureten neben dem neugeborenen Dionysos tanzend (z. B. Rlf. vom Dionysostheater, *mon. d. i.* IX XVI; MATZ, *Ann. d. i.* XLII 1870 100; anderes bei STEPHANI, *Compte rendu* 1867 166): das ist aus der Zeussage übertragen.

[1]) Einer der ältesten N. in dieser Sage scheint Makris (*Κρονίη νύμφη*, Nonn. *D* 21$_{101}$; vgl. o. *[819$_4$]*); so heisst die Nymphe nicht nach der 'langen' Insel (USENER, Sintfl. 123), wie allerdings schon die Alten gedeutet haben (vgl. *Ἴκαρος = Δολίχη*, Kallim. 3$_{187}$ u. aa.), sondern Euboia (Kallim. *h* 4$_{20}$ u. aa.) und die Dionysosinseln Chios (Plin. *n h* 5$_{136}$) und Ikaros (StB. *Ἴκ.* 329$_{12}$; Plin. *n h* 4$_{68}$) heissen nach der Nymphe. In den Herakult *[83; 356$_{15}$]* ist sie erst nachträglich gekommen. Der N. ist nicht die Kurzform zu *Μακρόβιος* (nach Hsch. *s v* rhodische Nymphenbenenn.) — für eine Nymphe, die Unsterblichkeit verleiht, wäre die Bezeichnung schwächlich —, sondern gehört zu Makar, Makareus: so hiess der Stifter des Kultes des Dionysos Bresaios *[297$_1$ f.]*, der dem Makriskult am nächsten steht *[819$_4$]*. Mak(a)ris ist nicht die 'Selige', sondern die 'selig Machende'. Ueber die Hyaden und Pleiaden als Erzieherinnen des Bakchos s. o. *[825$_2$]*, über Brisai o. *[235]*, über 'Nymphen' o. *[828$_4$]*, üb. Quellennymphen und Musen o. *[1427$_1$]*, über Ino Leukothea Pherek. *FHG* I 84$_{46}$; Apd. 3$_{28}$; Ov. *M* 4$_{421}$; *F* 6$_{486}$; über Persephone Orph. *h* 46$_6$. Merkwürdig ist Inos Dienerin und Gehilfin bei Bakchos' Pflege, die Sidonierin Mystis (Nonn. *D* 9$_{98}$ ff.; KÖHLER, Nonn. *D* 19 f.), weil Nonnos unter ihrem N. einen rätselhaften Mysteriengebrauch *καὶ φιάλας γυμνοῖσι περὶ στέρνοισι καθάψαι* (vgl., was Nonnos 47$_9$ von den attischen Bakchen sagt, und die rhodische Sage von Helenas Becher *[697$_2$]*) erwähnt. — Um die verschiedenen Versionen möglichst zu vereinigen, erdichtete man, dass Hera die zuerst erkorenen Ammen (Leukothea, Apd. 3$_{28}$; die Töchter des Lamos, d. h. die Hyaden, Nonn. *D* 9$_{28}$, was KOEHLER S. 18 für sekundär hält) wahnsinnig machte. Selten werden männliche Erzieher genannt, z. B. Nysos *[1409$_3$]*, Maron (Fulgent. *m.* 2$_{12}$; vgl. Maroneia), Aristaios, Makris' V. (Opp. *Kyn.* 4$_{272}$). — Bakchos bei seinen Pflegerinnen ist ein beliebter Vorwurf der bildenden Kunst; s. z. B. MÜLLER-WIESELER, DAK II XXXIV $_{402}$ f.; ZOEGA, *Bassi ril.* II 138—141; FRÖHNER, *Not. sculpt. ant.*[3] 1875 261 ff.; BABELON, *Cat. des camées* 45$_{77}$ T. IX 77.

[2]) S. o. *[S. 54]*. Bakchos wurde hier dem Iakchos gleichgesetzt, wie dies nicht allein später sehr oft geschieht (z. B. *AP* IX 82$_5$; XI 59$_1$; 64$_1$; Korn. 30 S. 175; Cat. 64$_{251}$; V*E* 6$_{15}$; Sch. Arstd. 648 DDF.; Sch. Arstph. *βάτρ.* 324; 404; Hsch.; *EM* [462$_{46}$]; *EG* [268$_{54}$] *Ἴακχ.*), sondern wahrscheinlich auch schon in perikleischer Zeit allgemein üblich war; bestimmt spricht dies allerdings nur Soph. *fr.* 874 aus; aber in die Blütezeit der attischen Kultur reicht wahrscheinlich auch der Ruf des Daduchos an dem Lenaienagon *Σεμελήι' Ἴακχε* (BERGK, *PLG* III[4] 656$_5$) hinauf, und auch bei Soph. *Antig.* 1152, ferner bei dem ungenannten Tragiker (*TGF*[2] S. 869 *fr.* 140), der *Ἴακχος* anreden lässt *θρίαμβε* *[1078$_1$]*, scheinen beide identifiziert, und auch bei Arstph. *βάτρ.* 316 ff. ist die Gleichsetzung trotz des Widerstreits der Scholien möglich. Um den Aufnahmeprozess ganz zu verstehen, müsste man also wissen, wer der wahrscheinlich *[50$_{12}$]* echt eleusinische, nicht (KERN, Ath. Mitt. XVI 1891 11; O. RUBENSOHN, Mysterienheiligt. 38 ff.; PFUHL, *Pomp. sacr.* 39 ff.) ursprünglich athenische Iakchos vor der Aufnahme des Dionysos war oder bei der Aufnahme wurde. Eine sichere Antwort ist nicht möglich, aber aus Lucr. 4$_{1168}$ (Arnob. 3$_{10}$); Suid. Phot. *Ἴακχος* (wo der Vorschlag von LOBECK, *Agl.* 822h unnötig ist) scheint sich zu ergeben, dass in einem eleusinischen Gedicht aus der ersten Hälfte des VI. Jh.'s Iakchos das von Demeter gesäugte Kind war (vgl. auch die o. *[1190$_4$]* erwähnten Kww.), also den Demophon verdrängt hatte, wie er seinerseits durch Triptolemos verdrängt wurde. — Wenn dieser eleusinische Königssohn dem Bakchos gleichgesetzt worden ist, so muss also der letztere in der Legende irgendwie von Theben nach Eleusis geschafft worden sein; das ist verschollen, weil die orphische Umdeutung die eben entstandene Kultsage vollständig überwucherte. Gewöhnlich scheinen die Orphiker den Iakchos der zweiten der von ihnen angenommenen Inkarnationen des Dionysos, dem S. Persephones, Zagreus gleichgesetzt zu haben: das steht zufällig nicht in den erhaltenen *Orphika*, lag aber für Dichter, welche sich an eine Persephonekultstätte anschlossen, am nächsten und ist auch am häufigsten bezeugt; vgl. z. B. Luk.

Gegenden, selbst aus den Städten an der makedonischen und thrakischen Küste, besonders aber aus Naxos, wo sein Freund Lygdamis, ähnlich wie er selbst in Attika, die vorhandenen lokalen Überlieferungen gesammelt und die Kulte reorganisiert hatte, mannichfache Anregungen empfangen. Der Dionysoskult wird nun nachträglich ein Mittelpunkt der Religion der Kunst. Auch für Attika muss gegolten haben, was ein Hymnendichter rühmt[1]), dass die Sänger zu Anfang und zu Ende Dionysos priesen, denn wie schon in Sikyon und Korinth boten die Feste des Gottes Gelegenheit zu musischen Vorträgen; aus Feiern für Dionysos, dessen alte Verbindung mit den Musen nur eine andere Bedeutung erhielt, haben sich die Tragödie und die Komödie entwickelt[2]). Wahrscheinlich schon im VI. Jahrhundert hat auch die Mystik den Gott in ihre Kreise gezogen. Die älteren Mythen von der Zerreissung des Dionysos, die zu der jetzt allgemein an-

salt. 39; Nonn. *D* 31_{66} *[1437_1]*; Sch. Pind. *I* 6 $(7)_8$; Sch. Arstph. 324; Sch. Eur. *Tr.* 1230. Es finden sich allerdings daneben noch andere Versuche, Iakchos mit den eleusinischen Gottheiten in Verbindung zu setzen; er heisst Demeters S. (Diod. 3_{64}; Sch. Arstd. 648 Ddf.) oder Gemahl (? Sch. Arstph. *βάτρ.* 324 *οἱ δὲ τῇ Δήμητρι συγγενέσθαι*); ein Iakchos gilt als S. des Dionysos und der Aura *[1437_2]*.

¹) Hom. *h* 34_{17}.

²) Die Einzelheiten der Entwickelung sind durch die lange Reihe moderner Untersuchungen nicht aufgeklärt worden und werden wohl nie aufgeklärt werden. Für sicher falsch halte ich die Ansicht, die bis in die neueste Zeit bisweilen vorgetragen wird, dass die Tragödie unmittelbar aus volkstümlichen Neckspielen hervorgegangen sei. So wahrscheinlich es ist, dass die volksfreundliche Regierung des Peisistratos den Anschluss auch an solche Elemente suchte, so ist es doch andererseits natürlich und im Einklang mit seinen sonstigen Massregeln, dass er diese heimischen Gewächse durch Aufpfropfung fremder Reiser veredeln liess. Die viel behandelte Konstruktion des Aristoteles (*α p* 4 S. 1449 a_{10}), dass das Drama ursprünglich aus dem Stegreif, und zwar die Tragödie von den Dithyrambossängern, die Komödie von denen, die Phalloslieder anstimmten, gesprochen wurde, enthält wahrscheinlich insofern einen richtigen Kern, als Dithyrambos und Phalloslied wirklich zu den Vorbildern des Dramas gehört haben. Auch Tänze (vgl. Dion. *ἐλελίχθων*? Soph. *Ant.* 153; *σκιρτητής*, *AP* IX 524_{19}; Orph. *h* 45_7; *Χορεύς* auf Paros, Rubensohn, Ath. Mitt. XXVI 1901 214; vgl. ebd. 204; 219_2) und Gesänge (Dion. *Μελπόμενος [o. 36_5]*) scheinen bei den ländlichen Dionysosfesten seit alter Zeit her üblich gewesen zu sein. Aber schwerlich war dies der einzige Anhalt. Hdt. 5_{67} schwebt gewiss schon der unausgesprochene Gedanke vor, dass die tragischen Chöre Athens aus Sikyon stammen: auch das kann einen richtigen Kern enthalten. Das charakteristische Kennzeichen der dramatischen Kunst, das Sprechen in fremder Rolle, leiten viele Neuere (z. B. Thraemer bei Roscher, ML I 1080) von der Kultussitte her, Maske und Kleidung der Gottheit anzulegen *[924_8 f.]*. Dafür spricht, dass das für Bakchos charakteristische Festkleid — es ist wohl in letzter Linie aus der Krokota (Wieseler, *De diffic. quibusd. Poll. ... locis* Gött. Ind. Sch. 1869/70 S. 16) entstanden, die zu den Sagen von dem weiblichen Anzug des Dionysos Anlass gab (Iustin. *or. ad gent.* 28. 10 O.; Nonn. *D* 14_{159}; vgl. u. *[1440_6]* und die o. *[905]* besprochenen Riten) — in dem prächtigen Kleid des Schauspielers erhalten zu sein scheint (Müller, Archäol. § 336_2; Bethe, Proleg. 42). Dann wird auch dies eigentlich dramatische Element aus dem Ausland stammen, und zwar wahrscheinlich ebenfalls aus der Peloponnes, wo die bocksförmigen Dämonen heimisch gewesen zu sein scheinen *[1387 ff.]*; hätte es in Attika solche Dämonen gegeben, so würden die Alten wohl nicht die Vorliebe des Dionysos für den Bock mit dem attischen *ἀσκωλιασμός* (Arstph. *πλ.* 1130 mit Sch.) erklärt (Korn. *c* 30 S. 181; vgl. Osanns Anm.) und den N. *τραγῳδία* von dem Bock, den der Sieger erhielt, hergeleitet haben *[o. 1428_{10}]*. Denn allerdings heisst *τραγῳδία* wahrscheinlich 'Bocksgesang' (nicht *song of the drink made from spelt*, wie J. Harrison, *Class. rev.* XVI 1892 331 f. unter Vergleichung des delphischen Dionysos *Βραΐτα* im delphischen Paian vermutet), aber diesen N. hat sie sehr wahrscheinlich an einem Ort erhalten, wo die singenden Tänzer wirklich als Böcke auftraten: wahrscheinlich bekamen die Sieger eben deshalb einen Bock. Wie und wo diese Elemente im VI. Jh. vereinigt wurden, wissen wir nicht; manches scheint auch ausser dem hier Angeführten nach den Isthmosstaaten zu weisen; aber wir müssten die Litteraturgeschichte jener Zeit ganz anders kennen, um darüber begründete Vermutungen aufzustellen.

erkannten Göttlichkeit nicht stimmten, liessen sich mit Hilfe der Lehre von der Palingenesie erklären; man nahm drei Inkarnationen des Gottes, als Phanes, Zagreus und Dionysos, an[1]), die zugleich vorbildlich für die drei Menschwerdungen des frommen Weisen und für die periodische Wiedergeburt des ganzen Weltganzen sein sollten: denn Dionysos ist hier der ungeteilte Rest des Urstoffs, aus dem die geteilte Welt emaniert ist (S. 431 f.; 1041). — Empfohlen durch die höchste Instanz in religiösen Dingen, hochgeehrt in der Gemeinde, die seit den Perserkriegen für die halbe, später für die ganze griechische Welt vorbildlich wurde, hat dann der Gott um so schneller allgemeine Verehrung gefunden, als überall an vorhandene Kulte angeknüpft werden konnte. Als im V. Jahrhundert die aufblühende Wissenschaft nach den Ursprüngen der bestehenden Kultur fragte, trat die Gestalt des Dionysos, des Kulturstifters, am meisten hervor. Bei den Barbaren wurden Gottheiten verehrt, deren Kult manche Ähnlichheit bot: so entstand spätestens[2]) in perikleischer Zeit das Bild

[1]) S. o. *[431 f.]*. Die N. Phanes (nach Malal. *chron.* IV S. 74 Ddf.; Suid. *Ὀρφ.* 2 [vgl. Lobeck, *Agl.* 479; Ab. *Orph.* 56] = *φῶς*) und *Ἠρικεπαῖος* (nach Mal. = *ζωοδοτήρ*, nach Suid. = *ζωή*) stammen vielleicht aus einer barbarischen Kosmogonie Kleinasiens (s. u. *[§ 308]* und das bei (Roscher, ML III 'Phanes' Bemerkte). — Nonnos unterscheidet: 1) Persephones S., den er meist Zagreus, aber 31_{66} Iakchos nennt; 2) Semeles S.; 3) Iakchos, des thebanischen Dionysos (Sch. Arstd. 648 Ddf.) und der Aura S., 48_{469}; vgl. Lobeck, *Agl.* 821 e; O. Jahn, Arch. Aufs. 78_1; Koehler, Nonn. *D* 92. — — Von den Mythen, die sich an die drei Daseinsformen des Dionysos knüpfen, ist für die Religionsgeschichte der des Zagreus oder Iakchos der wichtigste, weil hier die Aufgabe, vorhandene Ueberlieferungen mit einem neuen Inhalt zu erfüllen, am schwierigsten war. Dass diesen letzteren die Lehre von der periodischen Sonderung des All-Einen bildete, lehrten die Neuplatoniker und deren Ausschreiber (wie myth. Vat. III 12_5) und hatten vor ihnen wahrscheinlich Stoiker (vgl. Plut. *Ei.* 9) gelehrt, während freilich andere die Zerreissung durch die Titanen auf das Keltern des Weins bezogen (s. z. B. Korn. 30 S. 185 Os.; vgl. Lobeck, *Agl.* 710). Was die Mythen betrifft, so knüpft die Zerreissungssage offenbar an die delphische Legende an, aus der auch das gerettete Herz des Dionysos (Klem. *protr.* 2_{18} S. 15 Po.; Nonn. 24_{49}; Prokl. *h* 7_{14}; Hyg. *f.* 167; vgl. Lobeck, *Agl.* 559 ff. u. o. *[254_5]*) zu stammen scheint; die Titanen (Telchinen scheint neben ihnen Him. *or.* 9_4 zu nennen) als Thäter sind vielleicht freie Erfindung des mystischen Dichters. Dagegen hat der Orphiker bei der Ausschmückung des Spielzeugs, mit dem der jugendliche Gott spielt *[897_2]*, gewiss eleusinische Riten erklären wollen. Dass Zagreus zum Sohne des Zeus und der Persephone gemacht wurde *[1190_3]*, scheint eine Zeremonie der Weihen von Eleusis begründen zu sollen *[866_1]*. — In der bildenden Kunst haben diese freien Umwandelungen wenig Einfluss ausgeübt; über die auf Zagreus' Zeugung und Geburt bezüglichen Darstellungen s. o. *[1190_4]*, üb. seinen Tod Zoega, *Bassi ril.* II LXXXI S. 170 ff.

[2]) Möglich ist, dass schon die Zeit des Peisistratos, die so viele Bestandteile des Dionysoskultes aus der Fremde heranholte, auch kleinasiatische Dienste mitberücksichtigt hat. Der Panther, den schon sf. Vbb. dem Dionysos als Attribut geben *[1425_2]*, kommt nach Arsttl. *ζ ι* 8_{28} 606_{16} f. nicht in Europa, aber in Kleinasien vor; der S., den Aura dem Dionysos gebiert, heisst Iakchos, wie der eleusinische Gott *[S. 43]*: das weist nach dem Sangarios, in den sich Aura stürzt (Nonn. 48_{932}) und dessen Gott mit Kybele die nach der Gründung von Nikaia der Aura nachgebildete Nikaia zeugt (Memn. *FHG* III 547 c. 41_4). Hier, wo Arrian *FHG* III 592_{31} auch die Schenkelgeburt lokalisiert, muss in der That ein berühmter Dionysoskult bestanden haben. Wahrscheinlich stammt aus diesem Kreise die eleusinische Mise, Baubos und Dysaules' T. (überl. Nisa, Asklep. *FHG* III 302_6). Sie ist wahrscheinlich von des attischen Askalabos' M. Misme (Nik. *fr.* 56; vgl. *Μίσμος* auf gnostischer Gemme, Drexler, Philol. LII 1893 583) nicht zu trennen; damit wird die von Dieterich, Philol. LII 1893 S. 1—12 behauptete, auch aus sprachlichen Gründen (Kretschmer, Einl. 196) bedenkliche Verwandtschaft von Mise und der kleinasiatischen Schwurgöttin, Midas' M. Mida (Hsch. *s v*) unwahrscheinlich. Trotzdem scheint aber Misa wie Nikaia zum Kult der grossen phrygischen Göttermutter gehört zu haben; vgl. Hsch. **Μισατίς* (*Μίσα τις* Müller, *FHG* II 339 zu *fr.* 3) *Μίση* [*Μίσης* *cod.*) *τῶν περὶ τὴν Μητέρα τις, ἣν καὶ ὀμνύ-*

des Gottes, der, ein friedlicher Sieger, die ganze Welt durchwandert. Durch Phrygien, Persien, Baktrien, Medien und Arabien, durch ganz Asien lässt ihn Euripides in den Bakchen ziehen[1]). In der hellenistischen Zeit sollte hier eine neue Phase in der Entwickelung der Vorstellungen von Dionysos anknüpfen.

Die bildende Kunst hatte, als sie am Ende des VII. Jahrhunderts[2]) den Dionysos in den Kreis ihrer Darstellungsobjekte zog, eine zwar noch nicht sehr lange, aber doch nicht mehr ganz unbedeutende Entwickelung hinter sich. Es ist deshalb sehr unwahrscheinlich, dass die archaischen Darstellungen des Gottes noch einen Zusammenhang mit den Baumfetischen erkennen lassen, die den bildlichen Darstellungen des Gottes vorhergingen (S. 1412): wo diese später in der Kunst erscheinen, liegt vielmehr eine bewusste Nachbildung einer Sitte vor, die sich aus älterer Zeit auf dem Lande erhalten hatte. Auf den attischen Vasenbildern des VI. Jahrhunderts findet sich auf Dionysos ein fertiger Typus übertragen, der, wie es scheint, ursprünglich für Hermes geschaffen war[3]). Der Gott ist gewöhnlich bärtig[4]) in würdevoller Bekleidung dargestellt, zur Unterscheidung trägt er oft eine Rebe oder eine Epheuranke in der Hand. Ziemlich früh, vielleicht eher als bei einem andern Gott, beginnen bei Dionysos die jugendlichen Darstellungen, die aber erst im V. Jahrhundert,

---

ουσι. — Die Göttin steht in Eleusis durchaus im Kreise der wahrscheinlich durch die peisistrateischen Orphiker geschaffenen Gestalten *[56 f.]*, sie wird auch selbst im orphischen Hymnos 42 besungen, wo sie ($_4$) mit Iakchos zusammen ein mannweibliches Wesen bilden soll und ($_6$) als eine phrygische Mysteriendienerin bezeichnet wird *[§ 308]*; es ist deshalb wenn auch keineswegs sicher, so doch wahrscheinlich, dass sie bereits im VI. Jh. nach Eleusis übernommen ist. Wenigstens in die an dies Heiligtum sich anlehnende Litteratur ist vielleicht damals auch Phanes *[1437$_1$]* aus Kleinasien gekommen.

[1]) *Bakch.* 13 ff. — Des Gottes eigentliche Heimat ist bei Eurip. Lydien (452; vgl. die *Lydia mitra*, Prop. IV 16 [III 17]$_{30}$. Bei Athen. V 28 198e heissen die Bakchen *Λυδαί*, wofür jedoch v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXVII 1902 813 *Ληναί* vermutet), wie es scheint, das Tmolosgeb. (*Bakch.* 64; vgl. Orph. *h* 48$_3$; Arr. *an.* V 1$_2$; Lobeck, *Agl.* II 1047h); andere bezogen die *θείων εὐνάς* auf dem Sipylos (Ω 615) auf Zeus' Ehe mit Semele (Sch. Ω 615 B). — Von den Wanderzügen, die der Gott mit den Hyaden zur Verbreitung der Weinkultur unternahm, erzählt auch Sch. Σ 486 AD mit der *Subscr.* Pherekydes (*FHG* I 84$_{46}$). Zu den aus Kleinasien in das perikleische Athen übernommenen Gottheiten scheint auch Hyes zu gehören *[1428$_1$ ff.]*, der aber wahrscheinlich ursprünglich griechisch ist; später hat man Dionysos auch andern kleinasiatischen Gottheiten gleichgesetzt, wie dem Masaris *[1410$_9$]* und Attis *[1418]*, der aber schon in weit älterer Zeit mit ihm ausgeglichen war.

[2]) Vielleicht zuerst in den Isthmosstaaten; vgl. die Kypseloslade, deren korinthischer Ursprung trotz Kalkmann, Paus. d. Perieg. 100 m. E. sehr wahrscheinlich ist, Paus. V 19$_6$ *ἐν ἄντρῳ κατακείμενος, γένεια ἔχων καὶ ἔκπωμα χρυσοῦν, ἐνδεδυκὼς ἐστι ποδήρη χιτῶνα*. Im Laufe des VI. Jh.'s haben sich die Dionysosdarstellungen einen grossen Teil Griechenlands erobert, soweit es künstlerisch produzierte; doch fehlen sie noch auf den kyrenaiischen Vbb. (Löschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 516).

[3]) Vgl. Furtwängler, Samml. Somzée 1.

[4]) S. z. B. Müller-Wieseler, D. a. K. II xxxi $_{341}$ ff. — Back, Phil. Jbb. CXXXV 1887 445—456 will nachweisen, dass es von jeher zwei Auffassungen des Gottes gegeben habe; der thrakische orgiastische Gott soll jugendlich, der echt griechische Vegetationsgott bärtig dargestellt sein. — Ein dritter archaischer(?) Typus wäre der geflügelte: *ψίλαξ* 'geflügelt' hiess nach Paus. III 19$_6$, dessen Glosse zu misstrauen (Wide, LK 162 vergleicht Suid. *ψιλεύς ἐπ' ἄκρου χοροῦ ἱστάμενος*) kein zwingender Grund vorliegt, der Dionysos von Amyklai, weil er den Geist der Menschen beflügelt, und mit Vogel- oder Schmetterlingsflügeln an den Schläfen stellen mehrere Kww. einen Gott dar, der Dionysos vorstellen kann, freilich nicht notwendig vorstellen muss: Braun, Kunstvorst. des geflügelten Dion., München 1839; Welcker, Kl. Schr. V 202—212; Müller-Wieseler, D. a. K. II xxxiii $_{386}$ f.; $_{389}$.

vielleicht durch Pheidias und die Parthenondarstellungen[1]), allgemeinere Geltung erhalten und auch später den Typus des bärtigen Gottes nie ganz verdrängt haben[2]). — Die grossen Meisterwerke des IV. Jahrhunderts, die Statuen des Skopas, Bryaxis[3]) und Praxiteles[4]), scheinen allerdings alle den Gott jugendlich dargestellt zu haben, soweit wir darüber urteilen können. Es wird jetzt besonders der Gott der Begeisterung wiedergegeben; der Thyrsos ist neben dem Trinkgefäss sein vornehmlichstes Attribut, wie es im VI. Jahrhundert die Epheuranke oder die Rebe gewesen war; auch die Nebris erhält er von den Mainaden. Gleichzeitig versucht man durch die Haltung und den Gesichtsausdruck die Ekstase kenntlich zu machen. Die

---

[1]) Vermutung von Milani, *Mus. Ital.* III 1890 779, der mit Michaelis, Parth. 168; Petersen, Kunst d. Ph. 119 und Overbeck, Plast. I⁴ 412 den sog. 'Theseus' des Parthenon für Bakchos hält, während Flasch zum Parthenonfr. 4, 20, 31 und Reisch, Eran. Vindob. 9 den Gott in der ebenfalls jugendlichen, aber verhüllten Gestalt neben Poseidon erblicken. Schon um 460 hatte Kalamis in Tanagra den Dionysos jugendlich dargestellt (tanagr. Mzz. aus der Zeit des Anton. Pius und M. Aurel, beide abgeb. Arch. Ztg. XLIII 1885 263); vgl. Curtius, Arch. Ztg. XLI 1883 255 ff. Auch Myrons Bild auf dem Helikon (Paus. IX 30_1; vgl. *Anth. Plan.* IV 257; Overbeck, Schriftqu. 538) scheint jugendlich gewesen zu sein, s. Back, Phil. Jbb. CXXXIV 1887 453 und besonders Milani, *Mus. Ital.* III 1890 777, der unter Vergleichung des von Kekulé, Berl. Wpr. 1889 S. 11 f. auf Myron zurückgeführten Idolino eine Nachbildung des myronischen Werkes in der nach Michaelis, *Ann. d. i.* LV 1883 150 dem pasitelischen Kreis angehörigen, von Mahler, Polykl. u. s. Schule 108 auf Phradmon zurückgeführten Statue aus der Hadriansvilla bei Tivoli (*mon. d. i.* XI LI; LI a) erkennt. Daneben finden sich aber selbst noch gegen Ende des V. Jh.'s Statuen des bärtigen Gottes, und zwar nicht nur handwerksmässig hergestellte, die einen alten Typus gedankenlos fortpflanzen oder archaistische, wie die Statue in Villa Albani, die wie die Mehrzahl der späteren bärtigen Darstellungen des Gottes mit Absicht zu einem altertümlichen Stil zurückkehren (Furtwängler, Abh. Ba AW LXVII 1897 537), sondern selbst Meisterwerke, welche die Vorstellung der Zeit teils wiedergeben, teils bestimmen. So hatte das goldelfenbeinerne Sitzbild des Alkamenes *[30_3]* nach Ausweis der Mzz. wahrscheinlich einen kurzen Rundbart, Michaelis, *Ann. d. i.* LV 1883 151. In der gewöhnlich konservativeren Mz.prägung hat sich der ältere Typus lange erhalten; auf den Mzz. von Peparethos (Head *h n* 265) und Sybrita (ebd. 406; *Journ. Hell. stud.* XVII 1897 83) tritt er noch während des IV. Jh.'s ausschliesslich oder doch überwiegend auf; vgl. auch u. *[A. 2]*. Zuerst ging das sicilische Naxos, das schon um die Mitte des VI. Jh.'s den Gott mit dem Spitzbart dargestellt und dann im Laufe des V. Jh.'s mehrere sehr schöne Typen mit wallendem Bart geprägt hatte (Abb. *Greek coins Brit. Mus. Sic.* 118 ff.; Head *h n* 139 f.), um 415 dazu über, den jugendlichen Gott auf den Mzz. darzustellen; bald nachher wechselt Thasos zwischen den beiden Typenformen (Wroth, *Num. chron.* III XV 1895 92; Head *h n* 228). — Weiter in der Verjüngung als bis zur Darstellung des Ephebenalters ist das Altertum begreiflicherweise bei Einzeldarstellungen des Gottes nicht gegangen; Werke wie die Brz.statuette aus Vertault, die den kindlichen Bakchos darstellt (Héron de Villefosse, *Mon.* Piot III 1896 51—58 *pl.* v) sind seltene Ausnahmen.

[2]) Vgl. ausser dem o. *[A. 1]* Erwähnten z. B. den sogen. Sardanapal im Vatik.; die Mzz. von Nagidos (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 477; Dieudonné, *Rev. num.* IV VII 1903 337 ff.).

[3]) Beide in Knidos, Plin. 36_{22}. Da die knidischen Mzz. den Gott in verschiedenen Typen jugendlich darstellen, werden auch diese beiden Statuen wohl m. R. als jugendlich aufgefasst.

[4]) Kallistr. ἐκφρ. 8. Auf Praxiteles' und seiner Schule Einfluss sind in neuerer Zeit u. a. zurückgeführt worden: 1) von Visconti, *Bull. comm. arch. comm. Rom.* XIV 1886 166—169 eine schöne von ihm beschriebene Statue; 2) von Furtwängler, Mw. 571 die Dionysosstatue in Madrid und der Bakchos Richelieu im Louvre; 3) von Milani, *Mus. Ital.* III 1890 751—790 eine Brz.statuette (der stehende Dionysos mit Kantharos in der R., Thyrsos in der L.); 4) von S. Reinach, *Gaz. des beaux arts* III VI 1891² 265 ff. (vgl. *Comptes rendus AIBL* VI 1891 268 ff.) eine athenische Tct. und eine Brz. von der Akropolis; 5) von O. Benndorf, Oesterr. Jh. II 1899 255 ein sehr schönes Rlf. auf einer Dreifussbasis (Dion. mit Kantharos zwischen zwei Flügelfrauen); 6) von Furtwängler, Denkschr. Ba AW LXVII (Abh. XX) 1897 570 eine Statue in Woburn Abbey; 7) von Furtwängler, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 215 ein Marmorkopf in Chatsworthhouse, eine Parallele zu den Köpfen der unter No. 2 erwähnten Statuen.

Haare fallen lang herab[1]) oder werden flammenartig nach oben gerichtet[2]). Das Auge ist verzückt[3]) oder melancholisch verschleiert[4]). Bisweilen wird der Gott geradezu betrunken dargestellt[5]). Übertriebene Schwelgerei und Weichlichkeit ist den Dionysosstatuen des IV. Jahrhunderts noch fremd; erst die späteren Dichter heben sie oft hervor, und die erhaltenen Kunstwerke drücken sie durch die Kleidung und durch die Körperformen aus[6]); das aus der älteren Kunst überlieferte lange Gewand[7]) wird älteren Sagen entsprechend den Frauenkleidern nachgeähnelt; für den Dionysos von Samos scheint eine weibliche Gewandstatue des V. Jahrhunderts Vorbild gewesen zu sein[8]). — Weit häufiger aber wird der Gott jetzt, was früher höchstens ausnahmsweise geschehen war[9]), ganz oder halb entkleidet dargestellt[10]).

15. Asklepios.

Quellen: a) Hymnen: Hom. 16; Kinesias *PLG* III⁴ 593; Sophokl. *PLG* II⁴ 245; Makedon. *PLG* III⁴ 676 (vgl. die Versinschrift *CIA* III$_{1}$ *add.* S. 490 171c; am vollständigsten, mit Benutzung einer Inschrift aus Oberägypten bei Preuner, Rh. M. XLIX 1894 315 f.); Telestes 6, *PLG* III⁴ 628; Diophant. (ebd. II⁴ 249, wo die übrige Litteratur verzeichnet ist); Isyllos (v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. von Epidauros, Berl. 1886); Patroinos, Kaibel *ep.* 1026; Orph. *h* 67; Zauberhymnos bei Hippol. *ref.* 4$_{32}$. b) Prosaschriftsteller; Korn. *c.* 33 S. 202 ff. Os.; Arstd. *λαλία εἰς Ἀσκληπ. or.* 6; *ἱεροὶ λόγοι or.* 23—28. — Kunstdarstellungen: Müller-Wieseler, D. a. K. II LX 759—LXII 794; Conze, Gött. u. H. S. 44; Fröhner, *Not. sculpt. ant.*² 1875 S. 369 ff.; Loewe, *De Aesculapii figura*, Strassb., Diss. 1887. — Neuere Litteratur: Maury, *Hist. rel. gr.* I 448 ff.; Panofka, Askl. u. Asklepiad., Abh. BAW 1845 271—359; Eschweiler, Ueber das Wesen und den N. des griech. Heilgottes, Brühl 1885 Progr.; v. Wilamowitz-Möllendorff, Isyll. *[s. o.]*; Dyer, *Gods in Greece*, Lond. 1891 219—256; Chr. Blinkenberg, Asklep., Kopenh. 1893; Al. Walton, *The Cult of Askl. Corn. stud. in class. phil.* III, Newyork 1894; Kjellberg, Asklep., mythol.-arch. Stud. *Särtryck ur Språkvetenskapliga. Sällskapets förhandl.* 1894—1897 und (gegen Thraemer, Berl. ph. Wschr. XVIII 1898 236 ff.) *Eran. act. phil. Suec.* III 1898 115—128; Thraemer zul. bei Pauly-Wissowa II 1642—1697; Ilberg, Neue philol. Jbb. VIII 1901 297—314.

305. Der Namen des Asklepios[11]) wird in neuerer Zeit sehr ver-

---

[1]) Vgl. z. B. die von Müller-Wieseler, D. a. K. II XXXI 351 ab; 352—355 dargestellten Marmorstatuen, die allerdings meist einer späteren Zeit angehören. Der *hymn. Anon. AP* IX 524$_{6}$ nennt Dionysos *εὐχαίτης*.

[2]) Vgl. den schönen Kopf in Leyden, *mon. d. i.* II XLI B; Roscher, ML I 1128.

[3]) So schildert Kallistr. *ἐκφρ.* 8 das Werk des Praxiteles *ὄμμα δ' ἦν πυρὶ διαυγές, μανικὸν ἰδεῖν*.

[4]) Vgl. den Kopf aus den Caracallathermen, *mon. d. i.* X XX (Robert, *Ann. d. i.* XLVII 1875 34—41 vergleicht die Venus von Arles); Roscher, ML I 1129.

[5]) Kumanudis, *Ἐφ. ἀρχ.* III 1888 S. 67 ff. T. I (Marmorgruppe aus Athen, nach Milani, *Mus. Ital.* III 1889 786 praxitelisch).

[6]) *γύννις, θηλύμιτρις* heisst Dionysos beim anon. Laur. und bei Niketas (Studemund, *An.* I 268; 275 f.; 282). Vgl. o. *[1436$_{2}$]*.

[7]) Vgl. Prop. IV 16 [III 17]$_{32}$. Seine Farbe deutet Korn. 30 178 so: *τὸ ἀνθηρὸν τὴν ποικιλίαν παρίστησι τῆς ὀπώρας*.

[8]) Wiegand, Ath. Mitt. XXV 1900 158.

[9]) Auf dem korinth. Vb. mit Hephaistos' Zurückführung (? Löschcke, Ath. Mitt. XIX 1894 516 ff.) und auf der bei Roscher, ML I 1100 abgebildeten Mz. aus Unteritalien. Ueber den Dionysos am Parthenon s. o. *[1439$_{1}$]*.

[10]) Vgl. z. B. die Statue von Kyrene, Porcher-Smith, *Disc.* T. 61 S. 91. Korn. 30 S. 178 erklärt dies daraus, dass man im Weinrausch nichts verhüllt oder verschweigt.

[11]) Der N. ist in folgenden Varianten überliefert: I) Vokal der ersten Silbe: a) *Ἀ*, b) *Αἰ*; II) erster (beziehungsw. zweiter) Konsonant: *α*) *σ*, *β*) *σσ*; III) zweiter Konsonant: ℵ) *κ*, ℶ) *χ*; IV) Vokal der zweiten Silbe: *A*) *η*, *B*) dorisch-aiol. *ᾱ*, vielleicht *C*) *ᾰ*, *D*) mit Metathesis vor *λ* oder *E*) mit wucherndem *α* zwischen der Doppelkonsonanz *αλα*; V) letzter Konsonant des Namens: 1) *π*, 2) *β*, 3) vielleicht *φ*; VI) Endung: A) gewöhnlich *ός*, B) *εύς*. So entstehen folgende Formen: a *α* ℵ *A* 1 A ion.-att. *Ἀσκληπιός*, a *α* ℵ *B* 1 A *Ἀσκλᾱπιός*; a *α* ℵ *D* 1 A *Ἀσκαλπιός* (Inschr., Gortyn, Halbherr, *Mon. ant. ARL* I 1889 50$_{7}$; vgl. G. Meyer, Gr. Gr.³ 247); *α α* ℵ *E* 1 A *Ἀσκαλάπιος* (in theophoren N. auf thessal.

schiedenartig gedeutet;[1]) schon das Altertum hat mehrere Etymologien aufgestellt[2]), von denen zwei nicht allein über unsere ältesten Quellen hinausgehen, sondern auch seit uralter Zeit die Kultvorstellungen beeinflusst haben müssen. Nach der einen ist der zweite Bestandteil des Namens *ἤπιος*[3]). So[4]) oder mit den damit zusammengesetzten Adjektiven *ἠπιόφρων*[5]), *ἠπιοδώτης*[6]), *ἠπιόδωρος*[7]), von denen das letztere durch den Namen *Δωριεῖς*[8]), die Geschlechtsbezeichnung wahrscheinlich der epidaurischen Asklepiosverehrer (172), als mindestens ins VIII. Jahrhundert hinaufreichend erwiesen wird, finden wir den Gott auch später angerufen. Seine Gattin ist die in Epidauros verehrte Epione[9]); Epios soll er selbst geheissen haben, bevor er den König Askles von Epidauros von einer Augenkrankheit heilte[10]). Eine Hypostase ist der Iatromantis Apis[11]). *Ἤπιος* wird von den milden Heilmitteln gebraucht[12]); aber nicht hierauf bezog man

Inschr., Collitz, GDI 1284; 1330$_3$; $_5$); a α κ *E* 2 A **Ἀσκάλαφος [1444]*; a α ≥ *B* 1 A *Ἀσχλαπιώς*, in Orchomenos, Rangabé, *Ant.* 898$_2$; (*CIGS* I 3191); vgl. 1304 no. 40; Akraiphiai (PN. *Ἀσχλάπων*, Korolkow, Ath. Mitt. IX 1884 10$_{10}$ = *Ἀσχλαπίων CIGS* I 2716$_{10}$); a β κ *A* 1 A *Ἀσσκληπιός*, Meisterhans, Gramm. att. Inschr.[1] 39$_{356}$; b α κ *B* 1 A *Αἰσκλαπιός*, Troizen, Legrand, *Bull. corr. hell.* XVII 1893 90; *IGPI* I 771; 772; Epidauros, Cavvadias, *Fouill.* I 8 = *IGPI* I 1202. Diese griechische Form, mit der auch der N. *Αἰσκυλίς* (Inschr. aus Pherai in Thessal., GDI I 1283) zu vergleichen ist, steht am nächsten dem latein. Aesculapius. b α κ *B* 1 B *Αἰσκλαπιεύς*, Epidauros, Cavvadias, *Fouill.* I 10 = *IGPI* I 1203; vgl. Baunack, Philol. LIV 1895 25; b α ≥ *B* 2 A *Αἰσχλαβιός*, *IGA* 549 = *IGSI* 2282 (auf dem Bein der nackten Brz.gestalt eines Jünglings in Bologna, korinth. Alphabet); vgl. G. Meyer, Gr. Gr.[3] 176.

1) Ausser den beiden ausführlich zu besprechenden Etymologien sei an Sayce, *Mém. de la soc. lingu.* IV 1881 368 ff., der an *scalpere* (*Ascl. serait donc le chirurgien* [?]) denkt, und an Usener, Rh. M. XLIX 1894 470, der Askl. als 'Springer' deutet, erinnert.

2) Z. B. *ἀπὸ τοῦ ἐσκλῆσθαι καὶ ἀναβάλλεσθαι τὴν κατὰ τὸν θάνατον γενομένην ἀπόσκλησιν*, Korn. 33 S. 203; vgl. *EM* 154$_{43}$ *ἀσκελής*.

3) Z. B. Sch. *Δ* 195 AD *Ἀ. δὲ εἴρηται παρὰ τὸ ἀσκεῖν καὶ ἤπια τὰ μέλη ποιεῖν.* Vgl. (Plut.) *X. or. vit.* 8 (Demosth.) S. 845 b *ὤμνυε δὲ καὶ τὸν Ἀσκληπιὸν προπαροξύνων Ἀσκλήπιον* (auch v. Wilamowitz-Möllendorff, *Is.* 93 findet die Betonung seltsam, aber Accentwechsel ist bei EN. ganz gewöhnlich) *καὶ παρεδείκνυεν αὐτὸν ὀρθῶς λέγοντα· εἶναι γὰρ τὸν θεὸν ἤπιον.* — Es ist also etymologische Spielerei, wenn Maked. *PLG* III[4] 678$_{11}$; $_{27}$ Asklepios *ἤπιος* nennt. — Vgl. auch Usener, Göttern. 165.

4) S. o. *[A. 3]*.

5) Kaibel *ep.* 1027$_2$; $_5$.

6) Orph. *ε* 37.

7) Orph. *h* 67$_3$ u. aa. Dass der Beinamen seit uralter Zeit in der sakralen Poesie fortgepflanzt ist, zeigen auch die Abwandelungen, die er erfahren hat: Diophantos *PLG* II[4] S. 249 nennt Askl. *δῶρον μέγα*, Isyllos *D* 21 *δωτῆρα ὑγιείας, μέγα δώρημα βροτοῖς*. Vgl. die *δῶρα* des Askl. ebd. *E* $_{10}$ (*CIGP* I 950$_{66}$).

8) Die Dorier sind nach der Sage ursprünglich in Trikka, dann am Parnass ansässig, also in den beiden Landschaften, in denen Asklepios am meisten verehrt wird. Die kretischen *Δωριέες τριχάικες* (τ 177; vgl. Andron bei Str. X 4$_6$ 476) sind wahrscheinlich Geschlechtsverbindungen, die ihr Zentrum an einer der gortynischen Asklepioskultstätten hatten und die vielleicht schon im VI. Jh. von Arztgeschlechtern in Thessalien oder Doris zu stammen behaupteten.

9) Ihr *ἄγαλμα* im *ἱερόν* bei Epidauros, Paus. II 27$_5$, und in Epidauros selbst, ebd. 29$_1$. Sie erscheint in Epidauros auch inschriftlich (vgl. u. a. den *πυροφορήσας Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἠπιόνης*. Dittenberger, *Syll.*[2] 391$_5$). — Ausserdem ist sie aus Kos (*bull. corr. hell.* V 1881 474) und vielleicht aus Athen (*CIA* III 171 b$_{16}$ S. 489) bezeugt. Nach Sch. *Δ* 195 AD, wo auch Xanthe (nach Hsd.) und Arsinoe und Koronis (wohl in Verwechselung mit Asklepios' M.) Gemahlinnen des Asklepios heissen, ist sie T. des Merops: das weist nach Kos *[1443$_6$]*.

10) Sch. Lykophr. 1050 (Lykophr. 1054); *EM* 154$_{44}$ *ἀσκελής* und 434$_{18}$ *Ἤπιος*; Eust. *Δ* 202 463$_{34}$.

11) Vgl. o. *[172$_{10}$]* und Maass, GGA 1890 356$_2$. Aisch. *hik.* 260 gebraucht *Ἆπις* mit der richtigen Quantität; *ἀπίης* (*Α* 270; *Γ* 49) könnte regelrechter Ablaut sein (für **ἀπιιᾶς*), aber wahrscheinlich haben die Aoiden, durch eine falsche Etymologie oder durch den Zwang des Verses bestimmt, das *ᾶ* verkürzt.

12) *E* 218; 517. Korn. 33 S. 205 Os. deutet Asklepios' Gem. Epione *[A. 9]* als *τὸ πραϋντικὸν τῶν ὀχλήσεων διὰ τῆς ἠπίου*

den Namen. Vielmehr wurde als erster Bestandteil ἄσγλη, αἴσγλη d. i. αἴγλη[1]) betrachtet: dies sagt Isyllos in dem für Epidauros gedichteten Hymnos[2]); es stimmen dazu der schon von Isyllos verglichene Namen Aigle, den Asklepios' Mutter wohl in der epidaurischen Legende, in anderer Sagenform Asklepios' Tochter[3]) führte, ferner die lakonische Kultbezeichnung des Gottes Aglaopes[4]) und ein anderer Kultnamen unbekannter Provenienz, Aiglaer[5]). Nach dieser Deutung des Namens ist demnach Asklepios der Gott, der in seinem Glanze milde ist[6]): wahrscheinlich ist der glänzende Himmel nach finsterm Sturm gemeint[7]), Asklepios steht also dem Apollon Asgelatas oder Aigletes, sowie dem 'milden' Apollon, der dem Malion den Namen gegeben hat[8]), dem danach[9]) Maleates genannten Gott, dem er bisweilen als Kultgenosse gesellt[10]) wird, nahe. Im Kultus haben sich von dieser Funktion des Gottes nur in einzelnen Anrufungen[11]) Spuren erhalten.

φαρμακείας. — Pind. *P* 3_{6} nennt Asklepios *τέκτονα νωδυνίας ἅμερον γυιαρκέος,* womit Welcker, Götterl. II 739 Artemis Hemera *[1269_{4}]* und den in Titane bei Sikyon zusammen mit dem Heros Alexandros, aber göttlich verehrten Euamerion vergleicht, den Paus. II 11_{7} mit Telesphoros und Akesis (Usener, Göttern. 159) zusammenstellt und den v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 55 und Usener, Göttern. 170 nicht gut als den Gott, 'der gute Tage macht', deuten. — Vgl. auch, was Wuensch, Arch. f. Rlw. VII 1904 103 über die 'milde Hand' des Asklepios und den weitverbreiteten Ritus des 'Handauflegens' zusammenstellt.

[1]) Ueber das Verhältnis der Formen s. o. *[246_{7}]*.

[2]) Isyll. *D* 19; vgl. Bekker, *Anecd.* I 354_{20} (Suid. *αἴγλη*) *αἴγλη . . . καὶ ἡ σελήνη . . . καὶ ὁ Ἀσκληπιός* (*ἡ Ἀσκληπιοῦ* schlägt v. Wilamowitz-Möllerdorff, Is. 90_{69} vor). Wahrscheinlich hängt mit dieser Etymologie auch der Zug der epidaurischen Kindheitsgeschichte zusammen, wonach Aresthanas, der Hirt, der den ausgesetzten Knaben findet, *ἀστραπὴν εἶδεν ἐκλάμψασαν ἀπὸ τοῦ παιδός,* Paus. II 26_{5}. Vgl. auch Diophant. *h* 1_{10} (*PLG* II[4] 249), der Asklepios *φαιδρότερον χθονὸς εἰαρινᾶς* nennt. — Den Zusammenhang von *αἴγλη* und *Ἀσκλ.* hat in neuerer Zeit zuerst Eschweiler 9—13, der *αἴγλη* = **ἀσιγάλη* (vgl. *σιγαλόεις*) und *Ἀσκληπ.* = **Ἀσιγαλαϝός* setzte, dann v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 91—93 erkannt.

[3]) S. o. *[1069_{4}]*.

[4]) u. [5]) Hsch. *s v.*

[6]) Verwandt ist vielleicht der N. Selepios, den der V. des Euenos, des V.'s von Mynes und Epistrophos (*B* 693), trägt.

[7]) Vgl. Bakchyl. 12_{140} *φοιβὰν ἐσιδόντες ὑπὸ χειμῶνος αἴγλαν.* Vgl. das o. *[246_{7}]* über Apollon Aigletes Bemerkte. Nicht m. R. bezieht Welcker, Götterl. II 743 die N. *Αἴγλη, Ἀγλαόπης* u. s. w. auf den Fackelglanz *[95]* der Asklepieien, Lehrs in Schades Wissensch. Monatsheften IV 1876 60 f. auf den milden Ausdruck der (späteren) Asklep.-statuen. Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 322 erkennt zwar die Beziehung dieser N. auf den heiteren Himmel an, hält sie aber für sekundär, aufgekommen infolge der Luftkuren *[1445_{2}]*.

[8]) Vgl. o. *[189_{8}; 817]*. Apollon stand später als Seegott häufig neben Poseidon, dem Maleos die *λισσὴ πέτρη* (Eust. *γ* 296 1469_{20}; Suid. *s v*) geweiht haben sollte. Nach der *λισσὴ πέτρη* bestimmt Philostr. *v. Ap.* 4_{34} das Asklepiosheiligt. von Lebena; darauf ist freilich nicht viel zu geben, weil sowohl letzteres verlegt als auch der N. *λισσὴ πέτρη* übertragen sein kann. — Die Ableitung des N. Malea von מַעֲלָה (zuletzt Lewy, Sem. Fremdw. 144) ist nicht wahrscheinlich.

[9]) Dass *Μᾱλεάτης* mit *μῆλον* (nicht *μᾶλον*!) zusammenhänge, hätte S. Wide, der LK 71 den Apollon *Λιθήσιος [817_{6}]* irrig nach dem lakonischen Malea versetzt, ebd. S. 92, nicht vermuten sollen. Aber auch an den Apfelapollon (Usener, Göttern. 146; Eitrem, *Vidensk. skr.* 1902 S. 101 zu 100_{3}) ist nicht zu denken.

[10]) In Epidauros (*ἐφ. ἀρχ.* 1883 238; *CIGP* I 1011; 1079) auf dem Kynortion *[189]*. In Sparta (Paus. III 12_{8}, neben dem Heiligtum der Ge) und in Trikka (? Isyll. *C*; v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 11) ist Maleates Bezeichnung des Apollon; Maleates allein erscheint in der lakonischen Landschaft Kynuria in Selinus (*IGA* 57) und bei Prasiai (ebd. 89); Maleates mit (?) Apollon wird in Athen (*ἐφ. ἀρχ.* 1885 S. 88; *CIA* II 1651 *[1069_{1}]*; vgl. Wachsmuth, St. Athen II 147_{1}) verehrt.

[11]) Vgl. Arstd. *or.* 24 (I 468 Ddf.). Matrosen auf Syros rufen Asklepios im Sturm an (Girard, *l'Ascl.* 91); über thasische Euploiagelübde an Askl. s. *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 414; 416. Im Asklepiosheiligtum im sikyonischen Titane (*Ἀσκληπ. Τιτάνιος, CIGP* I 436_{3}), wo auch Athena mit Koronis (als Windgöttin) verbunden war, wurde den Win-

Wichtiger ist die Verbindung des Asklepios mit Leukothea, der gewöhnlichen Genossin des windstillenden Apollon, in Leuktra[1]), vielleicht auch an der lakonischen Quelle Pellanis[2]) und in Epidauros Limera[3]). Leukothea ward einst in der Gestalt der gutes Wetter verkündenden Möve verehrt: wahrscheinlich dieser Umstand ist es gewesen, der Koronis zur Mutter des Asklepios gemacht hat[4]). Der die Sturmesnacht bezwingende Gott konnte auch als Sonnengott bezeichnet werden: gleich Apollon scheint auch Asklepios schon in alter Zeit wie später bisweilen[5]) als Helios gefasst oder neben ihn gestellt zu sein. So erklärt sich, dass die Heliade Lampetie Asklepios' Gemahlin heisst[6]) und dass der dem Helios heilige[7]) Hahn auch dem Asklepios[8]) geweiht war. — Alle die bisher besprochenen Vorstellungen gehören zusammen und weisen auf dieselbe, der Etymologie

den geopfert (Paus. II 12_1). Da die grosse Spärlichkeit der Zeugnisse für diese verschollene Bedeutung des Gottes auch dem Zweifelhaftesten einen gewissen Wert gibt, so darf ich noch daran erinnern, dass Sophokles, der Begründer des athenischen Asklepioskultus (s. o. *[30_7]*; vgl. Deneken, *Theox.* 34), die Winde besänftigt haben sollte (Philostr. *v. Ap.* VIII 7_8 S. 313_{20} K.) und dass auf Mzz. von Nikopolis in Epeiros (v. Sallet, Zs. f. Num. V 331; Head *h n* 272) ein wahrscheinlich mit Recht als Aklepios gedeuteter Phinaios erscheint, der ein Gott des Gestades *[555_3]* sein könnte.

[1]) Paus. III 26_4. Vgl. das Inkubationsorakel Inos zwischen Thalamai und Oitylos *P* III 26_1 *[156_6]*. In der Sage von Tenedos wird Leukothea oder Hemithea von der Erde verschlungen *[304_2]*. Das scheint die Begründung eines Inkubationsorakels. Vgl. den Orakelschlaf im Heiligtum der Hemithea von Kastabos *[933_{11}]*.

[2]) Paus. III 21_2. In der Jungfrau, die sich in die Quelle beim Asklepiosheiligt. stürzt, deren Schleier aber in der Quelle Lankeia wiedererscheint, sieht Wide, LK 231 eine Leukothea.

[3]) Paus. III 23_7 f.

[4]) Isyll. *D* 10 scheint zu sagen, dass Aigla ihrer Schönheit wegen *Κορωνίς* genannt sei. Ist das der Sinn der allerdings kaum noch eine griechische Konstruktion zulassenden Worte, so hat der Grammatiker, dem er folgt, offenbar an *κορωνίς* 'Zierrat', 'Schnörkel', 'das Vortrefflichste' gedacht, und wahrscheinlich dies Wort mit *κόρη* in Verbindung gebracht, wie Arstd. bei Sch. Pind. *P* 3_{14} und in neuerer Zeit Boehlau, Bonner Stud. 1890 S. 135 ff. In der That scheint man in einem Hochzeitslied *PLG* III⁴ 663_{25} *κόρη* u. *κορώνη* zusammengestellt zu haben; ob aber hier *κορώνη* 'Mädchen' bedeutete — Ail. *n a* 3_9 denkt vielmehr an den Vogel —, ist zw., und wenn es der Fall war, so hat dies Wort mit 'Schönheit' nichts zu thun; Isyllos' Erklärung ist demnach falsch. In neuester Zeit hat Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 320 *κορωνίς* als die 'geringelte' (Schlange) gedeutet; aber *κορωνός* heisst 'gekrümmt', nicht 'geringelt'. Die Uebertragung des Phoinixmythos und die Verbindung mit der Rabengeschichte beweist, dass man in einer Zeit, die lange vor unsern ältesten Quellen liegt, Koronis als Vogel (erst als Möve, später als Krähe *[844]*) fasste.

[5]) Macr. *S* I 20_1 ff. bringt Askl. mit Helios, Salus (Hygieia) mit dem Mond in Beziehung. Auf einer Inschr. aus Gythion werden Zeus Bulaios, Helios, Selene, Asklepios, Hygia zusammen genannt (*CIG* I 1392); Wide, Lak. Kulte 192 vergleicht die Inschr. *ἐφ. ἀρχ.* 1883 156 und ebd. 1885 196. — Als Sonnengott fasst Dubois, *Mél. arch. hist.* XXII 1902 32 den Iuppiter Flazzus, dem Flavius Antipater und seine Frau eine Statuette des Asklepios und der Hygieia weihen. In neuerer Zeit hat A. Walton *[1440 in der Literaturübers.]* nachweisen wollen, dass Asklepios in der Peloponnes mit einem dort heimischen Sonnengott verschmolzen sei. Vgl. auch M. Mayer, Gig. Tit. 93_{105}; S. Wide, LK 191.

[6]) S. o. *[1069_4]*. Thraemer (zuletzt bei Roscher, ML III 1489) hält diese Genealogie für rhodisch; in der That bestand auf Rhodos ein Asklepioskult (Dittenberger, *Sacra Rhod.* II 1887 XI; vgl. o. *[261]*), und auch Thrinakia, wo Lampetie die Heliosrinder weidet (*μ* 132; 375), stammt von jener Insel *[639_6]*. Dorthin ist sie nach Thraemer vielleicht aus Titane bei Sikyon gekommen, wie Rhode, Helios' Gattin, die als T. des Asopos gilt. Zum rhodischen Helioskult gehört auch Phaethon: ist es mehr als eine blosse Verwechselung, dass bei Myth. Vat. I 118 Phaethon-Eridanos den Hippolytos auferweckt, wie sonst Asklepios? Auch in Kos scheint Asklepios dem Sonnengott nahe gestanden zu haben, denn wahrscheinlich hier ist Epione T. des zum Helioskreis gehörigen *[440_7]* Merops (Sch. *Δ* 195 AD) geworden.

[7]) S. o. *[795_4]*.

[8]) Plat. *Phaid.* 118a; Artemid. 5_9; Fest. *ep.* 110_{17} *in insula*; Mz. von Selinus, Head *h n* 147. — Vgl. Baethgen, *De vi ac signific. galli*, Diss., Gött. 1887 32 ff.; Deubner, *Incub.* 46 f.; o. *[795_7]*.

des Namens *Ἀσκλαπιός* als *Ἀσγλ-άπιός* entsprechende Grundidee zurück. Neben dieser Ableitung gab es aber eine zweite, ebenfalls alte, welche *Ἀσκλαπιός* von *σκαλπάζειν* ableitete, ihn also neben *Ἀσκάλαφος*, *Ἀσκάλαβος* stellte und als Schlangengott deutete[1]). In Schlangengestalt stellten sich die ältesten Griechen die in der Tiefe der Erde waltenden Erdgeister vor (807 f.), die, im Schlummer dem Menschen erscheinend, ihm weise Ratschläge geben. Diese bezogen sich besonders auf die Gesundheit; denn

[1]) *ἀσκάλαβος*, *(ἀ)σκαλαβώτης* bedeutet 'Eidechse' und in eine Eidechse wird Askalabos verwandelt, Nik. bei Ant. Lib. 24; (wie eine Eidechse) muss Askalaphos in der Unterwelt unter einem grossen Stein liegen (Apd. 1_{33}; 2_{125}). Die Eidechse spielt in manchen Asklepioszaubereien eine Rolle, sie steht auch zu Apollon, der mit Asklepios mehrere Attribute ausgetauscht hat *[1451_{6}]*, in Beziehung. Aus diesen und anderen Gründen haben viele Neuere, z. B. Mayer, Gig. u. Tit. 94 zu 93_{105}; Deubner, *Incub.* 37 Asklepios als Eidechsengott gefasst. Allein diese Beziehungen sind wahrscheinlich nachträglich entstanden, als man zwar den Zusammenhang von *ἀσκάλαβος* und Asklepios noch fühlte, aber die Ableitung und den ursprünglichen Sinn des ersteren Wortes nicht mehr kannte. Nachdem schon Welcker, Gr. Götterl. II 736 darauf hingewiesen, dass *ἀσκάλαβος* früher möglicherweise auch die 'Schlange' bezeichnet habe, hat in neuerer Zeit Fick in Bezzenbergers Beiträgen XXVI 1902 319 nachdrücklich an den Zusammenhang mit *σκαλπάζειν· ῥεμβωδῶς βαδίζειν* und *σκαλαπάζει· ῥέμβεται* (Hsch.) erinnert und daraus m. R. geschlossen, dass *ἀσκάλαβος*, *ἀσκάλαφος* ursprünglich 'Schlange' bedeutete (vgl. auch Angermann in Curtius, Stud. 1876 248). Nun steht die Schlange in engster Beziehung zu unserm Gott; als Schlange erscheint er in den Zaubereien des Alexandros von Abōnuteichos *[1487_{4}]*, in vielen Wunderkuren *[808_{11}; vgl. 189_{7}]*, in der Gründungslegende der Tempel von Sikyon (Paus. II 10_{3}), Epidauros Limera (ebd. III 23_{7}) und Rom (Ov. *M* 15_{622}; Liv. *per.* XI; vgl. Hoffmann, Rh. M. L 1895 95 f.), in der S. von Lebena *[1448_{7}]*) sowie in der Legende von Aratos' Zeugung *[866_{1}]*. Endlich hat Panofka in dem Aufs. über Askl. u. Asklepiaden (Abh. BAW 1845) eine Reihe von Mzz. (über Pergamon vgl. *num. chr.* III II 1882 47) und sogar von Vbb. gesammelt (z. B. T. II 1; 8), auf denen Askl. als Schlange dargestellt sein soll. Die älteren dieser Kww. sind nun allerdings hinsichtlich ihrer Deutung zw.; es gibt bisher in vorhellenistischer Zeit keine sicheren literarischen oder archäologischen Zeugnisse für den Schlangenasklepios. Indessen darf das Fehlen älterer Zeugnisse (trotz Thraemer bei Pauly-Wissowa II 1682_{6}) nicht als entscheidend betrachtet werden: die Vorstellung geht sehr wahrscheinlich wirklich in alte Zeit zurück. Aber wie gewöhnlich ist auch hier die theriomorphe Gestalt zum Attribut (*sacratus aspis Aesculapii*, Prudent. *perist.* 10_{257}; nach Sch. Nik. *Ther.* 438 hatte Askl. auf dem Pelion am Pelethronion eine Schlange auferzogen) gemildert. So füttert er auf altthessalischen Mzz. und oft in der späteren Kunst die Schlange, was gewiss nicht, wie Loewe, *Aescul. fig.* 71 glaubt, von Hygieia auf ihn übertragen ist; auf den athenischen Weihgeschenken fehlt anfangs die Schlange, später wird sie wie bei der Parthenos neben die Gottheit gestellt (so zeigt sie z. B. das kapitolinische Rlf. aus dem Ende des IV. Jh.'s [W. Amelung, Röm. Mitt. IX 1894 66—73] zwischen Askl. u. Hygieia), zuletzt ringelt sie sich um den Stab (Loewe a. a. O. 22 f.) oder auch um den Altar des Asklep. (z. B. Mzz. von Aigion und Aigeira in Achaia, Dressel, Zs. f. Num. XXIV 1903 51). — Die Alten erklären gewöhnlich dies Attribut des Asklepios mit den scharfen Augen, die dem Reptil den N. gegeben haben sollen (*δράκων*, *δέρκεσθαι*), wobei sie Asklepios entweder als Arzt, für den scharfe Augen erforderlich seien (Fest. *in ins.* 110_{16}), oder aber als Sonnengott (Macr. *S* I 20_{2}) fassen, oder sie weisen auf die vermeintliche Heilkraft (Plin. *n h* 29_{72}. Vieles andere bei Böttiger, Kl. Schr. I 112—134; vgl. den von Plin. *n h* 30_{129} erwähnten Entbindungszauber und dazu Riess, Rh. M. XLIX 1894 188_{2}) der Schlange hin (Sch. Arstph. *πλ.* 733; vgl. Löwe 9 f.; Fick a. a. O. 321), die nach dem Glauben der Alten Seuchen vorhersagt (Ail. *πζ.* 6_{16}), im Besitz des Tote belebenden Krautes ist (Glaukossage, Apd. 3_{19} [Tz. *L* 811]; Hyg. *f.* 136), sich von Giftkräutern nährt (*X* 93 f.; *VA* 2_{470}) und deren Häutung als Abwerfung des Alters betrachtet wurde. Alles dies ist aber sekundär; die Abschwächungen, die bei fast allen theriomorphen Gottheiten wiederkehren, dürfen nicht darüber täuschen, dass Asklepios einst selbst als Schlange gedacht, sein N. also wahrscheinlich mit *ἀσκάλαβος* zusammengebracht war. — Die chthonische Beziehung der Schlange des Asklepios hat zwar nicht zuerst, aber am nachdrücklichsten und mit voller Würdigung der sich daraus ergebenden Konsequenzen Welcker, Gr. Götterl. 734 betont; später unter andern Rohde, Ps. I² 142. — Als Schlangendämon fasst Eitrem, *Vidensk. skr. Christiania* II 1902 93 auch den *Ποδ-αλείριος*, den 'Schwachfüssigen'; ähnlich Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 320; s. aber o. *[264_{10}]* und u. *[1455_{1}]*.

die Schlange ist schon in der Symbolik jener Zeit der Arzt unter den Tieren. Entsprechend dieser Auffassung ist denn auch Asklepios früh ein Erdgeist in Schlangengestalt geworden, der bei der Inkubation Heilorakel erteilt[1]). — Das Nebeneinanderstehen der beiden Ableitungen und der sich aus ihnen ergebenden Auffassungen lässt sich auf doppelte Weise erklären: entweder ist der alte Wettergott mit dem Vordringen der chthonischen Vorstellungen nachträglich als ein unterirdischer gefasst und dem entsprechend sein Namen volksetymologisch umgedeutet worden oder es sind zwei ursprünglich verschiedene Wesen *Asglapios und Askalaphos oder Askalabos nachträglich zusammengeflossen. Da Askalabos und Askalaphos unabhängig von jeder Beziehung zu Asklepios sind, so ist das letztere wahrscheinlicher. Nächst dem Anklang des Namens hat wohl auch der Umstand die Verschmelzung begünstigt, dass *Asglapios gleich Apollon und andern Wettergottheiten auch als Heilgott gegolten hatte[2]).

So deutlich aber sich in den Funktionen des Gottes die beiden Gestalten unterscheiden, aus denen Asklepios zusammengewachsen, und so bestimmt schon die verschiedenen Formen, in denen sein Namen überliefert ist, die Verbindung zweier disparater Gottesbezeichnungen bekunden, so liegt doch die Zusammenfügung des *Asglapios und Askalaphos vor aller historischen Erinnerung und gehört ohne Frage schon zu den ältesten Schichten der griechischen Religionsgeschichte. Zahlreiche Spuren weisen nach Gortyn[3]) auf Kreta als dem Ausgangspunkt des Asklepioskultes. Hier finden sich nicht allein später sowohl im Norden der Stadt, nach Knossos zu[4]), wie auch in ihrem Gebiet zu Lebena[5]) namhafte Asklepieien, sondern es sind hier auch mehrere Institutionen und Namen vereinigt, die vereinzelt an verschiedenen andern Asklepioskultstätten wiederkehren. Es gehören dazu der weisse Felsen, nach dem Lebena heisst[6]), der Apollon Maleates[7]), der Fluss Lethaios[8]) und der Namen Gortyn[9]) selbst. Auch dass Asklepios im Mythos von Epidaurus durch einen Hund[10]) bewacht und durch

[1]) Girard, *l'Ascl.* 65—78; Rohde, Ps. I² 141 f. Vgl. o. *[932₆]*. – Dass Inkubationen auch im Kult des Esmun und der Kabiren vorgekommen seien, schwebt offenbar schon Rohde, Rh. M. XXXV 1880 163 vor und hat bestimmter John Koch, Siebenschläferleg. 26; 62 ff. ausgesprochen.

[2]) Ueber Wettergottheiten, die zugleich Heilgottheiten sind, vgl. o. *[1126]*. Für Asklepiosheiligtümer werden hochgelegene Punkte mit guter Luft ausgesucht, Plut. *qu. R.* 94.

[3]) Vgl. auch den bärtigen Asklepios von Gortyn, Le Bas, *Ann. d. i.* 1845 S. 234—243 (*mon. d. i.* IVxxii).

[4]) *Mon. ant. RAL* I 46 (50) *l ₇* *Ἀσκαλπιός* *[1440₁₁]*.

[5]) *Λεβηναῖον*, Philostr. *v. Ap.* 4₃₄; Heilorakel des Asklepios Soter, Kaibel *ep.* 839. Nach Paus. II 26₉ war das lebenische Heiligtum von (Balagrai bei) Kyrene aus, nach inschriftlicher Angabe aus Epidauros filiiert. Bruchstücke des Tempelgesetzes sind gef., Jo. Baunack, Philol. XLVIII 1889 401; Th. Baunack ebd. XLIX 1890 577—606; vgl. Meister ebd. L 1891 570.

[6]) S. o. *[817₅]*.

[7]) S. o. *[1442₉ f.]*.

[8]) S. o. *[252₄]*. Am Lethaios bei Trikka soll Asklepios geboren sein *[403₅]*; in Lebadeia *[ebd.]* gehört ein Lethefluss zum Orakel des dem Asklepios nahe verwandten und früh mit ihm verbundenen *[1450₅]* Trophonios.

[9]) Nach Gortyn heisst der Asklep. Gortynios in Titane bei Sikyon, Paus. II 11₈. Nicht m. R. denkt v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 55 an das thessalische Gyrton: Titane selbst ist Uebersetzung von Lebena *[747₂]*, und aus Titane stammt wohl auch Phaistos, Rhopalos' S., den die spätere sikyonische Ueberlieferung zwar zum Herakliden macht, aus Sikyon nach Kreta wandern u. Gortyns Hafenstadt gründen lässt (Paus. II 6₆ f.; 10₁; StB. *Φαῖστος* 654₁₈; Eust. *B* 648 313₁₈ f.), der aber nach älterer Sage umgekehrt von Kreta nach der Peloponnes gewandert zu sein scheint. — Auch im arkadischen Gortyn wird Asklepios verehrt (Paus. VIII 28₁).

[10]) Paus. II 26₄. Nach Fest. *ep.* 110₁₅

eine Ziege gesäugt wird[1]), ist nicht zu trennen von einer in Kreta lokalisierten Zeussage. Der Hund, der die den Götterkönig nährende Ziege bewachte[2]), galt später als golden und als *ἡφαιστότευκτος*[3]); da auf Münzen von Phaistos als Revers zu dem ebenfalls von Hephaistos gefertigten Talos ein schnuppernder Hund erscheint[4]), pflegt man diesen Mythos nach jener kretischen Stadt zu verlegen. Indessen ist die genannte Variante der Zeussage offenbar mit fremden Bestandteilen gemischt; wie in die Geburtssage Kydons, des Sohnes von Hermes und Akakallis[5]), scheint auch in die des Zeus der Hund erst nachträglich gekommen zu sein[6]). Aber allerdings spricht manches dafür, dass dieser Zug zuerst in Phaistos in die Zeuslegende eingedrungen und dass das unbekannte Histoi, dessen Hafen und von dem ein Teil des Gebietes nach Zeus' Amme Kynosura heissen sollte[7]), in oder bei Phaistos zu suchen sei. Von den Filialen der phaistischen Maleateskultstätte liegt die epidaurische auf dem Kynortionberg, der wahrscheinlich nach dem Gotte 'Hundewächter' hiess[8]), zwei andere in der Landschaft Kynuria[9]), die ihren Namen nach einer

---

in insula (vgl. Lact. *div. inst.* I 10_1 nach Tarquit.; Tertull. *nat.* 2_{14} nach Sokr. von Argos; beide schöpfen vielleicht aus Varro. E. Schwarz, Phil. Jbb. Suppl. XVI 426) hat die Hündin Asklepios gesäugt. — Der Hund des Asklepios wird dargestellt auf den Bundesmzz. der Magneten, Head *h n* 256, schwerlich, weil Askl. nach thessalischer Sage ein Waidmann war (Xenoph. *Kyn.* 1_2; Apd. 3_{119}); er erscheint ferner in den epidaurischen Wunderkuren, in denen die heiligen Hunde während der Inkubation die kranken Glieder lecken und dadurch heilen (Cavvadias, *Fouill. d'Épid.* no. 1 Z. 125). Baunack, Philol. XLIX 1890 596 setzt dies auch für Lebena voraus, indem er die *κύνια τόα* (*ζῶα*?), die der abtretende Beamte nach dem Tempelgesetz zu übergeben hat, als 'Hunde' fasst. Hunde scheint es auch im athenischen Asklepiosheiligtum gegeben zu haben, *CIA* II 1651. Vgl. über die Beziehung des Askl. zum Hunde S. Reinach, *Les chiens dans le culte d'Esculape et les Kelabim. Rev. arch.* III IV 1884 129—135; H. Gaidoz ebd. 217—222; Clermont Ganneau, *Escul. et le chien rev. crit.* 1884 502—504; Lechat, *Épid.* 92 u. o. *[190; 947_5]*. — J. Koch, Die Siebenschläferleg. 63 will nachweisen, dass der Hund auch dem phoinikischen Heilgott Ešmun und den Kab(e)iren heilig war.

[1]) Paus. II 26_4. Vgl. die epidaurische Mz. Müller-Wieseler, D. a. K. II LIX 759; Löbbecke, Zs. f. Numism. X 1883 75; Hitzig-Bluemner, Paus. I Mt. III. — Brunn, Arch. Ztg. 1862 282*, *bull. d. i.* 1862 5 und Kekulé, *L'infanzia di Esculapio, Mem. d. i.* II 1865 123—128 T. IV 2 beziehen auf eine etwas andere Fassung derselben Geschichte das Rlf. auf einem lateranensischen Marmordiskus, das auch Hermes zeigt; s. aber v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 88_{68}; Löwe a. a. O. 62. — Dem Asklepios ist die Ziege heilig *[849_2]*. — Der N. des Hirten, der das ausgesetzte Kind findet, Aresthanas (schwerlich entstellt für *Αἰγοσθένας*, wie v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. S. 195 meint), ist nicht mit Eschweiler a. a. O. 3 von *ἀρι* + *σθένος* herzuleiten.

[2]) Anton. Lib. 36 *[947_2]*.

[3]) Sch. *τ* 518; vgl. Sch. *υ* 66.

[4]) Head *h n* 402.

[5]) S. o. *[947_6]*.

[6]) Umgekehrt ist aus der Sage von der Ernährung des Zeus die Taube in die Asklepiossage von Thelpusa (Paus. VIII 25_{11}) gekommen. Nicht gut erklärt Fick, Bezzenberger Beitr. XXVI 1902 321 diese Legende daraus, dass für die Schlange Asklepios die Taube ein willkommener Leckerbissen war.

[7]) (Erat.) *Katast.* 2; Hyg. *p a* 2_2; Sch. Germ. 59_{12}.

[8]) Der Gottesn. Kynortas (erhalten im N. des S. des Eponymen der Apollonkultstätte Amyklai *[160_6]*, der wie so viele andere epidaurische und sonstige argivische N. nach Lakonien übernommen ist) wird gewöhnlich (z. B. von v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 87; Töpffer, AG 302) als 'Hundehetzer' gedeutet; dazu würde stimmen, dass Apollon als Schützer der Kastorhunde (Poll. 5_{39}) bezeichnet wird. Aber nicht die geringste Spur weist darauf hin, dass der Maleates hier oder sonst irgendwo mit dem 'Erregen' der Hunde zu thun gehabt habe; die Legende des Kynortion deutet vielmehr bestimmt darauf hin, dass der zweite Bestandteil des N.'s das nur in der Form *ὄρονται* (*ξ* 104) erhaltene Verbum ist, von dem auch *οὐρεύς* und *οὖρος* abgeleitet sind und das demnach entweder von *ϝορ* zu trennen ist oder (wie einige andere Wörter mit *ϝο*) sein Digamma früh verloren haben muss.

[9]) S. o. *[1442_{10}]*.

Zentralkultstätte 'Hundewache' führt. Wahrscheinlich ist das Zusammentreffen nicht zufällig; der Maleates wird der eponyme Hauptgott der Landschaft gewesen sein, und dann ist schon in dem gemeinsamen Mutterheiligtum des epidaurischen und kynurischen Kultus, an der phaistischen Kultstätte, von einer 'Hundewache' erzählt worden. Da sich das Eindringen des Hundes in zwei kretische Legenden am leichtesten erklärt, wenn der Zug in einer namhaften kretischen Überlieferung vorkam, so liegt die Annahme am nächsten, dass schon der phaistische Apollon Maleates ausgesetzt und durch eine Hündin gefunden sein sollte wie der Apollon Kynneios[1]) in Attika, dessen Heiligtum am Hymettos demnach ebenfalls von Phaistos filiiert ist. — Der Zug von der Bewachung durch Hunde ist öfters in siderischem Sinn erzählt worden, und es ist möglich[2]), dass auch in einzelne der hier zusammengestellten Mythen eine siderische Beziehung hineingetragen ist; aber der Apollon *Kynortas ist anders zu deuten. Auch Argura[3]) ist nicht zu vergleichen, weil der Iomythos schon in seiner ältesten Gestalt, in der der Wächter allerdings ein Dämon in Hundegestalt war, ganz anders verlief. Vielmehr erklärt sich Apollon Kynortas und Kynuria durch die Analogie des Apollon Lykoreus[4]) und des Ortsnamens Lykura, Lykosura. Wie die 'Wölfe', die von dem Gott behütet werden, sind wahrscheinlich auch die ‚Hunde' aus der menschlichen Gesellschaft Ausgestossene. Vermutlich hiessen so Kranke, die man von einem gefährlichen Hundedämon besessen wähnte und die man deshalb in die Wildnis, zu dem für sie errichteten Heiligtum des 'milden Gottes', verwies. Der Schützer der Wölfe und der Hunde ist dann selbst ein 'Wölfischer' oder 'Hündischer', ein Lykeios oder Kynneios geworden und schliesslich ist auf ihn der Zug übertragen worden, dass, wie die unglücklichen Verstossenen an seinem Heiligtum Schutz und Hut finden, er selbst durch eine Hündin oder einen Hund behütet worden sei. Wie Apollon muss also auch der ihm wesensverwandte und früh neben ihn getretene Asklepios, der auch durch eine Hündin behütet sein sollte und dessen Heiligtümer ebenfalls Kynuria[5]) (Kynuraia[6])?), Kynosura[7]) geheissen zu haben scheinen, ein Schützer dieser unglücklichen Vertriebenen gewesen sein. — Nun liegen die genannten Orte Lebena und Phaistos, der Felsen des Maleas, Gortyn und sein Fluss Lethaios zwar auf engem Gebiete neben einander, aber doch nicht unmittelbar zusammen; wenn ihre Namen gleichwohl öfters in alten Asklepiosheiligtümern wiederkehren, so erklärt sich dies nur, wenn bereits in Kreta selbst die Überlieferungen mehrerer Heiligtümer zusammengefasst waren; und das war nur oder wenigstens am leichtesten

[1]) Die in der Sage niedergelegte Etymologie ist m. E. unanstössig; vgl. jedoch o. *[1247₁]*. Nicht gut stellt Kaibel, GGN 1901 495 den N. zu *cunnus*. Auch die an ein thessalisches Weihrlf. anknüpfenden Vermutungen Kerns, Herm. XXXVII 1902 629 scheinen mir nicht begründet.

[2]) Wie dies o. *[947₅]* zu bestimmt als wirklich angenommen ist.

[3]) S. o. *[591₄]*.

[4]) S. o. *[920₆]*.

[5]) In der argivisch-lakonischen Grenzlandschaft K. muss ausser Apollon Maleates auch Asklepios verehrt worden sein; vgl. das dort gefundene Rlf. *ann. d. i.* XLV 1873 *T. MN* S. 114; Loewe 27.

[6]) So heisst das Gebiet von Gortys, wohin der Asklepios von Gortyn in Kreta gelangte *[195]*.

[7]) In Kynosura sollte Asklepios begraben sein *[947₅]*.

an einem Zentralheiligtum möglich, das die Gottheiten benachbarter ländlicher Kultstätten vereinigt und ihre Legenden aufgesogen hatte. Solche künstlichen religiösen Neuschöpfungen sind im allgemeinen während der Blütezeit der kretischen Kultur nicht versucht worden, und wahrscheinlich erfolgte auch die Stiftung des gortynischen Zentralheiligtums erst, nachdem die kretische Kultur ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte. In der gesamten ostboiotisch-euboiischen Kultur, im Mutterland wie in den Kolonien, fehlt Asklepios vollständig, obwohl die während der Blütezeit dieser Gemeinden verehrten Gottheiten wohl bekannt und auch gortynische Elemente unter ihnen sicher nachzuweisen sind. Sehr verbreitet war dagegen der Kult des Asklepios im Gebiet des oberen Kopaissees, wo Kyrtones vielleicht nach Gortyn heisst, und im Thal des in ihn mündenden Kephisos neben anderen kretischen Gestalten wie Ariadne und Rhadamanthys auch gortynische wie Europa begegnen. In diesen Gegenden, wo Asklepios später z. B. in Hyettos[1]), Orchomenos[2]), Tithorea[3]), Elateia[4]) und Drymaia[5]) Kulte besass und wo die Bewohner des Quellgebietes des Kephisos sich schon im VIII. Jahrhundert nach dem Epiodoros Dorier genannt haben, ist die Gestalt des Asklepios, wie er später fortlebte, ohne Frage geschaffen worden. Da eben hier in Panopeus auch von Aigle[6]) erzählt wurde und da in einer orchomenischen Genealogie die Gestalt des Askalaphos erscheint, so erhebt sich die Frage — die aber nicht sicher beantwortet werden kann —, ob die festgestellte Ausgleichung zwischen dem *Asglapios und Askalaphos sich vielleicht eben hier vollzogen habe: es müsste dann Gortyn zwar wichtige Elemente seines Kultes in diese Gegenden übertragen, dann aber den hier entstandenen Namen später sei es von hier, sei es von einem der zahlreichen späteren Asklepiosheiligtümer zurückempfangen haben[7]), was möglich, aber natürlich nicht zu beweisen ist. Mit dieser Unsicherheit hängt die hinsichtlich eines anderen, noch nicht besprochenen Zuges der ältesten Asklepiossage zusammen. Auf Asklepios' Möve (1443) ist — sei es in Orchomenos, sei es bereits in

[1]) Asklepios Soter, *CIGS* I 2808; Dittenberger, *Syll.*[2] 740 $_2$. Vgl. o. *[778 $_{10}$]*.

[2]) Das Heiligtum ist ausgegraben. Die später zu besprechenden orchomenischen Genealogien beweisen, dass Asklepios in Orchomenos nicht, wie Ridder, *Bull. corr. hell.* XIX 1895 142 meint, an die Stelle eines anderen Heilgottes getreten ist. Von Orchomenos leitet Thraemer bei Pauly-Wissowa II 1673 die Asklepioskulte von Teos und Phokaia (vgl. die von Nik. Dam. *FHG* III 387 $_{53}$ erzählte Geschichte von Orchomeniern in Phokaia) her.

[3]) Asklep. *Ἀρχηγέτης*, Paus. X 32 $_{12}$ *τιμὰς δὲ παρὰ αὐτῶν ἔχει Τιθορέων καὶ ἐπ' ἴσης παρὰ Φωκέων τῶν ἄλλων.*

[4]) Paris, *Élat.* S. 225 no. 31 ff.

[5]) *CIGS* II 231; vgl. *bull. corr. hell.* V 1881 449. Vom oberen Kephisosthal hat sich der Asklepioskult über die Nachbargebiete *[o. A. $_3$]* verbreitet, z B. nach Delphoi (Inschr.), Panopeus (? Statue eines Mannes, *ὃν Ἀσκληπιὸν, οἱ δὲ Προμηθέα εἶναί φασιν*, Paus. X 4 $_4$; vgl. Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XIX 1895 387), Amphissa (Inschr., *bull. corr. hell.* V 1881 451; XVII 1893 361; XIX 1895 387; 390), Steiris (Freilassungsurk., *bull. corr. hell.* V 1881 447 f.; *CIGS* II 34 ff.), Naupaktos (Heiligt. im Thal *Κρουνοί* bei *Βουττος*, Dittenberger zu *CIGS* II 379; vgl. Paus. X 38 $_{13}$; Weil, Ath. Mitt. IV 1879 22—29; zahlreiche Freilassungsurkunden, Woodhouse, *Journ. Hell. stud.* XIII 1892 3 338—348; *CIGS* II 357 ff.).

[6]) S. o. *[587 $_1$]*.

[7]) Denn in Lebena übte man später Inkubation (Kaibel *ep.* 839), und die Legende von der Schlange, die den Weg zu einem Quell gewiesen (Inschr., Baunack, Philol. XLIX 1890 578; Meister, Philol. L 1891 570 ff.), macht wahrscheinlich, dass man auch eine Tempelschlange hielt, vielleicht als Inkarnation des Gottes selbst *[1444 $_1$]*, wie das bei solchen Sagen von weisenden Tieren *[792 $_8$]* gewöhnlich ist.

Gortyn — eine eigentümliche Version der Legende vom Vogel Phönix übertragen worden. Von dieser schon sekundären Fassung ist wiederum nur eine hysterogene Abwandlung erhalten, in welcher an die Stelle des Vogels *κορώνη* ein Mädchen, Koronis getreten ist, aus deren brennendem Leibe Asklepios hervorgeht wie der Phönix aus der Asche der Mutter (o. 796). Koronis heisst Tochter des Phlegyas: das weist auf das Kephisosthal als Heimat dieser Legendenvariante, und ebendort, in Orchomenos[1]), ist auch die Sage von den Koronides[2]) Metioche und Menippe lokalisiert, den Töchtern des Orion, die sich bei einer Pest für das Vaterland den eriunischen Göttern opferten, aus deren Asche aber zwei Jünglinge, die Koronai hervorschwebten[3]). Es scheint indessen in der einen der beiden jungen Fassungen, in denen diese Version erhalten ist, mit der orchomenischen Legende eine gortynische verbunden zu sein; wenigstens ist es der gortynische[4]) Apollon, d. h. also wahrscheinlich der Maleates, der Schützer der Pestkranken, der das Orakel gibt, es müssten sich zur Linderung der Pest zwei Mädchen opfern; und es ist, wenn es eine solche gortynische Sage gab, sogar wahrscheinlicher, dass ihre Urform das Vorbild der orchomenischen gewesen, als dass diese letztere, die alle Beziehungen zu Asklepios aufgegeben hat, nachträglich nach Gortyn übertragen ist. Sicher orchomenisch ist aber die Verschmelzung der Legenden von der Geburt des Asklepios und des Dionysos, der ja ebenfalls aus dem Leibe der brennenden Mutter hervorgegangen sein sollte. Die deutlichste Spur dieser Verschmelzung[5]) findet sich in der Überlieferung, dass Apollon mit Leukippos' Tochter Arsinoe den Asklepios zeugt[6]); Arsinoe erscheint

[1]) Wenigstens wird der Tempel der Koronides nach Anton. Lib. 25 (nach Nikandr. [*fr.* 57] und Korinna [*PLG* III[4] S. 544 f.]) im boiotischen Orchomenos erbaut. Ov. *M* 13_{692} macht die Mädchen zu Thebanerinnen.

[2]) Nach v. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Is. 19 hiessen *Κορωνίδες* vielmehr die Mädchen, welche ihnen *μειλίγματα* brachten. Diese Deutung von Anton. Lib. 25 a. E. ist unwahrscheinlich, weil mit den *κόραι* zugleich *κόροι* genannt werden, deren Bezeichnung nicht gut fehlen kann, wenn *αὐτάς* auf die opfernden Mädchen und nicht auf die Heroinen bezogen wird. Ebenso urteilt der neueste Bearbeiter der Sage EITREM, *Vidensk. skr.* Christiania II 1902 85, der die Sage in den Kreis des Dioskurentypus stellt. Die Dioskuren haben in der That eine ähnliche Entwickelung durchgemacht wie Asklepios; auch sie sind Beschützer der Schiffahrt gewesen; auch in ihrem Dienst werden Inkubationen geübt (DEUBNER, Neue phil. Jbb. IX 1902 387); wie Asklepios *[1455 zu 1454_6]* sind auch sie *Σωτῆρες* ([Terp.] *fr.* 4; Theokr. 22_6; Str. V 3_5 S. 232; Ail. *v h* 1_{30}; Mzz. von Tyndaris [HEAD *h n* 166]).

[3]) Ov. *M* 13_{697} *[vgl. o. 81_4; 796; 843]*. In der Parallelversion bei Anton. Lib. 25 lassen Persephone und Hades aus Mitleiden die Leiber der Jungfrauen verschwinden und senden statt ihrer die Haarsterne, Kometen, empor. Dass erst Ovid in die Koronidessage aus der Koronissage den Zug von dem Hervorgehen aus der Asche hineingetragen habe, wird durch die im folgenden besprochene Parallele der Legende von Dionysos' Geburt ausgeschlossen, der übrigens die Fassung des Anton. Liber. wegen der siderischen Beziehung sogar noch näher verwandt ist als die ovidische.

[4]) Dafür *Γρύνειον* mit JACOBS einzusetzen, wird durch nichts empfohlen.

[5]) Die bildende Kunst hat Asklepios bisweilen Dionysos ähnlich, z. B. mit der Haartracht (ZIEHEN, Ath. Mitt. XVII 1892 243 ff.) oder mit Attributen des Weingottes, z. B. dem Fichtenzapfen (Stat. des Kalamis, Paus. II 10_3; vgl. den von LOEWE S. 8 besprochenen Elfenbeindeckel) und dem Fichtenkranz (Brz.-stat. in Berlin? LOEWE S. 30; vgl. über Dionysos' Fichte o. *[1418_4]*) dargestellt. Die Gründe dieser Vermischung sind jedoch noch nicht aufgeklärt.

[6]) Asklepiad. bei Sch. Pind. *P* 3_{14}; Apd. 3_{118}; Paus. II 26_7; III 26_4; IV 3_2; 31_{12}. Vgl. Firm. Mat. *err. prof. rel.* 12_3 *Apollo Arsinoae adultera cupiditate blanditur*, Arnob. 4_{26}. Nach Arstd. bei Sch. Pind. *P* 3_{14} (*FHG* IV 324_{22}) hiess Arsinoe als Mädchen Koronis; nach Sokr. ebd. ist Asklep. von Arsinoe geboren, von Koronis adoptiert. Ueb. Arsinoes Gatten Arsippos s. o. *[152_7]*.

neben Koronis in einem Katalog der Dionysosammen[1]). Diese Form der Sage von Asklepios' Geburt wird allerdings als messenisch bezeichnet; da aber Leukippos' Tochter Arsinoe nicht von Leukippe und Arsinoe zu trennen ist, die in einer orchomenischen Legende zur Begründung des Mainadenkultes auftreten, so geht ohne Frage die Urform der messenischen Version auf eine orchomenische zurück[2]), und diese letztere entstammt sehr wahrscheinlich der Blütezeit der orchomenischen Kulte, in der diese sich u. a. auch nach Messenien verbreiteten. — Der ebenfalls aus Orchomenos übernommene Namen Leukippos, der freilich in sehr verschiedenen Sagenkreisen auftritt, stellt die Verbindung her zu den Legenden eines andern chthonischen Gottes, des Hermes[3]), dem früh auch Heilorakel zugeschrieben wurden[4]) und dessen Legenden demnach zum Teil ebenfalls den Asklepioskreis beeinflusst haben. Eine andere Spur dieser Ausgleichung ist in einer verschollenen Genealogie erhalten, welche den in Kynosura begrabenen Asklepios zum Sohn des Ischys und der Koronis, zum Bruder des Hermes Trophonios machte[5]). Dieser Stammbaum scheint in der Form, wie er überliefert ist, an eine Legende des arkadischen Kynosura anzuknüpfen, dessen Gründer Kynosuros Hermes' Sohn heisst[6]): dazu stimmt, dass Ischys als Arkader bezeichnet wird[7]). Wahrscheinlich ist dieser ganze, fast verschollene Teil der Asklepiossagen sehr früh nach der Peloponnes gekommen[8]), ursprünglich aber ist er durch die Kombination südthessalischer und minyeischer Überlieferungen entstanden: das zeigen die Namen des Ischys, dessen Vater Elatos wahrscheinlich zu Elateia im oberen Kephisosthal gehört[9]), und der gewiss ursprünglich, wie auch in der späteren Sage gewöhnlich, Phlegyer gewesen ist. Demnach erschien Asklepios bereits innerhalb der minyeischen und der sich unmittelbar an sie anschliessenden messenischen und arkadischen Überlieferungen in mindestens zwei verschiedenen Verbindungen; auf eine dritte weist die Sage, welche Aigle zu Asklepios' Mutter macht. Denn wenn in Epidauros Aigle der Koronis gleichgesetzt wurde, so ist dies offenbar eine Konzession an die später — vielleicht durch die Eoie — herrschend gewordene Überlieferung: die alte epidaurische Legende wusste nur von Aigle zu melden, und da im Kephisosthal, von wo die älteste Tradition den Kult nach Epidauros gelangen liess, wirklich von Aigle erzählt wurde, kann kaum bezweifelt werden, dass diese Gestalt, selbst wenn sie schon in Kreta neben Asklepios getreten sein sollte, doch auch in Mittelgriechenland neben ihm gestanden habe. Auch sie ist in die orchomenischen

[1]) Hyg. *f.* 182. Vgl. o. *[732₁]*.

[2]) S. o. *[1244₆]*.

[3]) Ueb. Hermes *Λεύκιππος* s. o. *[1320₆]*.

[4]) S. o. *[1337₂]*.

[5]) Götterkatal. bei Cic. *d n* III 22₅₆ f.; Ampel. *l m* 9₈; Lyd. *m* 4₉₀. Vgl. o. *[111₂]*.

[6]) StB. *Κυνόσουρα* 394₉.

[7]) Pind. *P* 3₂₆.

[8]) Eine alte Spur liegt vielleicht in den unheilbar verderbten Versen bei Hom. *h* 2 (an Apollon) ₃₁ vor *ὄππως μνωόμενος ἔκιες *Ἀζαντίδα* (= *Ἀζηνίδα*?) *κούρην Ἴσχυ' ἅμ' ἀντιθέῳ Ἐλατιονίδῃ εὐίππῳ* . . . Vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 80.

[9]) v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 60₃₂ meint, Koronis gehöre zu dem Lapithen Koronos, Kaineus' (*B* 746; Ap. Rh. 1₅₇; Diod. 4₃₇ u. aa.) oder Alektors (Orph. *A* 139) S., dem V. des Leonteus (Apd. 3₁₃₁) und der Lysidike (StB. *Φιλαίδαι* 665₁₆), der an dem Argonautenzug teilnahm *[553₇]* und später bei einem Zuge gegen Aigimios von Herakles getötet ward (Diod. 4₃₇): dieser Koronos soll zu dem thessalischen und boiotischen Koroneia gehören. Als die Lapithen diese boiotisch-phokischen Ueberlieferungen annektierten, werden sie auch diese durch den N. nahegelegten Zusammenhänge hervorgekehrt

Legenden verwoben gewesen; und zwar ist sie hier den Charites nahe getreten. Dass Aigle Mutter der Charites von Helios heisst[1]), knüpft wahrscheinlich an den berühmten orchomenischen Kult der Huldinnen an; und auch der Namen der Charis Aglaia ist wahrscheinlich aus einer alten westboiotischen Kulttradition entlehnt; eben daher stammt Aglaia, die von Charopos den Nireus, den Herrscher von Syme, gebiert[2]): denn natürlich ist in der Legende, die dieser Stammtafel zu Grunde liegt, Charopos dem (Herakles) Charops vom Laphystion[3]) verwandt gewesen. Diese Verknüpfung der Aigle, Aglaia mit den Charites ist auch für die Asklepiosvorstellungen wichtig; auch später noch wird der Heilgott im Kult mit den Huldinnen verbunden[4]), und wenn Dionysos mit Koronis die Charites zeugt[5]), so zeigt sich auch hier die erschlossene altorchomenische Kultgenossenschaft. Durch alle diese Neuerungen wurde die alte kretische Zusammengehörigkeit des Asklepios und Apollon zwar nie völlig aufgehoben, aber doch zeitweilig zurückgedrängt[6]). — Müssen nun auch natürlich nicht alle hier besprochenen Sagen unmittelbar in die alte minyeische Kultur hinaufreichen, ist es vielmehr glaublich und sogar wahrscheinlich, dass an einen durch die Legende gegebenen festen Kern sich nachträglich neue Bildungen angeschlossen haben, so kann doch nicht bezweifelt werden, dass schon in der Blütezeit der westboiotischen Kulte die Heldensage sich auch mit Asklepios viel beschäftigt und die zerstreuten Züge verschiedener Lokaltraditionen gesammelt hatte. Gleich Askalaphos und gleich Trophonios, der wahrscheinlich schon in diesen verschollenen Liedern Asklepios' Bruder, dann aber wohl nicht dem Götterboten gleichgestellt war, ist der Asklepios dieser wie aller folgenden heroischen Dichtungen wahrscheinlich Heros gewesen, nicht Gott. Dass die Lieder nur von seiner Geburt gesungen haben sollten, ist kaum anzunehmen; aber

haben, aber ursprünglich sind sie nicht.

[1]) S. o. *[81₁₅]*.

[2]) *B* 672 u. aa.

[3]) S. o. *[405₄]*.

[4]) Auf einem Rlf. (Müller-Wieseler II LXII 794 betet ein Sterblicher unter Vermittelung des Hermes zu Asklepios und den Charites. — Ariphron (*PLG* III[4] 597₇) sagt *μετὰ σεῖο, μάκαιρ' Ὑγίεια, τέθαλε [πάντα] καὶ λάμπει Χαρίτων ἔαρι.* In diesem Sinn hat man wahrscheinlich wenigstens später auch die Paarung des Asklepios und der Char. gefasst.

[5]) S. o. *[81₁₆]*.

[6]) Askl. und Apollon finden sich später in Delphoi (? das Asklepiosheiligtum war dem Apollontempel wenigstens benachbart, *bull. corr. hell.* XX 1896 720), Amphissa (? üb. Askl. s. GDI 2202; üb. Apollon o. *[743₄]*), Sikyon (Paus. II 10₃), Aigeira (Paus. VII 26₇), Messene (Paus. IV 31₁₀), Epidauros (s. o. *[1442₁₀]* und über die Verbindung mit dem Apollon von Hypata [*CIGP* I 1170] Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 224; vgl. u. *[1455 zu 1454₆]*), Mantineia (Paus. VIII 9₁), Megalopolis (Ap. Agyieus im Askl.-tempel, Paus. VIII 32₃), auf Paros (wo nach O. Rubensohn, Ath. Mitt. XXVII 1903 229 Asklepios vielleicht an die Stelle des Apollon Pythios getreten ist), Tenos (nach gütiger Mitteilung von Hiller v. Gärtringen), Thera (? Hiller v. Gärtringen a. a. O.), Rhodos (*IGI* I 736), Kos (? Herond. 4₁ ff.), in Milet (*CIG* 2864), Hierapolis in Phryg. (Mzz., Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 242; nach Cichorius, Altert. v. Hierapolis 44 stammt der dortige Askl. vermutlich aus Pergamon), Alexandreia Troas (*CIG* 3577 *Σμινθεῖ Ἀπόλλωνι καὶ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι καὶ Μοξυνίταις* [Ortsgötter = *Μοσυνίταις*? s. Boeckh]; vgl. Warwick Wroth, *Num. chr.* III II 1882 39 f.), in der Nähe des heutigen Sophia (*κυρίου Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἀπόλλωνος*, Inschr., Oesterr. Mitt. XVII 1894 217. Ueb. *κύριος* Apoll. als 'thrakischen Reiter' ebd. 219) und Akragas (Cic. Verr. IV 43₉₃). Vgl. Welcker, Götterl. II 745; Thraemer in Roschers ML I 624; Pauly-Wissowa II 1655₄₈ ff. In der bildenden Kunst sind mehrere Apollonattribute, z. B. der *umbilicus* (Vorbild eine epidaurische Stat. um 300 v. Chr.? Löwe S. 31), die Maus (Löwe 75) und vielleicht die Eidechse *[1444₁]* auf Askl. übertragen und umgekehrt erscheint Apollon bisweilen mit dem Asklepiosstab.

mit den Gedichten selbst ist auch ihr Inhalt verschollen: wenigstens können wir ihn nicht mehr erkennen[1]. — Die Folgezeit hat die hier gegebenen Anregungen zunächst nicht benutzt. Wie in der opuntischen und phthiotischen, so fehlt Asklepios auch in der argivischen Dichtung, obwohl in dem unmittelbar von Argos abhängigen Gebiet ein schon damals hochberühmtes und für die Entwickelung der argivischen Mythen wichtiges Heiligtum, Epidauros, lag. Aus dessen Überlieferung stammen die Seher Apis und der Stoff, aus dem in Argos die älteste Form von der Wanderung der Doriersage geformt wurde (172; 175 f.; 1441); aber den Zusammenhang mit Asklepios hat die Sage vergessen. Dass auch die spartanische und tegeatische Dichtung von Asklepios wenig[2] zu melden wusste, wird, obgleich es sowohl in Arkadien wie in Lakonien alte Heiligtümer von ihm gab, nicht befremden: die peloponnesischen Dichter des VII. und VI. Jahrhunderts stehen so unter dem nachwirkenden Einfluss der argivischen Poesie, dass sie nur selten die dort geschaffenen mythischen Stoffe wesentlich erweitern. Aber ebensowenig haben die Aoiden in den kleinasiatischen Gemeinden von dem Heilheros gesungen, obwohl es auch hier so berühmte Kultstätten von ihm gab wie Kos[3] und obwohl die ionischen Fürstenhäuser mit andern messenischen Sagen und Stammtafeln auch solche, an deren Spitze Asklepios stand, annektiert hatten[4]. Dagegen lebte Asklepios im Mutterland in den Liedern des nordgriechischen Adels fort. Wie so viele andere Dienste des Kephisosgebietes hatte sich nach Thessalien auch der Asklepioskult verbreitet; es war natürlich, dass die thessalischen Geschlechter, die diese Heiligtümer verwalteten, sich ihre Geschlechtsüberlieferung mit Benutzung der älteren

[1] Dass Asklepios Argonaut *[553₆]* und Teilnehmer an der kalydonischen Jagd heisst (Hyg. *f.* 173), scheint später frei hinzugefügt zu sein.

[2] An eine Ueberlieferung von Tegea, wo Asklepios neben Athena Alea stand *[454₆]*, scheint die Sage anzuknüpfen, dass Asklep. von Athena das teils tötende, teils belebende Blut der Gorgo empfing (Apd. 3_{120}). Der Mythos, den Eur. *Ion* 1006 von Asklepios auf Erichthonios übertragen hat, der also älter sein muss, wird von O. Müller, Kl. Schr. II 172 (Immerwahr, Kulte u. Myth. Ark. 64) für ursprünglich argivisch gehalten. In den Kult der Athena Alea sind allerdings argivische Bestandteile aufgenommen, aber die Paredrie des Asklepios gehört nicht zu ihnen.

[3] Vgl. o. *[264]*. Im Gegensatz gegen die dort aufgestellte Vermutung lässt R. Herzog, der (Koische Forsch. u. Funde 158 ff.; 200—208) ausführlich und gründlich über den koischen Asklepioskult gehandelt und (ebd. 176) die antiepidaurische Ueberlieferung gesammelt hat, den Gott aus Thessalien nach der Insel gelangen (ebd. 172). — Vielleicht ist in Kos und in Aigai, wo der jugendliche Apollonios gewirkt haben soll (Philostr. *v. Apoll.* 1_7 ff.) und wo erst Konstantin (Sozomenos II 5_5) oder vielleicht Konstantios (Liban. *or.* 28 S. 187) den Kult des nächtlich erscheinenden Heildämons aufhob, ein barbarischer Heilgott durch den griechischen ersetzt worden; vgl. das über den N. Podaleirios o. *[264₁₀]* und von Kjellberg, Askl. 11 Bemerkte.

[4] In der *Iliu Porthesis* (Sch. *Λ* 515; Eust. ebd. 859_{44}; vgl. *Aithiop. fr.* 3 K.) heissen Podaleirios und Machaon Söhne Poseidons, der dem Machaon die Kenntnis der Chirurgie, dem Podaleirios die der inneren Medizin gegeben habe. Diese Abstammung ist wohl nicht die willkürliche Aenderung eines ionischen Aoiden, der den eigenen Stammgott statt des unbekannten Asklepios einsetzte (v. Wilamowitz-Möllendorff, Isyll. 51), hängt vielmehr damit zusammen, dass im messenischen Geren, das der Sage nach Ausgangspunkt der ionischen Neleiden war, neben Poseidon die beiden Heilheroen Machaon und Podaleirios standen *[152]*. Aber wenn auch alt, so ist diese Stammtafel wahrscheinlich nicht die älteste oder wenigstens nicht die einzige alte: neben ihr wird im Mutterland und auch in den Kolonien eine andere gestanden haben, die Asklepios zum Vater der beiden Aerzte der Achaier macht.

minyeischen Lieder schufen. Wahrscheinlich damals sind die beiden Geburtssagen, von denen die eine Apollon und Arsinoe, die andere Ischys und Koronis zu Eltern des Asklepios machte, in der Weise verschmolzen worden, dass der Apollon, dessen delphisches Heiligtum für die Lapithengeschlechter von hoher Bedeutung war, göttlicher, Ischys aber menschlicher Vater, Koronis endlich Mutter des Asklepios wurde, der damit in wichtige Stammbäume des Lapithenadels eintrat. Allein auch die diese Überlieferungen enthaltenden Lieder, die im VII. Jahrhundert an den Höfen des binnenländischen Thessalien erschollen, sind verklungen: wir haben nur Kunde von einer sie berichtigenden Umdichtung aus der Zeit um 590, da mit dem Priesteradel von Delphoi auch die ihm verbündeten thessalischen Geschlechter ihre Macht und ihre Mythen jüngeren Häusern abtreten mussten. Der Dichter dieses jüngeren Liedes, das die ganze Folgezeit beeinflusst hat[1]) und jedenfalls zu den am meisten gelesenen Werken gehörte — es bildete vielleicht einen Teil der Eoien[2]) — stand vor einer Aufgabe, die an seinen Takt hohe Anforderungen stellte. Der Sohn und die Geliebte des delphischen Gottes, für den die Sieger gekämpft haben wollten, durften natürlich nicht verächtlich hingestellt werden; andrerseits wurzelte die Überlieferung, dass beide zu dem nun als gotteslästerlich betrachteten Lapithen- und Phlegyergeschlecht gehörten[3]), zu fest, als dass man sie einfach aus diesem Kreise zu entfernen und in den Stammbaum des siegreichen Hauses von Pherai zu übertragen gewagt hätte. Der Dichter fand aus diesem Dilemma folgenden Ausweg: er gab sowohl der Koronis wie ihrem Sohne den Phlegyertrotz, von dem die Gedichte dieser Zeit so viel erzählen; Koronis willigt, obschon in ihrem Schoss das Götterkind heranwächst, in die Ehe mit dem sterblichen Mann[4]), dem übermütigen Lapithen, und Asklepios überschreitet die dem Menschen gesteckten Schranken, indem er Tote zu erwecken wagt[5]). Beider Schuld ist aber gemil-

[1]) Obwohl Apd. 3_{118} nur als Variante die Version erwähnt, nach der Apollon mit Koronis den Asklepios zeugte, überwiegt diese doch durchaus; vgl. Hom. *h* 16_3; Pind. *P* 3_8 ff.; Pherek. *FHG* I 71_8; Akusil. ebd. I 103_{25}; Istr. ebd. I 423_{36}; Ap. Rh. 4_{617}; Maked. III⁴ 678_{11}; Hymn. *in Aescul.* Rh. M. XLIX 1894 315; Paus. II 26_6; Luk. *Alex.* 14; 38; Sch. Nik. *Θηρ.* 685; Ov. *M* 2_{542}; $_{599}$ ff. (Lact. zu Stat. *Th.* 6_{362}); *F* 1_{291}; Serv. *VA* 6_{618}; Myth. Vat. I 46; 115; 204; II 22; 128; III 8_{15}; Lact. Stat. *Th.* 3_{506}. Auf einer pergamenischen Mz. der Kaiserzeit (Head *h n* 464) ist Koronis als Asklepios' M. dargestellt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Häufigkeit dieser Genealogie wesentlich durch die einstige Beliebtheit des jüngeren Liedes bedingt ist, dessen charakteristische Züge in den ausführlicheren mythographischen Erwähnungen immer wiederkehren. Allerdings finden sich auch einige Varianten (so wird z. B. bei Myth. Vat. II 22; 128 statt Ischys Lykos genannt, aber abgesehen von den tendenziösen Korrekturen Pindars sind diese nicht bedeutender als sie sich gewöhnlich auch da, wo die ganze spätere Ueberlieferung von einer einzigen Quelle des VI. Jh.'s abhängt, durch Willkür oder Unachtsamkeit der jüngeren Berichterstatter einzustellen pflegen.

[2]) S. o. *[120 f.]*.

[3]) Spätere heben diese Beziehung noch schärfer hervor. Bei Myth. Vat. I 205; II 128 zündet Phlegyas wegen der Schändung seiner T. Koronis den Apollontempel an.

[4]) Auch Marpessa zieht einen sterblichen Gatten dem Apollon vor (zu den o. *[340₁₁]* genannten Zeugnissen kommt jetzt Bakchyl. 20 K., der nach Robert, Herm. XXXIII 1898 146 aus Simonid. schöpft); aber die Spitze der Sage ist dort umgekehrt. Unrichtig urteilt über diese Motive Döhring, Arch. f. Rlw. V 1902 59, der in ihnen eine Symbolik des Sonnenunterganges findet.

[5]) Apd. 3_{121} (m. E. ohne zwingenden Grund verdächtigt) *εὗρον δέ τινας λεγομένους ἀναστῆναι ὑπ' αὐτοῦ, Καπανέα καὶ Λυκοῦργον, ὡς Στησίχορός φησιν ἐν Ἐριφύλῃ* (*fr.* 16), *Ἱππόλυτον, ὡς ὁ τὰ Ναυπακτικὰ συγγράψας* (*fr.* 11 *[1269 zu 1268₉]*) *λέγει, Τυνδάρεων, ὥς φησι Πανύασσις* (*fr.* 19), *Ὑμέναιον, ὡς οἱ Ὀρφικοὶ*

dert, wie es sich für Wesen ziemt, die dem Gotte so nahe stehen. Asklepios setzt als Heiland der Menschen das Werk seines göttlichen Vaters fort, und Koronis wird von ihrem Vater gezwungen, dem sie sich nicht zu widersetzen wagt. Beide büssen ihre Schuld: Koronis wird durch Apollon[1]) oder Artemis[2]) getötet, Asklepios durch die Blitze des Zeus[3]). Wie die Schuld, so wird aber auch bei beiden die Strafe gemildert: der Gott erbarmt sich der Koronis und über den Tod seines Sohnes ist er so erbittert, dass er die Kyklopen, die dem Zeus die Blitze geschmiedet, tötet, wofür er dann freilich in den Tartaros geworfen werden soll und, auf Bitten seiner Mutter Leto begnadigt, dem Admetos dient. So wie die Geschichte hier erzählt wird, ist sie ungeeignet, einen Asklepioskult zu rechtfertigen; aber frei erfunden ist der Blitztod von dem sonst sehr konservativen Dichter wohl nicht; der Zug ist vielleicht die Umdeutung eines älteren Mythos, nach dem Zeus für Asklepios — wie für Amphiaraos — die Erde mit dem Blitz spaltete, damit er, lebend hinabgefahren, aus der Erdtiefe herauf Heilorakel geben könne. Der Tod durch den Blitz schloss das Fortleben in der Unterwelt aus; darum hat auch diese thessalische Fassung der Asklepiossage in ihrem Schlussteil im allgemeinen keine Bedeutung gewonnen: so viel das Lied gelesen wurde und so sehr es alle Ueberlieferung von Asklepios, selbst die epidaurische, veränderte, hat es doch auf die Asklepiosvorstellung, wie sie sich im Kult aussprach, nur wenig Einfluss gehabt. Für diese wurde vielmehr seit dem V. Jahrhundert dasjenige Heiligtum massgebend, dessen Überlieferung schon zwei Jahrhunderte früher die griechischen Mythen, wenngleich nicht gerade die von Asklepios, nachhaltig beeinflusst hatte: Epidauros. Von den zahlreichen Filialen, die später von dort gegründet waren oder gegründet sein wollten[4]), wurde Athen die wichtigste. Alle diese Filialen heben wie Epidauros selbst ausschliesslich die schon im Epos betonte[5]) iatrische Bedeutung des Heros[6])

(*fr.* 256) *λέγουσι, Γλαῦκον τὸν Μίνωος, ὡς Μελησαγόρας* (*FHG* II 22_2) *λέγει*. Aus Sch. Eur. *Alk.* 1 hat Münzel, *Qu. myth.*, Berl. 1883 S. 3 ff. gefolgert, dass diese sich auch bei Philod. *π. εὐσεβ.* 52 G.; Sext. Emp. *math.* 1_{260} f.; Sch. Pind. *P* 3_{96} mit einigen Zusätzen und Varianten findende Liste auf den grossen Apd. zurückgehen. — Alle die hier gesammelten Angaben sind jüngere Erfindungen, die zwar z. T. an ältere Sagen anknüpfen, aber alle mittelbar oder unmittelbar durch unser Lied beeinflusst sind und dessen ausserordentliche Beliebtheit bezeugen. Das Lied selbst hat wohl keinen N., sondern nur Leute in Delphoi (Pherek. *FHG* I 71_8; Sch. Nik. *ϑηρ.* 685 u. aa.) genannt.

[1]) Ov. *M* 2_{603}; Serv. V*A* 7_{761}; Myth. Vat. I 115; II 22; Lact. zu Stat. *Th.* 3_{506}.

[2]) Artemis nennen Pind. *P* 3_{10}, der hier keinen Grund hatte, die Ueberlieferung zu verändern, Pherek. *FHG* I 71_8; Paus. II 26_6; etwas Aehnliches stand nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Is. 63 auch bei Apd. 3_{119}, wo die Worte *Ἄρτεμις κατετόξευσε τὸν δ' Ἴσχυν Ἀπόλλων* ausgefallen sein sollen.

[3]) Aisch. *Ag.* 1022; (Hippokr.) *ep.* III S. 810 K.; Theoph. *Autol.* 1_9; 3_2; Cypr. *de idol. van.* 2 u. viele aa.

[4]) Ausser den bei Paus. II 26_8 (Kalkmann, Paus. d. Per. 210; vgl. o. *[190_1]*) erwähnten Filialen seien hier noch Lebena *[1445_3]*, Epidauros Limera (Paus. III 23_6) und Naupaktos (Paus. X 38_{13}) genannt. Anderes bei Kjellberg, Askl. 28 ff.; Thraemer bei Pauly-Wissowa 1650 f. Die wichtigsten Filialen sind Athen (s. o. *[30_{10} ff.]*; über die Einführung hat seitdem ausführlich A. Koerte, Ath. Mitt. XXI 1896 315 ff. gehandelt; vgl. Usener, Göttern. 148; über den Festtag Epidauria Girard, *l'Ascl.* 40—49; Mommsen, Feste d. St. Athen 216 ff. u. dagegen Fairbanks, *Cl. rev.* XIV 1900 424—427) und später Pergamon (s. o. *[295_{10} ff.]*; Mzz. bei Warwick Wroth, *Numism. chr.* III ii 1882 1—51 T. i—iii), von wo Askl. *Περγαμηνός* nach Epidauros zurückübertragen ist (*CIGP* I 1262).

[5]) *ἀμύμων ἰητήρ*, *Δ* 194; *Λ* 518.

[6]) Askl. *Ἰατρός* in Balagrai, Paus. II 26_9; *ἰητήρ*, Kaibel *ep.* 805 (Smyrna); *ἰητὴρ νόσων* *CIG* 3538; *ἤπιος*, *CIA* III 171 (Kaibel *ep.*

— denn ein solcher blieb er noch eine Zeit lang — hervor; und zwar wurde gewöhnlich sein Rat durch Traumorakel eingeholt. Oft ist er neben ältere Heilgottheiten [1]) und -heroen, von denen viele als seine Abkömmlinge galten, oder auch an deren Stelle getreten, wie er später auch nicht selten dem Paian [2]),

---

1027)$_{6}$. — Auf die Hilfe in Krankheiten wurde wenigstens später gewöhnlich die Epiklesis Soter bezogen, die Askl. in Hyettos *[1448$_{1}$]*, Hermione (*CIGP* I 718), Epidauros (*CIGP* I 1011; 1024—1026; 1263 [?]; 1286, bisweilen ohne Bezeichnung des Asklep., ebd. 1008$_{4}$; 1264, am häufigsten in der Wortstellung *Σωτὴρ Ἀσκλ.*, ebd. 956$_{5}$; 994$_{2}$; 1003$_{6}$; 1004; 1013; 1038$_{2}$; 1049; 1265; 1474$_{2}$; vgl. auch *Τελεσφόρος Σωτήρ*, ebd. 1044), Lebena (Kaibel *ep.* 839), Kos (Head *h n* 537; vgl. o. *[264$_{12}$]*), Phokaia (*Ἀρμονία* 21. 3. 1892), Thyateira in Lyd. (? Regling, Zs. f. Num. XXIII 1902 199), Mytilene (*IGI* II 484$_{22}$), Pergamon (oft inschr., z. B. Ath. Mitt. XXIV 1899 9 f.; 12; 169 ff. *[295$_{10}$; 1070 zu 1069$_{4}$]*; Mz., Head *h n* 463; der berühmte Tempel des 'Weltheilandes' wurde im II. Jh. n. Chr. erbaut), Tion in Bithynien (Mz., Head *h n* 444), Nikaia (Mz., ebd. 443), Ankyra (Versinschr. aus Rom, Kaibel *ep.* 805 a, *Ἀσληπεῖα σωτήρεια*, Mz., Head *h n* 629), Aigai in Kilikien (*θεῷ σωτῆρι κ. θεῷ τελεσφόρῳ*; Mz., Head *h n* 598 *[1452$_{3}$]*) u. aa. Orten führte und mit der er auch in der Litteratur (z. B. Arstd. *or.* 24 S. 475 Ddf. u. o., bisweilen ohne den N. Askl., z. B. ebd. 23 S. 445 Ddf.) und in der Kunst (auf dem von E. le Blant, *Mém. AIBL* XXXVI 1898 80$_{209}$ beschriebenen Jaspis heissen er und Hygieia *θεοὶ σωτῆρες*) erscheint; auch die Beinamen *Ἐπήκοος* (Epidauros, *CIGP* I 1012; 1019; 1020; *ἐπήκοος εἰητήρ*, ebd. 1259; vgl. *τελεσφόρος ἐπήκοος*, ebd. 1043; Thera, *ἐπηκόων Ἀσκληπιῶν Ὑπαταίων [1451$_{6}$]*; Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 224; Thasos, *bull. corr. hell.* XXIV 1900 272) und *Ὄρθιος* (Epidauros, *CIGP* I 1261) konnten den Heiler bezeichnen. Oft zeigt die bildende Kunst Asklepios als Arzt am Krankenbett (namentlich auf Rlfs., z. B. Hirt, Bilderb. XI$_{3}$; Müller-Wieseler, II LX$_{777}$; Ziehen, Ath. Mitt. XVII 1892 230; vgl. Löwe a. a. O. 73 f.).

[1]) S. o. *[778$_{10}$]*. Der Prozess scheint früh begonnen zu haben: Machaon, nach Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVI 1902 302 von dem *μῆχος κακῆς νόσου* (?), nach Usener, Göttern. 170 von der Massage (?) genannt, vielleicht sogar (trotz der zuletzt von Blinkenberg, Ath. Mitt. XXIV 1899 307 f. vertretenen Annahme; vgl. o. *[264$_{10}$]*) auch Podaleirios sind schon in der Blütezeit der alten messenischen Kulte, Hygieia (Warwick-Wroth, *Journ. Hell. stud.* V 1884 82—101, vgl. o. *[1069$_{4}$]*) in Titane (Koerte, Ath. Mitt. XVIII 1893 250) neben Asklepios getreten. — Schwer ist es über (Warwick-Wroth, *Journ. Hell. stud.* III 283—300) Telesphoros zu urteilen, dessen Kult sich in Pergamon (Paus. II 11$_{7}$), wo er *ἐκ μαντεύματος* diesen N. führen sollte, und anderen kleinasiatischen Städten (z. B. in Nikaia, Kaisermz. bei Panofka, Abh. BAW 1845 T. I$_{19}$; Dionysopolis, Warwick-Wroth, *Journ. Hell. stud.* IV 1884 161 f.; Attuda, mit Askl., Head, *Caria* 67$_{31}$) findet und seit dem Ende des I. Jh.'s v. Chr. weithin, auch nach Athen (Kaibel *ep.* 1027 S. 435) und nach Epidauros *[1070 zu 1069$_{4}$]* verbreitet hat. Die Kunst stellt ihn verhüllt dar (Müller-Wieseler II LXI$_{787}$); bei einer Brz.statuette in Kopenhagen (Panofka a. a. O. T. VI$_{5}$a) ist der obere verhüllte Teil abnehmbar und darunter erscheint ein Phallos. Ob letzterem eine besondere Bedeutung zukommt, ist nicht vollkommen sicher; auch von Asklepios werden mancherlei schmutzige Geschichten, z. B. Päderastie mit Hippolytos berichtet (Klem. Rom. *hom.* 5$_{15}$), aber das liegt weit ab. Die Verhüllung, die neben seiner Zugehörigkeit zum Kreise des Asklepios (aber bisweilen auch der Demeter, Wroth, *Journ. Hell. stud.* IV 161 f.) eigentlich das einzige ist, was wir von ihm wissen, ist verschiedentlich erklärt worden: 1) als Symbol der *τελεσφόρα ὀνείρατα* (z. B. Ziehen, Ath. Mitt. XVII 1892 241); 2) als Tracht der Rekonvaleszenten (z. B. Müller-Wieseler S. 4; Paus. II 11$_{7}$ setzt ihn dem Akesis gleich, nach einer zuletzt von Usener, Göttern. 171 gebilligten Deutung des Namens ist Telesph. der, 'der das Letzte, die Heilung bringt'); 3) als Vermummung bei den Mysterien (nach Boeckh, *CIG* I S. 479 bezieht sich der N. *ad magicam per τελετάς et τελεσφορίας medicinam*, was Welcker, Götterl. II 740 wenigstens als spätere Auffassung des Gottes gelten lässt); 4) als Tracht der Thraker, bei denen Tel. ursprünglich heimisch gewesen sein soll (Sal. Reinach, *Rev. ét. gr.* XIV 1901 343—349, der den ersten Bestandteil dunkel nennt und den letzten mit thrakischen N. auf *-πορις* vergleicht). Die dritte dieser vier Erklärungen ist relativ die wahrscheinlichste; trotz seiner späten Bezeugung könnte der Gott sehr alt sein, wahrscheinlich aber ist er es nicht. *Τελεσφόρος* (Suid., *EM [751$_{10}$] s v*) heisst später *ἐγγαστρίμυθος*; vielleicht war er ein Schutzpatron herumziehender Wunderdoktoren, dem sich im sinkenden Altertum offizielle Heiligtümer erschlossen haben.

[2]) Z. B. in Epidauros, *CIGP* I 950$_{66}$; 954$_{10}$; Inschr. aus Smyrna, Kaibel *ep.* 797$_{4}$, aus Lebena, Baunack, Philol. XLIX 1890 584; Orph. *h* 67$_{1}$; vgl. Soph. *PLG* II^{4} 245$_{6}$. Oft fehlt der Hauptnamen, z. B. Kaibel *ep.* 780$_{2}$ (?);

dem Götterarzt Paion[1]), Paieon[2]) (1239 f.) und — allerdings nach der Blütezeit — verschiedenen orientalischen Gottheiten[3]) gleichgesetzt wird. Sein Kult trat immer mehr hervor, je mehr mit dem Verständnis für die Götter des Epos deren Kult hinter solchen Diensten verblasste, die unmittelbar für die Bedürfnisse des Privatlebens sorgten. Er ist vom Heros wieder zum Gotte erhoben und sogar dem Zeus gleichgesetzt worden[4]).

Schon lange bevor diese Ausgleichung im Kult erfolgte, hat die bildende Kunst, die bei dem Fehlen eingehender Schilderungen und Erzählungen in der Dichtkunst Asklepios überhaupt selbständiger als den meisten andern Gottheiten gegenüberstand, das Idealbild des Asklepios nach dem des Zeus oder wenigstens dem Zeus ähnlich gebildet. Soweit wir die Entwickelung der Typen zu verfolgen vermögen[5]), ist die erste Idealgestalt des Asklepios von athenischen Künstlern geschaffen worden, die allerdings anfangs Asklepiosstatuen meist für auswärtige Heiligtümer anfertigten. So bildeten Kalamis für Sikyon[6]), Alkamenes für Mantineia[7]) und Kolotes, der als Mitarbeiter des Pheidias am Zeus in diesen Kreis gehört, in Olympia[8]) und im elischen Kyllene[9]) Statuen des Gottes. Nachdem vielleicht schon am Westgiebel des Parthenon[10]) Asklepios und Hygieia dargestellt waren, wurde das Bild des Heilheros auch in Athen heimisch, seitdem sich hier das Asklepieion aufgethan hatte. Besser als die sonstigen[11]) Asklepiosdarstellungen des V. Jahrhunderts, die meist

805a$_2$; 1026$_7$; Anth. Plan. IV 268$_1$.

[1]) Soph. *Phin. fr.* 644 N.^{2}; Arstph. *πλ.* 636; Androm. *therap. ex ang.* 168 (Ideler, *Phys. et med. min.* I S. 143), der ebd. 170 Paions Kultstätten Trikka, Rhodos, Burin(n)a, Epidauros nennt. — *CIGP* I 1152 (Epid.); Kaibel *ep.* 473$_2$ (Sparta); Keil, Philol. XXIII 1866 243 ff. (Athen) u. sonst.

[2]) Nik. *ther.* 685 m. Sch. (Sage vom Paieon, der am Melasfl. den von der Hydra gebissenen Iphikles heilt); *CIGP* I 1001$_{10}$; 1002$_{12}$ (Epid.); *CIG* 3158 f. (Pergamon), *CIA* III 171 (= Kaibel *ep.* 1027, Athen) u. s. w. Oft ohne N. des Gottes.

[3]) Z. B. dem Imhotp (*Ἰμούθης*, Stob. I 41 [69] S. 1042 H. = I 348 M.; Brugsch, Rel. u. Myth. 526 ff.; Drexler, Phil. Jbb. CXLV 1892 845). Dem Serapis (Tac. *h* 4$_{84}$), von dem er den Modius entlehnt zu haben scheint (Löwe 75), ist er wahrscheinlich wegen der Inkubationsorakel angeglichen worden, dem phoinikischen Esmun (Damask. *v. Isid.* in Phot. *bibl.* 352b$_{12}$ ff.; *Ἐσμουν Μηρρη*, sardinische bilingue Inschr. u. s. w.) als Erwecker der Toten (Griech. Kulte u. Myth. I 383 f.).

[4]) S. o. *[1094$_{19}$]*; Arstd. *or.* 23 S. 456; 464. Vgl. die Beinamen *Βασιλεύς* (z. B. Kaibel *ep.* 805a; Orph. *ἑ* 37) und *Ἄναξ* (Wuensch, Arch. f. Rlw. VII 1904 98).

[5]) Von den älteren nicht attischen Werken wie dem des Dionysios von Argos in Olympia (Paus. V 26$_2$; Löwe 8) haben wir keine gegründete Vorstellung.

[6]) Goldelfenbeinbild des Kalamis in Sikyon, jugendlich Paus. II 10$_3$. Nachbildungen wollen Michon, *Mon. mém. mus.* Piot III 1896 59—70 in einer Marmorstatue des Louvre aus Tanagra, Furtwängler, Samml. Somzée S. 14 f. ebenfalls in einer Marmorstatue (T. x $_{17}$) nachweisen.

[7]) Paus. VIII 9$_1$. Ob das Werk ein Sitzbild war, steht nicht fest; darum ist es nicht vollkommen sicher, ob die späteren Mzz. der Stadt das Werk des Alkamenes wiedergeben (Löwe S. 16). Ist es der Fall, so ist es sehr wahrscheinlich, wofür auch mit andern guten Gründen Overbeck, Gesch. der Plast. I^4 379, Reisch, Eran. Vindob. 21 f. und Koerte, Ath. Mitt. XVIII 1893 253 eintreten, dass Alkamenes auf die Ausbildung des späteren Askl.-typus einen massgebenden Einfluss ausgeübt hat.

[8]) Paus. V 20$_3$ (Heraion).

[9]) (Gold?)-elfenbeinstatue, Str. VIII 3$_4$ 337.

[10]) Michaelis, Parth. 186 hält für sicher, dass die Gruppe BC (l. von Athena) Asklepios und Hygieia darstellte. Andere, z. B. Overbeck, Plast. I^4 406 denken an die Familie des Kekrops.

[11]) Auf Werke des V. Jh.'s werden als Kopien oder freie Nachbildungen u. aa. eine Statue aus Kalaureia (Kjellberg, Ath. Mitt. XX 1895 303, m. Abb.) und die Marmorstatue vom Monte Pincio (Petersen, Röm. Mitt. IX 1894 74 ff.) mit Wahrscheinlichkeit zurückgeführt. Als dem Kreise des Pheidias angehörig be-

zweifelhaft sind, lassen die Weihgeschenke dieser Inkubationsstätte[1]) erkennen, wie sich die zweite Hälfte des V. Jahrhunderts den Gott vorstellte. Hatte Kalamis den Gott bartlos und wahrscheinlich jugendlich dargestellt, wie er entsprechend seinem Verhältnis als Apollons Sohn auch in der späteren Kunst bisweilen erscheint[2]), so hat er damit bei den athenischen Künstlern des V. Jahrhunderts keine oder nur wenige Nachfolger gefunden: vielmehr lehnen sich diese an mehrere sitzende oder stehende Zeustypen an[3]), die übrigens auch später noch die Entwickelung des Asklepiosideals beeinflusst haben. Von dem Göttervater unterscheidet sich der Heilheros namentlich durch die grössere Milde, die jedoch ihren vollendetsten Ausdruck erst im IV. Jahrhundert findet[4]), und durch die geringere Majestät. So wird z. B. das Scepter, das Zeus zur Andeutung seiner Würde führt, bei dem stehenden Asklepios, der sich mit der rechten oder linken Schulter darauf zu lehnen pflegt, eine Stütze. Im IV. Jahrhundert ist dann der in Athen entstandene Typus weiter ausgeführt worden[5]). Das berühmteste Werk dieser Zeit war die Goldelfenbeinstatue, die Thrasymedes von Paros für Epidauros fertigte[6]). Auch von

---

zeichnet Treu die von ihm Arch. Ges., Berl., Juli 1890 und März 1892 (Arch. Anz. V 1890 107; VII 1892 66) besprochenen Skulpturen von Dresden und Olympia.

[1]) v. Duhn, Ath. Mitt. II 1877 214—222; Friederichs-Wolters 1143—1149; Loewe 16 ff.; Ziehen, Ath. Mitt. XVII 1892 229—251. Vgl. o. *[30₁₀]* und Preuner, Jahresber. über d. Fortschr. d. kl. Altertumsw. XXV 1891 S. 182 ff. — Die Rlfs. gehören wesentlich derselben Zeit an oder sind wenigstens nicht mehr chronologisch zu ordnen; dass die den Gott stehend darstellenden älter seien, lässt sich nicht halten.

[2]) So war der Gott in Phleius (Paus. II 13₅; Mzz., Panofka, Abh. BAW 1845 T. v₆; Löwe 48) und von Skopas im arkadischen Gortys (Paus. VIII 28₁; Urlichs, Skop. 39 f.; Wieseler, GGN 1888 145 ff.) gebildet. Mehrere jugendliche Statuen werden der Attribute wegen auf Asklepios bezogen, vgl. Müller-Wieseler II lx ₇₇₈ f. S. 36; Warwick-Wroth, *Journ. Hell. stud.* IV 1883 46—52; Furtwängler, Mw. 520 Fig. ₉₅ (Karlsruhe). Ausserdem soll Askl. jugendlich auf Mzz. von Mylasa, Zakynthos (Löwe 49; 48) u. aa. Städten dargestellt sein. Dass der jugendliche Mann auf dem Rlf. von Gortyn in Kreta (Curtius, Arch. Ztg. X 1852 417 ff. T. xxxviii ₁) Asklepios darstelle, ist nicht wahrscheinlich, Overbeck, Plast. II⁴ 34₃. Boethos (II. Jh. v. Chr.?) hatte Asklepios als Kind gebildet (*AP append.* 55 f. = Kaibel *ep.* 805 a; Overbeck, Plast. II⁴ 181), womit man den Asklepios *Παῖς* am Ladon bei Thelpusa (Paus. VIII 25₁₁) und von Megalopolis (Paus. VIII 32₅) vergleicht; Maass, Herm. XXV 1890 405 setzt freilich den Askl. *Παῖς* = *Παιδοτρόφος*. Vgl. über den jugendlichen Asklepios im allgem. Wieseler, GGN 1888 143—162; 413 ff.

[3]) Loewe 26 f.; Furtwängler, Mw. 368 f. der die Bedeutung Myrons für diesen Prozess hervorhebt. Vgl. ebd. 396 (Fig. ₅₉ Asklepioskopf aus den Uffizien).

[4]) Loewe 52 ff.

[5]) Furtwängler, Mw. 488 f.

[6]) Overbeck, Schriftqu. 853; vgl. o. *[190₂]*. Irrig wird die Statue von Athenag. *πρ.* 17 = S. 80 Otto dem Pheidias zugeschrieben, mit dem sie nichts zu thun hat. Aus den Mzz. (Head *h n* 369; Overbeck, Plast. II⁴ 125 f. Fig. ₁₇₅; Blümner-Hitzig, Paus. I Mz.taf. iii ₁ u. ₂) ergibt sich, dass das Werk nicht vor und wahrscheinlich in das IV. Jh. zu setzen ist, was die grosse Bauinschrift bestätigt und auch der Umstand vermuten lässt, dass die athenischen Rlfs. *[o. A. ₁]* wenigstens z. T. unzweifelhaft von dem Typus des Thrasymedes unabhängig sind, dem sie, da der Gott von Epidauros nach Athen kam, wahrscheinlich gefolgt wären, wenn er damals schon bestanden hätte (Urlichs, Rh. M. XLIV 1889 476). Noch weiter, in das III. Jh., hat Fowler, *Am. Journ. arch.* III 1887 32—37 Thrasymedes herabrücken wollen, doch sind seine Gründe ebenso wenig stichhaltig wie die früher beliebte Ansetzung im V. Jh., der z. B. Brunn, Sitz.ber. BaAW 1872 535 ff. (archäol. Misc.) folgte. Allerdings sind im IV. Jh. Goldelfenbeinstatuen nicht häufig; doch hat schon Overbeck, Plast. II⁴ 211 m. R. bemerkt, dass dieser Grund nicht entscheidend sein darf. Versuche, eigentliche Kopien der Statue nachzuweisen (Kavvadias *ἐφ. ἀρχ.* 1894 11—14 [epid. Rlfs.; s. dagegen Löwe 37]; Lechat, *Rev. ét. gr.* VIII 1895 426 [Askl. von Monte Pincio *[1456₁₁]*]), sind m. E. bisher nicht geglückt; doch gibt es mehrere Darstellungen, die dem Werke des Thrasymedes

Skopas[1]), Bryaxis[2]), Praxiteles und seinem Sohn, dem jüngeren Kephisodotos[3]) sind Asklepiosstatuen litterarisch bezeugt; von keinem dieser Werke haben wir eine begründete Vorstellung, obwohl aus mehreren Werken erschlossen werden kann, wie sich das IV. Jahrhundert im allgemeinen den Gott vorstellte. Sicher hat die Zeit des Praxiteles, wie bei so vielen Gottheiten, so auch bei Asklepios den später vorherrschenden Typus durchgesetzt; die alexandrinische Kunst hat zwar, wie es der gesteigerten Bedeutung des Gottes entsprach, den Asklepios oft dargestellt[4]), aber wesentliche Züge zu dem Bilde, wie es scheint, nicht mehr hinzugethan.

III. Die Auflösung der griechischen Religion.

306. Ungefähr mit der politischen Unabhängigkeit der Griechen ging auch die Fähigkeit der bildenden Kunst verloren, neue Gottesideale zu schaffen; die Dichtkunst hatte schon zwei Menschenalter früher das Wort verlernt, durch das sie das in der Menschenbrust sich immer erneuernde Sehnen in lebendige Gestalten gezaubert hatte. Wohl wurde noch eine Zeit lang weiter gemeisselt, gemalt, gedichtet, und formal werden die Gebilde sogar bisweilen noch feiner: wer an Homer und Sophokles nichts zu bewundern weiss als den Geschmack und das Stilgefühl, kann ihnen getrost Kallimachos zur Seite stellen. Er beherrscht die Welt der Heldensage so vollkommen, dass er die Ideen und Sitten seiner Zeit teils wie z. B. die rationalistischen Erklärungen[5]) fernzuhalten, teils wie die Königsvergötterungen dem alten Stil anzupassen weiss. Wenn er kein Heldengedicht geschaffen hat, so bestimmte ihn dazu wahrscheinlich die Erkenntnis oder das Gefühl, dass er nicht solche Gedanken auszusprechen habe, wie sie dieser Form angemessen sind, dass das Missverhältnis zwischen den kleinlichen Gedanken und der schönen, aus besseren Zeiten ererbten Form um so mehr hervortreten müsse, je höher er sich das Ziel stecke. Aus dieser Kunst konnte die Religion keine neue Kraft saugen.

Äusserlich freilich triumphierte im Hellenismus die Religion der Kunst über alle ihre Gegner. Im V. Jahrhundert hatte sie gegen drei mächtige

nahe stehen (Kavvadias, *Fouill. d'Épid.* I IX $_{21}$; *ἐφ. ἀρχ.* 1895 179 T. VIII [Askl. mit Epione und Nike]; Wolters, Ath. Mitt. XVII 1892 10 ff. T. IV [Torso von Munichion]. Vgl. n. *[A. $_4$]*).

[1]) Es sind von ihm zwei Asklepiosstatuen bezeugt: die jugendliche in Gortys *[1457 $_2$]* und die wahrscheinlich bärtige in Tegea (Paus. VIII 47$_1$; Urlichs, Skop. 15 f.). Vgl. Overbeck, Pl. II^4 15; 31.

[2]) In Megara mit Hygieia, s. o. *[1069 $_4$]*; vgl. Plin. 34$_{73}$; Overbeck, Plast. II^4 98.

[3]) Plin. 36$_{24}$; Löwe 60. Der praxitelischen Schule wird von Wolters, Ath. Mitt. XVII 1892 1 ff. u. aa. der mehreren epidaurischen Statuetten nahestehende und deshalb jedenfalls Asklepios (Brunn, Götterideale 96—110; die Zweifel von Friederichs-Wolters 1283 sind von Wolters selbst zurückgenommen) darstellende Kopf aus Melos im Brit. Mus. zugeschrieben.

[4]) Ueber den Asklepios des Phyromachos in Pergamon vgl. Polyb. XXXII 25 (27$_4$ H.); Diod. *exc.* 31$_{46}$: Mzz. bei Panofka, Abh. BAW 1845 T. I $_3$; Head *h n* 461 f.; Löwe 60 f.; Overbeck, Plast. II^4 233; 289$_8$; über Askl. u. Hygieia des Nikeratos Plin. *n h* 34$_{80}$; üb. den Askl. des Boethos s. o. *[1457 $_2$]*; über die Gruppe des Xenophilos und Straton (II. Jh.), die vielleicht sich an den Typus des Thrasymedes frei anschlossen (Löwe 69 f.), s. o. *[1070 zu 1069 $_4$]*. Vgl. auch die vatikanische Gruppe, abgebildet z. B. bei Panofka a. a. O. T. III $_4$; über den Asklepios des Timokles und Timarchides (II./I. Jh.) in Elateia s. Paus. X 34$_6$; Overbeck, Pl. II^4 430; von dem viel umstrittenen Damophon gab es Asklepiosstatuen in Messene (Paus. IV 31$_{10}$; Mzz. bei Hitzig-Blümner, Paus. Mz.taf. III $_{17}$; Askl. auf Schlangenstab gestützt), Aigion (Paus. VII 23$_7$; Löwe 45) und Megalopolis (? Paus. VIII 31$_1$).

[5]) Kuiper, *Theolog. Callim.*, *Diss.* Lugd. Bat. 1898 S. 109 ff.

Feinde innerhalb des Griechentums selbst ankämpfen müssen: den alten Aberglauben, der, obwohl überwunden, doch noch fortlebte und sich wieder zu erheben drohte, den Mystizismus und die Aufklärung. Von diesen drei Gegnern hatte sich der letzte für den Augenblick als den stärksten erwiesen; aber einmal zur Herrschaft gelangt, hörte er fast auf, sich noch weiter gegen die Religion der Kunst zu wenden; ja die künstlerische Aufklärung, aus der diese hervorgegangen war, fand in der philosophischen Aufklärung zeitweilig einen Verbündeten im Kampf gegen Mystik und Aberglauben. Bedenklicher waren die Gefahren, die der griechischen Kunstreligion von den barbarischen Kulten her drohten. Allein auch hier ist die hellenische Religion und das Hellenentum überhaupt scheinbar wenigstens überlegen. In dem ganzen Kulturgebiet, das später das römische Reich umschloss, werden hellenische Götter, oder solche, die mit ihnen ausgeglichen sind, und zwar in denjenigen Formen verehrt, welche die griechische Kunst geschaffen hatte. Selbst die Barbarengötter, die anfangs allmählich, seit dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung schneller eindringen, fügen sich grossenteils diesen Formen; und in den Ländern des Orients, wo die nationale religiöse Lehre nicht unterging, da lebte sie nur fort, nachdem sie sich mit den von der griechischen Philosophie geschaffenen Begriffen erfüllt hatte. So sieht denn fast die gesamte neuere Forschung im Hellenismus einen Sieg, den die griechische Kultur über ihre orientalischen Vorgängerinnen errang; indem sie deren besten Besitz sich zu eigen machte, soll sie sich erneuert haben und schliesslich soll sie selbst dem Christenglauben nur in der Weise unterlegen sein, dass sie in ihm aufging und ihn innerlich umgestaltete.

Das Urteil ist berechtigt, wenn es nur auf die künstlerischen Formen und auf die philosophischen Begriffe bezogen wird: wer dagegen, wie es unser Ziel ist, den Ideen nachgeht, die sich in diese Formen und Begriffe kleideten, muss zu dem entgegengesetzten Ergebnis kommen. Die Gedanken, durch die sich das religiöse Leben der Griechen von dem aller andern Völker unterscheidet, entwickeln sich nicht weiter. Zwar muss auf die morgenländischen Völker das Bekanntwerden der griechischen Bildung einen tiefen Eindruck gemacht haben, und eine griechische Idee, die Lehre von der ausserweltlichen Gottheit, die in den letzten Jahrhunderten des Altertums weit verbreitet ist, hat auch auf Lehren eingewirkt, die ohne Frage aus altorientalischer Spekulation stammen und die z. T. wenigstens auch noch in barbarischer Sprache vorgetragen wurden. Allein diese Vorstellung stimmt so sehr zu dem Glauben an einen weltschaffenden Gott, der sich mindestens in einigen orientalischen Religionen findet, und zu der Vorstellung vom Übersein Gottes, die seit dem VI. Jahrhundert auch die orientalische Mystik viel beschäftigt hatte, dass nicht sowohl ihre Rückwirkung auf den Orient wunderbar erscheint als vielmehr der späte Eintritt dieser Rückwirkung. Hier entstand nun wirklich aus der Mischung griechischen und barbarischen Geistes etwas Neues. Aus den orientalischen Lehren, die freilich im VI. Jahrhundert auch in Griechenland verbreitet gewesen waren, wurde der fortwährende Kontakt des Göttlichen mit unserer Welt, das beständige Hinübergleiten eines Teiles des

Göttlichen in sie, beibehalten. Das war schon eine Art Emanationslehre; indem man nun aber das Göttliche als immateriell fasste, erhob sich die Frage, wie das Immaterielle materiell werden könne, und dies ist der Ausgangspunkt der emanationistischen Systeme des späteren Altertums[1]). Aber diese Entwickelung, in der eine griechische Lehre auf eine alte orientalische Grundanschauung aufgepfropft ist, und die, wie es scheint, von Leuten ausging, die ihrer Bildung nach mehr Orientalen als Griechen waren, steht innerhalb des Hellenismus fast vereinzelt. Im allgemeinen hat der Orient — wenn man, wie bemerkt, von den Formen absieht — von den Griechen wenigstens auf dem Gebiete der Religion nicht so viel gelernt, als man gewöhnlich annimmt. Sein religiöses Leben war bereits zu sehr erstarrt, um durch das Griechentum innerlich erneuert werden zu können; er schmückte sich zwar mit dem Aufputz der griechischen Philosophie, aber wenn er einmal versuchte, deren Lehren zu verarbeiten, so scheint er nicht über den Juden Philon hinausgekommen zu sein, bei dem die disparaten Anschauungen auseinander streben. Noch weniger als die Barbaren sind die Griechen durch den hellenistischen Synkretismus gefördert worden. Wie hätte auch die Verbindung mit den orientalischen Kulturen auf die griechische befruchtend wirken können, da diese von jenen abstammt und das, was sie von ihnen empfangen konnte, schon in sich trug? Nur das war möglich, dass die in der Blütezeit bereits überwundenen, aber noch fortlebenden Gebräuche und Anschauungen durch den Kontakt mit den Barbaren, die über sie nicht hinausgekommen waren, wieder mächtiger wurden. Die griechische Bildung sank auf eine Stufe hinab, auf der sie vorher gestanden hatte und auf der die Barbaren damals noch standen. Altgriechische und barbarische Elemente wirkten gemeinschaftlich an der Zerstörung der Religion der Kunst. Genährt durch verwandte Anschauungen, die im Orient den Höhepunkt der religiösen Entwickelung bezeichneten, ward der orphische und pythagoreische Mystizismus wieder mächtig; der Aberglaube der Morgenländer weckte den griechischen wieder. Alle diese rückständigen Mächte, die barbarischen Gottesdienste, die Mystik und der Aberglauben, haben jahrhundertelang

---

[1]) Mit diesem Vorstellungskreis berührt sich die Logoslehre, und vielleicht hat auch sie die gleiche Entwickelung durchgemacht. Die platonischen Ideen könnten (Hatch-Preuschen, Griechent. u. Christent. 183 f.) mit den stoischen *λόγοι σπερματικοί* verschmolzen sein und aus diesen zu Ideen gewordenen *λόγοι* (Hatch-Preuschen a. a. O. 194) könnte sich der Begriff des einen *λόγος* entwickelt haben, der dann in ägyptische (Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. 47—132), babylonisch-assyrische (Schrader, K. a. K. 608_6) und persische (? Vohumanō, nicht aus Philon stammend, Tiele, Arch. f. Religionsw. I 1898 342) Vorstellungen, auch in die gnostische Spekulation (über Markus vgl. Eiren. I 8_1 S. 129 Harv.; über Barbelognostiker ebd. I 27_1 222 H. u. s. w.) und zuletzt als Bezeichnung für Christus auch in die Litteratur der katholischen Kirche (Ev. Ioh. $1_{1;14}$ [Baldensperger, Prol. des 4. Evang. Freib. 1898; Reitzenstein a. a. O. 86; die von Ignat. *ad Magn.* 8_2 und später oft bezeugte Beziehung auf Christus wird m. E. mit Unrecht von Jannaris, Zs. f. neutestam. Wissensch. II 1901 13—19 bezweifelt]; üb. Klemens v. Alex. s. Merk 36—53) übergegangen sein würde. Dass direkt von Philon auch die neutestamentliche Logoslehre (z. B. *ad Coloss.* 1_{15-20}) beeinflusst wurde (z. B. A. Aall *[s. u.]* II 28—35) ist mir nicht wahrscheinlich, indessen ist die Entwickelung dieser ganzen für die Geschichte der hellenistischen Religion äusserst wichtigen Vorstellungen trotz der grossen darauf verwendeten Arbeit (vgl. noch Dähne, Jüd. alexandr. Religionsphil. I 208 ff.; Heinze, Lehre vom Logos, Oldenb. 1872; Anathon Aall, Der Logos, Leipz., 2 Bde., 1896. 1899) nicht vollständig aufgeklärt.

sich auf das festeste mit einander zum Kampf gegen die Religion der Kunst verbunden. Zum Schluss haben sie sie freilich zu stützen versucht, als ein grösserer gemeinschaftlicher Feind erstanden war, aber da war ihre Kraft erschöpft: von allem, was das religiöse Denken der Griechen in der Blütezeit erfüllt hatte, lebte bloss noch eine dunkle Sehnsucht nach Idealen fort, welche die Zerstörung des griechischen Glaubens nur beschleunigte, weil er sie nicht stillen konnte.

Alles Vergehen ist Werden, alle Auflösung Verbindung: so lässt sich natürlich von einem universalgeschichtlichen Standpunkt aus auch der Prozess, der sich im Hellenismus vollzieht, als ein Entstehen betrachten. Aber für den Geschichtsschreiber der griechischen Religion ist er nur eine langsame, furchtbare Zerstörung. Im Mutterland wie in den eroberten Reichen des Orients sehen wir eine niedere Kultur über eine höhere den Sieg davon tragen: hier, weil das griechische Element, zu schwach, um eine Regeneration der entarteten Nationen herbeiführen zu können, selbst in ihnen unterging, dort, weil jahrhundertelange innere Kriege immer die Besten fortgerafft und die Freilassung der Sklaven beständig neue Volkselemente zugeführt hatte, bevor die früher aufgenommenen auf die von den Griechen bereits erreichte Stufe gehoben worden waren. Hier wie dort waren die geistig höher stehenden Klassen zu schwach; es hörte die von oben nach unten gerichtete Kulturströmung auf, die Kennzeichen und Bedingung aufstrebender Perioden ist. So ging das Volk, dessen beste Söhne die Götter der Kunst empfunden hatten und in dessen Herzen diese Götter allein leben konnten, allmählich unter. — Drei Gebiete sind es, auf denen diese Auflösung verfolgt werden muss: die allgemeine Bildung, die teils durch Skepsis, teils durch Mystik und Aberglauben die durch die Kunst geschaffenen Lehren unterwühlte, die öffentlichen Kulte und die barbarischen Religionen. In dieser Reihenfolge ist der Verfall der klassischen griechischen Gottesvorstellungen zu betrachten, bevor ihre Unterdrückung durch das Christentum dargestellt werden kann. Es handelt sich nicht um eine erschöpfende Darstellung der verschiedenen Bildungen, die den Sturz des antiken Heidentums herbeiführten: eine jede steht, für sich interessant, in einem grösseren Zusammenhang, aus dem sie eine Darstellung der letzten Umgestaltungen und der Auflösung der griechischen Religion herausreissen muss. So merkwürdig die Entwickelung des Gottesbegriffs in der späteren griechischen Philosophie ist, hier kann dieser Prozess nur in den Anregungen, die die Philosophie vom Götterglauben empfing, und in dem, was sie diesem zurückgab, dargestellt werden; es werden weniger die grossen Philosophen zu Worte kommen, als jene, die ihnen folgten und ihre Gedanken verdünnten, indem sie sie dem Verständnis der Menge anpassten. Ist es für die Geschichte der Philosophie eine Hauptaufgabe, den Anteil der einzelnen Persönlichkeiten hervortreten zu lassen, so werden in unserer religionsgeschichtlichen Darstellung die Individualitäten der Philosophen hinter dem, was einem grösseren Zeitabschnitt gemeinsam ist, um so mehr zurücktreten müssen, als die Übereinstimmung der Meinungen in dieser abgeschliffenen Kultur weit grösser ist als in der Blütezeit. Welch ein interessantes Schauspiel sind die religiösen Neue-

rungen der Alexandrinerzeit! Aber nur im Zusammenhang mit den politischen Schöpfungen, deren Erörterung sich hier verbietet, werden sie ganz dem Verständnis erschlossen werden. Die sehr interessante Frage nach dem Zusammenhang der altorientalischen Vorstellungen mit den barbarischen Gottesdiensten des späteren klassischen Altertums muss hier ebenfalls grösstenteils ausgeschlossen werden, weil sie nicht in die Geschichte der griechischen Religion gehört. Aus diesem Grund kann endlich auch auf die dunkeln Pfade, die aus Babylon, Alexandreia und auch aus Athen nach Nazareth führen, nur hin und wieder, halb zufällig, ein Licht fallen. Aber selbst in der Beschränkung, die die Rücksicht auf unser Ziel uns auferlegt, ist der Prozess, der im folgenden darzustellen ist, eine der merkwürdigsten und lehrreichsten Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit — lehrreich freilich nur für den, der dem für Geschichtsforscher so gefährlichen Irrtum entsagt, dass der Nährboden, auf dem eine Blume sich entwickelt, auch die Pflanze getragen haben müsse, die in ihr fortlebt.

1. Skepsis und Mystik.

So oft das Aufkommen des Christentums dargestellt ist, so selten die letzten Phasen des Heidentums und der heidnischen Wissenschaft. Nur für die eigentliche Philosophie, die aber für die Religionsgeschichte, wie bemerkt, erst in zweiter Linie in Betracht kommt, liegen umfassende Arbeiten vor. Die immer noch beste Materialsammlung für die Gesamtgeschichte der griechischen Philosophie ist Zellers Gesch. der griechischen Phil. — Von Monographien, die für grössere Abschnitte der folgenden Erörterungen wichtig sind, können schon hier genannt werden: C. Wachsmuth, *De Zenone Citiensi et Cleanthe Assio* II *Ind. Sch.* Gött. 1874/5 (S. 14—17 Samml. der theolog. Aussprüche des Kl.); Stoerling, *Quaestiones Ciceronianae ad relig. spectantes*, Jena 1894, Diss.; Seibert, *De apologetica Plutarchi Chaeronensis theologia*, Diss., Marb. 1854; J. C. Pohl, Die Dämonologie des Plutarch, Bresl. 1860, Progr.; Volkmann, Leb., Schrift. u. Philos. des Plut. von Chaeron., Berl. 1869, 2 Bde.; Schmertosch, *De Plut. sententiarum, quae ad divinationem spectant, origine*, Leipz. Diss. 1889; G. Krüger, *Theologumena Pausaniae*, Diss., Bonn 1860; Pfundtner, Des Reisebeschreibers Paus. Lebens- und Glaubensanschauungen, Königsberg, Progr. 1868; H. Kaemmel, Max. der Tyrier, Phil. Jbb. CIV 1871 1—17; R. Rohdich, *De Maximo Tyrio theologo*, Diss. Bresl. 1879; A. Wissowa, Beitr. zur inn. Gesch. des II. nachchristl. Jh.'s aus Luc.'s Schriften, Breslau, Progr. I 1848; II 1853; Adr. Naville, *L'Empereur Julien et la philosophie du polythéisme*, Neuchâtel 1877 ist mir nicht zugänglich; einen Auszug gibt G. Boissier, *La fin du paganisme*, Par. 1891 I S. 130 ff.

Die griechische Wissenschaft hatte im V. Jahrhundert die höchste Stufe erreicht, die dem menschlichen Geist zugänglich ist: sie forschte nach der Wahrheit ohne ein anderes Ziel und ohne eine andere Voraussetzung, als die sie in sich selbst fand. Von dieser Stufe ist sie in der hellenistischen Zeit langsam wieder hinuntergestiegen. Länger sind die Einzelwissenschaften der reinen Forschung treu geblieben: Polybios z. B. erkennt zwar die Götterwelt an und bezeichnet Unglauben als *ἀλογιστία, ἀπόνοια*, aber die Götter greifen bei ihm nie in die Handlung ein; die Geschichte ist ihm wie Thukydides aus irdischen Kausalitätsfäden gesponnen[1]), und deren Zusammenfügung bestimmt neben dem freientscheidenden menschlichen Geist die Tyche[2]), die jetzt allerdings, wie wir sehen

[1]) Spangenberg, Unters. über das Geschichtsw. d. Polyb., Progr., Hersf. 1858 S. 64. — Noch Ammianus Marcellinus steht auf diesem Standpunkt, nicht so sehr, weil die griechisch-römische Götterwelt für ihn die aktuelle Kraft verloren hatte (Büdinger, Denkschr. WAW XLIV 1896 12) — was ja immerhin der Fall gewesen sein kann — als vielmehr, weil er der grossen Ueberlieferung der Historik folgt.

[2]) Spangenberg 56. Unbestimmter drückt der der positiven Religion näher stehende

werden (S. 1498 f.), nicht mehr der blosse Zufall, aber immerhin eine irrationale, zwar als Göttin verehrte, thatsächlich jedoch nicht göttliche Macht ist. Deutlicher ist der Abfall von der reinen Forschung bei der Wissenschaft der Wissenschaften, bei der Philosophie, bemerkbar; er begann hier schon in der Blütezeit selbst, veranlasst durch eben den Zweifel, der die Wissenschaft von der Religion ganz frei gemacht. Zwar Platon und Aristoteles erforschen die Wahrheit um ihrer selbst willen, sie wissen, dass das Suchen der Wahrheit zwar innere Befriedigung und Besserung gewährt, aber nur als freies Geschenk, nicht als geheischten Lohn. Stolz wandeln diese Grössten ihre Bahn, der Religion nichts schuldend, aber auch nichts gebend: ihnen ist die Wissenschaft an die Stelle der Religion getreten, obwohl Platon sich bisweilen auf religiöse Mythen beruft und sie nachahmt und selbst Aristoteles die Möglichkeit ausdrücklich zugibt, dass in der religiösen Überlieferung Reste eines früheren Wissens stecken[1]); jener spielt frei mit einer im ganzen überwundenen Denkform, dieser macht vollends keinen Versuch, die etwaigen Wissensschätze zu heben. Rechtlich und formal sind Akademie und Peripatos religiöse Genossenschaften gewesen[2]); innerlich sind sie nur Gelehrtenschulen. Aber wie alle, die ihrer Zeit weit vorausgeeilt sind, haben Platon und Aristoteles den Geist ihrer eigenen Zeit und der nächst darauffolgenden nicht entscheidend beeinflusst; und als sich immer mehr ihre Bedeutung in der Geschichte des menschlichen Geistes herausstellte, war die Wissenschaft in anderer Beziehung, wie wir sehen werden, so gesunken, dass gerade diese entscheidende Seite ihrer Philosophie nicht beachtet wurde: schliesslich sind sie sogar in dem Verzweiflungskampf der antiken Religion von dieser als Stützen angerufen worden. Von den übrigen Philosophenschulen aber haben gerade die, die den meisten Einfluss ausgeübt, sich von der reinen Forschung abgewandt. Schon den Kynikern und Kyrenaikern gilt als Ziel der Forschung die *εὐδαιμονία*: wozu die reine Wahrheit suchen, da doch die Sophisten gezeigt haben, dass sie weder begrifflich noch mit den Sinnen erfasst werden kann? Diese Anschauung lebt in den beiden grossen Schulen fort, die das Denken der hellenistischen Zeit beherrscht, das der ersten Kaiserzeit noch stark beeinflusst haben: sowohl die Stoiker wie die Epikureier betrachten als Mittelpunkt ihrer Lehre den praktischen Satz, dass das Glücksgefühl und das Gute identisch seien; nur darüber streiten sie eigentlich, was in diesem Gleichheitssatze Subjekt und was Prädikat sei. So sicher aber hiermit die Pfade der Wissenschaft verlassen sind, zur Religion führt diese Abbiegung zunächst noch nicht zurück, Antisthenes erkennt zwar ein oberstes höchstes Wesen an, leugnet aber die Möglichkeit, ihm durch Opfer, Gebet oder irgend etwas anderes als die vom Philosophen gelehrte Tugend nahe treten zu können: damit ist offenbar nicht

---

Plutarch sich aus, z. B. *Mar.* 23 *ἡ δὲ μηθὲν ἐῶσα τῶν μεγάλων εὐτυχημάτων ἄκρατον εἰς ἡδονὴν καὶ καθαρὸν, ἀλλὰ μίξει κακῶν καὶ ἀγαθῶν ποικίλλουσα τὸν ἀνθρώπινον βίον ἢ τύχη τις ἢ νέμεσις ἢ πραγμάτων ἀναγκαία φύσις*). — Ausführlich, aber ohne zu einer bestimmten Entscheidung zu gelangen, äussert sich Tac. *a* 6_{22} über die Tyche.

[1]) Arsttl. *metaph.* XI 8 1074 a_{38}.

[2]) Antig. Karyst. bei Athen. XII 69 S. 547; v. Wilamowitz-Möllendorff, Ant. v. Kar. 84; 264. Auch bei den jüngeren Philosophenschulen scheinen sich noch Ansätze zu einer Kultgenossenschaft zu finden.

allein dem griechischen Volksglauben, den daher Antisthenes[1]) und auch noch die letzten Kyniker in der Kaiserzeit[2]) bekämpfen, sondern überhaupt jeder Religion der Boden entzogen. Noch schärfer wird die Religion von den Kyrenaikern und den Epikureiern bekämpft: aus Aristippos' Schule ging Theodoros[3]) hervor, der zusammen, mit einem Philosophen des V. Jahrhunderts, Diagoras von Melos, als Atheist genannt wird; ein viertel Jahrtausend später hat Lucrez[4]), Epikur folgend, seine beredte Verurteilung aller Religion geschrieben. So offene Opposition gegen den Götterglauben findet sich bei den Stoikern nicht; aber wenn nicht antireligiös, so ist der stoische Materialismus theoretisch wenigstens vollständig unreligiös. Die Gottheit hat in ihm weder die Macht, die Menschen gut zu machen, da im Gebiet der Moral der menschliche Wille allmächtig ist, noch kann sie den Guten belohnen, da der einzige mögliche Lohn des Gutseins eben mit diesem schon gegeben, in ihm enthalten ist. Die Frömmigkeit ist zur Sittlichkeit verallgemeinert. Die Stoiker haben sich viel mit der Deutung der Mythen beschäftigt und sich dabei — wir wissen nicht genau, wie eng, aber wahrscheinlich sehr eng — an die Mystik des fünften Jahrhunderts, also an eine Richtung des griechischen Geisteslebens angeschlossen, die mindestens noch halb religiös genannt werden muss; aber die eigentlich religiösen Bestandteile sind in der stoischen Mythenauslegung vollständig beseitigt: es sind immer physische oder ethische Lehrsätze, die sie aus den alten Sagen herausschälen[5]). Das Gleiche gilt von der physikalischen Grundauffassung: der materialistische Pantheismus der Stoiker scheint in allem wesentlichen mit dem Hylozoismus übereinzustimmen, auf dem die Mystik des VI. Jahrhunderts ihre Erlösungslehre aufgebaut hatte: aber das Zurückkehren in das All-Eine ist kein mystischer Erlösungsakt mehr, sondern ein sich nach physischen Gesetzen abspielender natürlicher Prozess. Es haben daher die Begründer des Stoizismus und konsequente Schüler nicht allein die vorgefundenen religiösen Überlieferungen[6]) und Gebräuche[7]), sondern überhaupt jede Religion, also auch das Gebet[8]), verworfen.

So bestimmt aber die Konsequenz des stoischen Systems jede andere als die durch die Naturgesetze gegebene Beziehung zwischen dem Aether

---

1) Bestreitung des Polytheismus, Cicero *n d* I 13_{32} (Min. Fel. *Oct.* 19_{7}; Lact. *inst.* 1_{5}). Bekämpfung des Bilderdienstes, Klem. *protr.* 6_{71} S. 61 = *strom.* V 14_{109} S. 714 Po.

2) Der Kyniker besucht keinen Tempel, bringt keine Opfer dar, weiss um nichts zu beten, Iul. *or.* VI 199b. Aehnlich Lukian *de sacr.*, der hier den Kynikern folgt (Deubner, Neue Jbb. IX 1902 363).

3) Diog. Laert. 2_{97}; Cic. *d n* I 1_{2}; 23_{63}; 42_{117} (Minuc. Fel. *Oct.* 8_{2}; Lactant. *ir. dei* 9); Sext. Emp. *Pyrrh.* 3_{218}; *dogm.* 3_{51}; $_{55}$.

4) Hauptstellen 1_{62-101}; $5_{1161-1240}$. Vgl. Fr. Siemering, Die Behandlung d. Myth. u. des Götterglaubens bei Lucr., Progr., Tils. 1891.

5) Es hat daher die religiöser gestimmte Folgezeit die physikalische Mythendeutung, wie sie die Stoiker übten, grundsätzlich ebenso verworfen wie die euemeristische (z. B. Plut. *def. or.* 29; *stoic. rep.* 38 f.; *Is.* 66; *Ei ap. Delph.* 21), manchmal mit Ausdrücken, die sie geradezu als Gottesleugnung kennzeichnen. Zwar zeigt sich auch hier die Bildung der Kaiserzeit durch die Stoa beeinflusst; aber auch da, wo materiell die stoische Mythendeutung übernommen wird, erscheint sie gewöhnlich ins religiös-ethisch-metaphysische Gebiet hinübergeführt.

6) Z. B. Senec. *fr.* 39; 119.

7) Nach Plut. *stoic. rep.* 6_{1}; Klem. *strom.* V 11_{77}; Diog. Laert. 7_{33} verbietet Zeno den Bau von Gotteshäusern. Senec. *ep.* 95_{47}. Anderes bei Zeller, Gr. Phil. IV³ 312 ff.

8) Sen. *ep.* 41_{1}. Später, als die Welt religiöser geworden war, verwarf man zwar das Bittgebet als unsinnig und unnötig, er-

oder der Gottheit einerseits und dem Menschen andererseits nicht allein unnötig machte, sondern auch geradezu ausschloss, so waren doch die persönlichen Bedürfnisse und Neigungen zu stark, als dass die Konsequenz rein gezogen wäre. Thatsächlich ist für die Stoiker die Gottheit erheblich wichtiger, als es nach dem bisher Bemerkten erwartet werden sollte. Sie haben Platons und Aristoteles' von der Welt gesonderten Gott nicht festgehalten, vielmehr, wie bemerkt, auf den Hylozoismus des VI. Jahrhunderts zurückgegriffen; allein auch innerhalb dieses konnte die Gottheit so überschwenglich gepriesen werden, wie dies bei Kleanthes geschieht. Für den Einfluss der Stoa auf die Folgezeit ist diese Seite ihrer Bestrebungen vielleicht geradezu die wichtigste geworden. Denn obgleich später der intramundane Gott der Stoiker nicht aufrecht erhalten[1]), vielmehr die materielle Immanenz durch eine dynamische ersetzt[2]) und so zunächst eine Art Ausgleich zwischen dem platonisch-aristotelischen Dualismus und dem stoischen Pantheismus geschaffen wurde, so ist doch für den Sieg dieser Vorstellung die stoische Lehre die notwendige Vorstufe gewesen, und wahrscheinlich hat die Stoa einen nicht unerheblichen Anteil daran, dass schliesslich die Vorstellung von dem Zusammenfallen des Absoluten und der Gottheit[3]) und damit ein, wie wir sehen werden, aller-

---

kannte aber das Gebet als eine *ὁμιλία καὶ διάλεκτος πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων καὶ ἐπίδειξις τῆς ἀρετῆς* (Max. Tyr. 11_6) an.

[1]) Ausdrücklich wird dieser Teil der stoischen Lehre z. B. von Plut. *def. or.* 29 bekämpft. Dass Gott ausserhalb oder wenigstens am Rand der Welt sich befinde, hebt besonders Max. Tyr. (Rohdich 31) hervor.

[2]) Diese eigentümliche Umwandelung der stoischen Lehre findet sich vielleicht zuerst bei (Arsttl.) *mund.* 6_2 ff. S. 397 b_{16}. Später legte man sich die Sache so zurecht, dass die der Materie innewohnenden Kräfte zwar Manifestationen und Teile der Gottheit, aber nicht diese selbst seien (Volkmann, Plut. II 249 f.). Dass diese letztere nur begrifflich zu erkennen, immateriell sei, wird namentlich von Max. Tyr. betont, der in Gott mit Früheren die Idee des Schönen sieht (Max. Tyr. 17_{11}), ihn aber zugleich für ganz persönlich hält (Rohdich 24 ff.). Seine Gotteslehre deckt sich demnach zwar nicht mit der des Christentums, steht ihm aber doch in diesem Punkt näher als die Anschauungen der übrigen heidnischen Apologeten seiner Zeit; er allein hält von den Schriftstellern des I. und II. Jh.'s die Vorstellung, dass Gott *δημιουργός* sei, d. h. die allerdings vorher schon vorhandene Materie zur Welt gestaltet habe (z. B. 8_{10} *ὁ μὲν γὰρ θεὸς ὁ τῶν ὄντων πατὴρ καὶ δημιουργὸς ὁ πρεσβύτερος μὲν ἡλίου, πρεσβύτερος δὲ οὐρανοῦ*; vgl. 41_2), rein fest; Plutarchos, der ihm sonst am nächsten steht, lässt zwar auch die Welt aus den Urbestandteilen, d. h. aus der Materie und der von ihm daneben angenommenen vernunftlosen Weltseele geschaffen werden (*an. procr.* 4—10) kehrt aber doch insofern wieder zu den Stoikern zurück, als die vernünftige Weltseele nicht bloss Werk, sondern zugleich Teil der Gottheit ist, *Plat. quaest.* II 1_5; Zeller, Gr. Phil. V[3] 174.

[3]) Vgl. z. B. Plut. *Ei ap. Delph.* 20 *ἔστιν ὁ θεὸς ... καὶ ἔστι κατ' οὐδένα χρόνον ἀλλὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον καὶ ἀνέγκλιτον καὶ οὐ πρότερον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ὕστερον οὐδὲ μέλλον οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον· ἀλλ' εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον, οὐδ' ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον.* Vgl. die Orakel bei Wolff, *Porph. de ph. ex or. h.* 238 no. 6_1 (nach der Fassung der *theosoph. Tübing.* 21 bei Buresch, Klar. 101 *αὐτοφανής, ἀλόχευτος, ἀσώματος ἠδὲ τ' ἄϋλος* u. s. w.); Mullach, *FPhG* I 191_1 = Buresch, Klar. 102 § 27; Macr. *S* I 20_6 (vgl. den Leydener Zauberpapyr. VII 32, Dieterich, Philol. Jbb. Suppl. XVI S. 808 *Οὐρανὸς μὲν κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ πόδες, τὸ δὲ περίζωμα ὠκεανός*; *Orac. Sib.* 1_{137} [Theos. Tub. S. 122_{24}—123_7 in Buresch, Klar.]) u. aa. Viele Zeugnisse für die Verbreitung der Vorstellung von der Transszendenz Gottes in der griechischen Philosophie sammelt Hatch-Preuschen, Heident. u. Christent. 178 f. — Aber hier tritt uns schon die sehr schwierige Frage *[vgl. u. 1480_2]* entgegen, welche dieser Stellen überhaupt noch als heidnisch betrachtet werden dürfen. Die meisten modernen Forscher sind geneigt, in vielen dieser Stellen jüdischen oder auch christlichen Einfluss anzunehmen. Der *θεὸς Ὕψιστος*, der z. B. auf Cypern (Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 361 f.) und im bos-

dings stark beschränkter Monotheismus auch in denjenigen Kreisen im allgemeinen durchdrang, die dem Christentum nicht zugethan waren. Wurden so die Stoiker zwar der Religion zu-, aber gleichzeitig von der überlieferten Religion abgeführt, so näherten sie sich dieser letzteren doch wieder auf anderen Wegen. Zunächst nannten sie, den Hylozoisten des VI. Jahrhunderts und Platon[1]) auch hierin folgend, ihren Allgott Zeus[2]) und sie stellten diesem, worin ihnen ebenfalls viele Frühere und auch Platon[3]) vorangegangen waren, dem einen ungewordenen und unsichtbaren Gott, die gewordenen sichtbaren Götter, d. h. die Erde und Gestirne zur Seite[4]). In diesen sowie in den Elementen und in den von ihnen ebenfalls als göttlich bezeichneten Dingen, die den Menschen besonders wohlthätig sind[5]), verehrten sie Teile des grossen, das Weltganze durchdringenden feurigen Urstoffs[6]), den sie als Zeus bezeichneten. Am meisten musste unter den Gestirnen Helios hervortreten, weil in ihm der feurige Urstoff am reinsten erhalten schien. Schon Platon hatte, natürlich älteren Philosophen folgend, die Sonne als Abbild der höchsten Gottheit gepriesen; indem man jetzt zunächst zur materialistischen Gottesauffassung zurückkehrte, machte man Helios zum sichtbaren Weltherrn, zum Demiurgos der Welt[7]). Diese Auffassung hat das spätere Altertum beherrscht: es war

---

poranischen Reich oft, bisweilen neben heidnischen Göttern (Zeus, Helios, Ge) genannt wird, ist nach Schürer, Sitz.ber. BAW 1897 S. 200 ff. eigentlich Jahwe, und ebenso gilt eine Reihe von monotheistisch klingenden Vv., verschiedener griechischer Dichter, die die christlichen Apologeten gegen das Heidentum anführen, jetzt allgemein als jüdische Fälschung. Vgl. zuletzt Geffcken, Kompos. u. Entstehungszeit der *Orac. Sibyll.* 1902 72—75. Das Wichtigste sind die orphischen *διαθῆκαι* (Abel, *Orph.* 4—7 *[1480₁]*); die Verse muten allerdings jüdisch an, trotzdem hat der Fälscher wahrscheinlich nur ein schon von Platon gelesenes orphisches Gedicht, mit einigen aus dem alten Testament stammenden Zügen interpoliert, ohne die Tendenz zu ändern (Phil. Jbb. Suppl. XVII 1890 710 ff.). Aber auch die übrigen Stücke sollten nicht in Bausch und Bogen verurteilt und auch die Inschriften mehr als bisher gesichtet werden: von einem höchsten Allgott konnten in der Kaiserzeit und schon früher auch Griechen sprechen. — — Die unendliche, unerschaffene, die Welt und die übrigen Götter erschaffende und erhaltende, gewöhnlich — wo überhaupt die Unterscheidung gemacht wird — persönlich vorgestellte Gottheit ist aber zugleich wie bei Platon absolut gut und absolut weise (Volkmann II 248); unendlich oft wird ihre Güte namentlich den Menschen gegenüber (z. B. Plut. *Numa* 4; Sall. *π. θ.* 14; üb. Max. Tyr. s. Rohdich 35) hervorgehoben. Nur ein Schriftsteller, der der Bildung seiner Zeit so fern steht wie Pausanias, konnte in der Kaiserzeit vom Neide der Götter sprechen (Paus. III 9_7; s. auch II 33_3; vgl. Pfundtner S. 14 f.; o. *[1000₄]*). — War die Gottheit allgütig, so erstand das Problem, wie denn das Uebel in die Welt gekommen sei; das spätere klassische Altertum hat keinen andern Ausweg gewusst als den alten, auf dem der Widerspruch nicht gelöst, sondern nur um einen Schritt zurückgeschoben wird: es wurde neben der guten Weltseele eine schlechte angenommen, Plut. *Is.* 46 ff.; *an. procr.* 5_4; 6 f.; 9_1; $_7$. Vgl. Zeller, Gr. Phil. V³ 172.

1) *Phileb.* 16 S. 30cd.

2) Zeller, Gr. Phil. III 1³ 325.

3) Zeller, Gr. Phil. II⁴ 286.

4) Bei Plut., dem überhaupt für die Geschichte des späteren antiken Gottesbegriffs wichtigsten Schriftsteller, findet sich eine eigentümliche Begründung des Polytheismus neben dem daneben immer noch festgehaltenen (*Ei ap. Delph.* 20) Monotheismus: Gott muss alle Tugenden besitzen, nun können sich aber manche Tugenden nur in einer *κοινωνία* äussern (Seibert 47 ff.; Volkmann II 251), folglich muss es neben Gott ihm ähnliche Wesen geben.

5) Cic. *d n* I 15_{38}; II 23_{60}; Plut. *Is.* 66 u. aa.

6) Zeller IV³ 315.

7) Z. B. Kleanth. bei Cic. *ac. prior.* II 41_{126}; die Pythagoreier des Alexander Polyh., Diog. Laert. 8_{27}; der *Πυθαγόρ. λόγος* bei Hipp. 6_{28}; Orph. *h* 8_{11} (Helios *κοσμοκράτωρ*). Auch in den Kult dringt die Vorstellung ein; über Zeus Helios s. o. *[1094₂₈]*. Vgl. ferner Inschr. von Perg. 330 (*Ἡλίῳ θεῷ ὑψίστῳ*); Lebas 2407 (*[Ἡ]λίω θεῶ μεγίσ[τῳ]*). Ueber den Sonnengott bei den Barbaren s. u. *[1467₃]*.

so leicht, die Vielheit der griechischen Götter, von denen manche schon in alter Zeit dem Sonnengott gleichgesetzt waren, auf die Einheit Helios zurückzuführen [1]). Namentlich Apollon, dessen Kultus in den mystisch gestimmten Kreisen wieder zunimmt [2]), ist in dieser Zeit allgemein als Sonnengott erklärt und verehrt worden, dann aber besonders mehrere der beliebtesten Barbarengötter [3]). Im Orient liegt wahrscheinlich, wenn nicht der Ausgangspunkt dieser ganzen Lehre, so doch wenigstens der Anreiz dafür, dass sie sich so weit verbreitete: das Ergebnis der hellenistischen Bewegung ist wie überhaupt, so auch in diesem einzelnen Punkte Rückkehr zum Orientalismus. — Nun wurde freilich von Seiten des platonischen Dualismus, der in den letzten Jahrhunderten des Altertums zur Herrschaft gekommen war, dagegen Einspruch erhoben, dass die Verehrung sich auf ein sinnlich wahrnehmbares Objekt konzentriere [4]); aber man wusste dem Einwand die Spitze abzubrechen, indem man neben der sichtbaren Sonne eine oder mehrere höhere, unsichtbare annahm, auf die alles übertragen wurde, was für jene zu viel zu sein schien [5]). Mit dieser Modifikation haben die philosophisch Gebildeten, ohne sie der übrige Teil der Bevölkerung in den letzten Jahrhunderten des Altertums den Sonnengott als oberste oder wenigstens wichtigste Gottheit verehrt; eine Zeit lang war der Streit zwischen dem alten und dem neuen Glauben unter anderem auch ein Kampf zwischen den Anbetern des einen unsichtbaren Gottes und seines Sohnes, der oft als Sonne der Welt bezeichnet wird, und denen des unsichtbaren Sonnengottes und seines sichtbaren Abbildes. — Ausser als Urstoff haben die Stoiker ihren Zeus aber auch als Weltvernunft bezeichnet, und deshalb war es für sie ebenso natürlich, auch die Teile dieser Vernunft und die Gemütszustände zu vergöttlichen [6]). Da nun die

---

[1]) Am konsequentesten ist dies von Iamblichos durchgeführt, dessen Lehre Iulian, *or.* 4, und, soweit sie sich auf die Gleichsetzung anderer Götter mit Helios bezieht, auch Macr. *S* I 17—23 (Wissowa, *De Macrobii Saturn. fontib.*, Diss. Bresl. 1880 S. 38 ff.) vortragen; vgl. auch Io. Lyd. *mens.* IV 114_{18} B. *Ἰάμβλιχος ... ἡλίου χῶρον τῷ Ἅιδῃ διδούς.*

[2]) Ueber Apollonios, der selbst als Epiphanie des Helios Apollon gilt, s. Philostr. *v. Ap.* 2_{38}; 6_{10}; 7_{31}; Zeller III ii[3] 155_1; bei Heliodor ist Helios = Apollon (10_{36}) nicht allein das ideale Zentrum der ganzen Handlung, sondern geradezu der oberste Gott, ja der Gott schlechthin, Rohde, Griech. Rom.[1] 436 f.

[3]) Vgl. über den Sonnenkult des absterbenden Heidentums M. Mayer, XL. Phil.-vslg., Görl. 1889 339; üb. Adad s. u. *[§ 309]*; üb. Zeus von Heliopolis Macr. *S* I 23 *[§ 309]*; über Zeus Helios *μέγας Σάραπις* o. *[1095_7; s. auch u. § 309]*; über den palmyrenischen *Ζεὺς ἀνίκητος Ἥλιος Λύδιος* (nach Lydda?) o. *[1096_1]*. Sanchuniathon bei Euseb. *pr. ev.* I 10_8 H. nennt Helios Zeus *κύριος οὐρανοῦ.*

[4]) Z. B. Plut. *Ei ap. Delph.* 21; *Pyth. or.* 72.

[5]) Schon bei Plut. finden sich Spuren dieser Vorstellung; *def. or.* 42 *[1240_3]* wird der unsichtbare Helios = Apollon von dem sichtbaren unterschieden. Sonne, Mond u. s. w. sind nach Iulian. *c. Christ.* S. 174 Neum. *τῶν ἀφανῶν εἰκόνες· ὁ φαινόμενος τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ἥλιος τοῦ νοητοῦ καὶ μὴ φαινομένου καὶ πάλιν ἡ φαινομένη τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν σελήνη καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον εἰκόνες εἰσὶ τῶν νοητῶν.* Nach Iambl. *[A. 1]* haben die drei Welten, der intelligible (*νοητός*), intellektuelle (*νοερός*) und der sinnliche (*αἰσθητός*) *κόσμος* ihre eigene Sonne. Die Sonne der intelligiblen Welt ist das Gute, die der sinnlichen die sichtbare Sonne; der *ἥλιος* der intellektuellen Welt steht als Vermittler der sichtbaren und der intelligiblen Welt gewissermassen im Zentrum des ganzen Weltsystems; er ist es, den Iulian als seinen *βασιλεὺς Ἥλιος* anruft. Die Anschauung hat Berührungspunkte mit dem späteren Mithraskult *[§ 309]*; ob dieser hier von der Philosophie beeinflusst ist oder sie beeinflusst hat, ist zw. Auch mit dem Christentum zeigt sich eine entfernte Beziehung insofern, als Helios wie Christus zwischen der absoluten Gottheit und der Welt steht und beide verbindet. Aber schwerlich hängt dieser Teil der Christologie von der Philosophie ab.

[6]) Plut. *plac. phil.* I 6.

Gottheiten des Volksglaubens eben als Gestirne (z. B. Apollon als Sonne, Artemis als Mond), als Elemente (z. B. Hera als Aer), als besonders nützliche Dinge (z. B. Dionysos als Wein, Demeter als Getreide), als Tugenden (z. B. Athena als Einsicht) oder Affekte (z. B. Ares als Hass, Aphrodite als Liebe) seit alter Zeit und auch von Stoikern gedeutet wurden, so war schon hiermit ein grosser Teil der überlieferten Religion, wenn auch zunächst nur dem Namen nach, gerettet. Vollendet wurde diese scheinbare Restitution durch den Dämonenglauben. Bereits im V. Jahrhundert hatten denkschwache Geister, um möglichst viel von dem Volksglauben zu erhalten, dessen Götter doch dem neuen Gottesideal so wenig entsprachen, zwischen die eine absolute Gottheit und den Menschen als Vermittler niedere Dämonen gesetzt, denen die Volkskulte gelten sollten[1]). Durch Xenokrates war diese Lehre in die Akademie eingeführt worden[2]), allein allgemeinen Anklang fand sie erst im Hellenismus, der sich auch in diesem Punkt den altorientalischen Vorstellungen näherte. Denn wenngleich zweifellos die Dämonenlehre an altgriechische Vorstellungen anknüpfte, so fanden sich doch verwandte Vorstellungen seit alter Zeit auch im Morgenland vor[3]), und sehr wahrscheinlich haben diese dazu beigetragen, das Wiederaufkommen jener zu erleichtern, indem sie sich mit ihnen verbanden. So ist die hellenistische Dämonenlehre ein Gemisch aus orientalischen, altgriechischen und neuentstandenen Vorstellungen, welche sich im einzelnen bis jetzt nicht sicher sondern lassen, unter denen aber allem Anschein nach die barbarischen Elemente stärker und die im Hellenismus neu entstandenen Elemente schwächer sind, als gewöhnlich angenommen wird. Ausgebildet tritt diese Lehre uns bei den späteren Stoikern entgegen, die, obgleich hier die inneren Widersprüche des Systems deutlich werden mussten, nicht allein sie rezipiert, sondern auf die Dämonen auch Bestimmungen übertragen haben[4]), die wohl für die Vermittler zwischen der Menschheit und der extramundanen Gottheit, nicht aber für Teile des Allgottes passten. Sie haben damit der antiken Religion ein starkes Boll-

---

[1]) Ueber die Pythagoreier vgl. Zeller I^4 455_2. Später (z. B. von Apul. *de deo Socr.* 6, der sich auf *Epinom.* 8 984d und *symp.* 23 202e beruft) wird auch Platon die Dämonenlehre zugeschrieben, der sie sicher als Mittel zur Verteidigung der Staatskulte gekannt *[1054_1]*, aber wahrscheinlich nicht gebilligt hat (Zeller, Gr. Phil. II^3 791).

[2]) Xenokrates bezeichnete wie Herakleitos u. aa. *[991_4]* die Seele des Menschen als seinen Daimon (Arsttl. *top.* 2_6 $112_{A\,37}$), nahm aber ausserdem eine Unzahl guter und böser Dämonen an, denen die Riten des Volksglaubens gelten sollten (Plut. *Is.* 26; *def. or.* 13; Zeller II^3 874). Dass beide Auffassungen einander nicht widersprechen, wird sich u. *[1471_1]* ergeben.

[3]) Die Heimat der Vorstellung von den Schutzgöttern des einzelnen Menschen und von den Engeln ist vermutlich Babylon (Schrader, KAT^3 454—458); von hier scheinen die eranische Vorstellung von den Fravashis *[1471_1]* und die altjüdische von den מַלְאַךְ יְהוָה (Smend, Alttestam. Religionsgesch.[2] 453) beeinflusst. Letztere hat sich später teils durch neue Zuführung mystischer babylonischer Vorstellungen, teils auch in selbständiger jüdischer (Gfrörer, Jh. des Heils I 352—424) und christlicher (Everling, Die paulinische Angelogie und Dämonologie, Gött. 1888) Fortbildung verändert, ist aber doch stets der griechischen so ähnlich geblieben, dass die kirchlichen Schriftsteller keinen Anstoss daran nahmen, die letztere sich anzupassen und ganz im Sinne der griechischen Philosophie die Heidengötter als Dämonen (z. B. Commod. 3_8 ff.) zu bezeichnen und so zugleich ihre als wahr zugegebenen Wunderkuren und andere Heilwirkungen (Iustin. *apol.* 1_{14}) zu erklären. — Ueb. die Geschichte der Wörter *ἄγγελος*, *ἀρχάγγελος* vgl. Dieterich, Mithraslit. 49_2 u. unten *[1470_1]*.

[4]) Zeller, Gr. Phil. IV^3 318 ff.

werk errichtet, das dessen pseudophilosophische Verteidiger[1]) lange gegen Epikureier[2]) und Christen verteidigt haben: von seinem Standpunkt aus sagt einer dieser heidnischen Apologeten nicht mit Unrecht, diejenigen, die das Geschlecht der Dämonen ausfindig gemacht, hätten der Philosophie mehr genützt als selbst Platon durch seine Entdeckung der Materie oder Natur[3]). Die spezifisch stoische Formulierung dieser Lehre gehört nicht in die Geschichte der griechischen Religion, obwohl sich Spuren von ihr hin und wieder selbst in Texten finden, die angeblich wenigstens dem praktischen Gottesdienst entstammen oder ihm dienen wollen[4]); in ihrer späteren Formulierung, die übrigens, abgesehen von der Vorstellung der Dämonen als der Teile der Gottheit, grossenteils mit der stoischen übereinstimmt, lautet sie so: die von der ewigen Allgottheit zu scheidenden gewordenen Götter werden eingeteilt in die sichtbaren Gottheiten der Gestirne und in die unsichtbaren Daimones[5]), welche, selbst luftig, in dem Luftraum unterhalb des Mondes[6]) wohnen, vernünftig, aber den Leidenschaften[7]) und dem Irrtum[8]) unterworfen, nicht immer gut[9]), jedoch —

---

[1]) Ueber Plut. vgl. Seibert, *De apolog. Plut. theol.* 74 ff.; Pohl, Die Dämonologie des Pl., Bresl. 1860, Progr.; Volkmann, Leb., Schr. u. Philos. d. Pl. II 292—323, über Max. Tyrius Rohdich S. 18 ff., 44—49, über die chaldäischen Orakel Kroll, *Or. Chald.* 44 f., über klarische Orakel Buresch, Klar. 44 ff.; 56 ff., wo viele Zeugnisse aus späterer Zeit gesammelt sind. Vgl. auch G. Wolff, *Porph. de philos. ex orac. haur.* 214—229.

[2]) (Plut.) *plac. phil.* I 8_3.

[3]) Plut. *def. or.* 10.

[4]) So scheint der stoische Pantheismus in einem dem kolophonischen Apollon zugeschriebenen Orakel nachzuwirken, wo der Gott sich einen kleinen Teil des grossen Allgottes nennt, Lact. *inst.* 1_7.

[5]) Max. Tyr. 17_{12}; vgl. 14_8.

[6]) Apul. *de deo Socrat.* 8. Vgl. Ekph. bei Stob. *flor.* 48_{64} (II S. 266_{16} Mein.) *ἐν δὲ τᾷ χώρᾳ τᾷ σελάνας ἔνερθεν τὰ δι' εὐθείας ἰόντα σώματα ἁ τῶ δαίμονος φύσις ἔχει τὰν διεξαγωγάν*; Porph. *abst.* 2_{38}. Wie alles unter dem Mond sind nach Plut. *def. or.* 16 die Dämonen vergänglich; es wird dort die Geschichte von der Geisterinsel bei Britannien erzählt, wo ein grosser Sturm entsteht, als einer *τῶν κρεισσόνων* gestorben ist; auch die Geschichte vom Tode des grossen Pan (c. 17) wird herangezogen. — Nach Okell. *un. nat.* 3_2 wohnen auf Erden Menschen, im Himmel Götter, *ἐν δὲ τῷ μεταρσίῳ τόπῳ δαίμονες.*

[7]) Max. Tyr. 15_5; $_7$; Apul. *d. S.* 13. Bei Plut. *def. or.* 13 werden im Anschluss an Xenokrates hinsichtlich der Veränderlichkeit drei Arten von Wesen unterschieden: 1) Götter, die mit dem gleichseitigen Dreieck, der Sonne und den Sternen, 2) Daimones, die mit dem gleichschenkligen Dreieck und dem Mond, 3) Menschen, die mit dem ungleichseitigen Dreieck und den Sternschnuppen und Kometen verglichen werden.

[8]) Plut. *def. or.* 16.

[9]) Schon in der Blütezeit finden wir einen Klub der Kakodaimonisten, den Lysias *fr.* 53 als ein Zeichen besonderer Gottlosigkeit betrachtet; vgl. Meuss, Phil. Jbb. CXXXIX 1889 453. Ueb. böse Daimones bei Platon, Xenokr., Chrys. s. Plut. *def. or.* 17; über Plut. selbst, der z. B. *Mar.* 23; *Aimil.* 22; 27; 36 böse Daimones nennt, Rohdich 48. Es werden durch die Annahme böser Dämonen namentlich die Trauerzeremonien *[o. § 275]* erklärt; vgl. Plut. *Is.* 26 *Ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυσφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλὰ εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐδὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται.* Plut. hat dies *def. or.* 14 gebilligt: demgemäss schliesst er *def. or.* 10 aus den lugubren Riten der Aegypter und Phryger, dass diese Völker die Dämonenlehre hatten. — Bei Heliod., der oft zwischen Gott und Daimon unterscheidet (z. B. 6_1; 8_{10}), sind sogar die Dämonen gewöhnlich schlecht (z. B. 2_{23}; 5_7; $_{20}$; 7_{21}; $_{25}$; 10_{13}; vgl. Rohde, Gr. Rom. 435_2): dass Charikleia klagt, drückt der schwülstige Schriftsteller so aus, dass er sie ihrem Dämon in seiner Weise den Reigen tanzen lässt. Auch Porphyrios spricht oft von *δαίμονες πονηροί* oder *κακόεργοι* (z. B. Euseb. *pr. ev.* IV 22 f.; vgl. Wolff, *Porph. de ph. ex or. h.* 43; 147), die er dem Serapis und der Hekate unterordnet; er hebt jedoch *de abstin.* 2_{38} und in dem Brief an Anebo (Aug. *c d* X 11_1) ausdrücklich hervor, dass nicht alle Dämonen schlecht seien. — Kelsos

wenigstens nach der vorherrschenden Vorstellung — immer im Dienste der Götter handelnd [1]. Von ihnen gehen alle die Wirkungen aus, welche der Volksglauben den Göttern zuschreibt, z. B. Blitze, Inspirationen und andere Orakel [2]. Wo die Gottheit mit dem Menschen in Kontakt tritt, z. B. in den Mysterien [3], sind sie die Vermittler. Sie sind es auch, die die Weltgerechtigkeit herbeiführen [4]. Sie sind Schutzgeister oder auch Kerkermeister der Menschen [5], und weil sie den Affekten des Zornes und des Mitleidens unterliegen, müssen sie durch Opfer und Gebet versöhnt werden [6]. Ein Teil dieser Dämonen ist selbst aus Menschenseelen hervorgegangen [7], die von den irdischen Bestandteilen befreit sind; bei manchen Menschen ist aber ein Teil des Geistes schon bei Lebzeiten nicht in dem

---

bei Orig. 6_{42} kennt Dämonen, die zur Strafe auf die Erde geschickt werden. Ueber böse Dämonen bei Apollonios s. u. *[1479_1]*, über die chaldäischen Orakel s. Kroll, *Or. Chald.* 44 f., über Satansengel (2 Kor. 12_7) im neuen Testament Everling, Angelogie 119. Gegen die Annahme böser Dämonen erklären sich Philon (Dähne, Jüd.-alexandr. Religionsphil. I 312_{374}) und mehrere Neuplatoniker, z. B. Sall. *π. θ.* 12; auch Max. Tyr. scheint sie nicht anzuerkennen.

1) *Ἀκαμάτου δαμνῶνται ὑπαὶ μάστιγι θεοῖο* heisst es in dem Orakel bei Lact. *inst.* 1_7. In diesem Sinn bezeichnet sich der kolophonische Apollon (ebd.) als einen *ἄγγελος*; der Ausdruck, bei dessen Entstehung ebenso wie in der jüdischen Angelologie (Lipsius bei Ersch u. Gruber I LXXI_{237} b) babylonische Vorstellungen und zu dessen späterer Verwendung der Gebrauch von מַלְאָךְ mitgewirkt zu haben scheinen, kehrt wieder in den Tübinger *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* (34; 36) und in den Zauberpapyri (Buresch, Klar. 59). Vgl. Labeo bei Aug. *c d* 9_{19}; Kels. bei Orig. 7_{68}; Porph. bei Aug. *c d* X 9_2; Orph. *fr.* 238/9; Ostan. bei Min. Fel. 26_{11}; Hierokl. *ad carm. aur.* 3; Prokl. *Tim.* 290 a. Bei Porph. *ep. ad Aneb.* 10 ([Iambl.] *myst.* 2_3; 10) werden neben einander *θεοί, ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, δαίμονες* u. s. w. genannt; durch die Kombination von Aug. *c d* 10_{26} und Prokl. *Tim.* 47 a gelangt G. Wolff, *Porph. de phil. ex orac. haur.* 228 (vgl. 146) dazu, den Unterschied zwischen *ἄγγελοι* (*'qui deorsum descendentes theurgicis divina pronuntient'*) und *ἀρχάγγελοι* (*'qui in terris ea, quae patris sunt, et altitudinem eius profunditatemque pronuntient'*) festzustellen. Beiden Gattungen der Engel sind dann die *δαίμονες*, die Urheber der niederen Magie, untergeordnet.

2) Neupythagor. bei Alex. Polyhist. (Diog. Laert. 8_{32}) *ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τε ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγιείας ... εἴς τε τούτους γίνεσθαι τούς τε καθαρμοὺς καὶ ἀποτροπιασμοὺς μαντικήν τε πᾶσαν καὶ μεληδόνας.* Vgl. Apul. *d. S.* 6. — Mehrfach (z. B. bei Hierokl. *carm. aur.* 3 S. 425 a Mull.) wird diese Auffassung durch die Etymologie (*δαιμ. = δαήμων*) begründet. — Dass die Dämonen die N. von Göttern empfangen haben, erklärt Plut. *def. or.* 21 so: *ᾧ γὰρ ἕκαστος θεῷ συντέτακται καὶ παρ' οὗ δυνάμεως καὶ τιμῆς εἴληχεν, ἀπὸ τούτου φιλεῖ καλεῖσθαι ... ἀλλ' ἔνιοι μὲν ὀρθῶς κατὰ τύχην ἐκλήθησαν, οἱ δὲ πολλοὶ μηδὲν προσηκούσας, ἀλλ' ἐνηλλαγμένας ἐκτήσαντο θεῶν παρωνυμίας.*

3) Plut. *def. or.* 14; (Iambl.) *myst.* 6_7 S. 247_6 u. aa.

4) Plut. *def. or.* 13.

5) Diog. Laert. 7_{151}; Plut. *def. or.* 48; Kels. bei Orig. 8_{58}; Max. Tyr. 14_8; 19_6. — Dass der einzelne Mensch seinen Dämon habe, wird schon in der Blütezeit bisweilen gesagt (Meuss, Phil. Jbb. CXXXIX 1889 467) und später ausserordentlich oft hervorgehoben, z. B. von Heliod. 5_2; 6_{12}; (Iambl.) *myst.* 9_6. Stoiker bei Sen. *ep.* 110_1 nennen den Daimon den Paidagogos der Menschen. Es vermischt sich diese Lehre, durch die der spätere Genienglaube der Römer wenn nicht gebildet, so doch jedenfalls stark modifiziert ist, mit der u. *[1471_1]* zu besprechenden Bedeutung von Daimon.

6) Apul. *d. d. S.* 13; Kels. bei Orig. 8_{55}. Derselbe nennt ebd. $_{60}$ *τὸ πλεῖστον* (d. h. die Mehrzahl der *δαίμονες περίγειοι*) *γενέσει συντετηκὸς καὶ προσηλωμένον αἵματι* (vgl. Athenag. *πρεσβ.* 26 S. 136 O.) *καὶ κνίσσῃ καὶ μελῳδίαις καὶ ἄλλοις τισὶ τοιούτοις προσδεδεμένον.* Vgl. freilich daneben 8_{63} *μᾶλλον οἰητέον τοὺς δαίμονας μηδενὸς χρῄζειν μηδὲ δεῖσθαί τινος ἀλλὰ χαίρειν τοῖς τὸ εὐσεβὲς δρῶσι πρὸς αὐτούς.*

7) Daher *δαίμονες χθόνιοι* (Charond. bei Stob. *floril.* 44_{40} II S. 183_{16}) oder *καταχθόνιοι* (*c. aur.* 3). Nach dem Pythagoreier des Alex. Polyh. (Diog. Laert. 7_{31}) u. aa. sind es — was an Hsd. *ἐ κ ἡ* 141 anknüpft — die Seelen der Guten, die als Dämonen weiter leben; ähnlich lässt der von Aug. *c d* X 21 bekämpfte Autor die Heroen, d. h. *alicuius meriti animae defunctorum* mit den Dämonen im *ἀήρ* wohnen, wovon sie eben den N. *ἥρως* (*ἀήρ* = *Ἥρα* o. *[1125_4]*) haben sollen.

Körper versunken, diesen ist schon bei Lebzeiten der *νοῦς* ein Dämon[1]). Indem man eine unbegrenzte Teilbarkeit der göttlichen Verwaltung annahm[2]), gelangte man natürlich dazu, alle von einander so verschiedenen Formen des antiken Götter- und Heroenkultus[3]), selbst die Fürstenapotheose, wie wir sehen werden, nicht ausgenommen, und alle Überlieferungen der Dichter[4]) verteidigen zu können; und da man unterstellte, dass der daneben noch angenommene absolute Gott nicht eifersüchtig sei über die Verehrung der verschiedenen unter seiner Aufsicht wirkenden Untergötter und Dämonen, vielmehr sich dieser Verehrung noch freue[5]), so bildete man sich ein, die überlieferte Religion als eine den wahren Gottesglauben stützende und jedenfalls ganz ungefährliche[6]) Lehre nachgewiesen zu haben.

Die Stoiker selbst haben nun freilich die Wissenschaft nur in geringem Grade mit der Religion vermischt. Vollständig gläubig steht die Stoa nur einer Seite des überlieferten Gottesglaubens, der **Mantik**, gegenüber, die überhaupt in der griechischen Philosophie eine Ausnahmestellung einnimmt (S. 986)[7]); es ist gewiss wesentlich dem stoischen Einfluss zuzuschreiben, dass trotz des Widerspruchs der jüngeren Akademie[8]) und des Peripatos[9]), der in dieser Beziehung die Überlieferungen einer besseren Zeit festhielt, und trotz des Spottes der Epikureier[10]) und Kyniker[11]) im

---

[1]) Es wird das besonders in den Darlegungen über das Daimonion des Sokrates (z. B. Plut. *de genio Socr.*; Max. Tyr. 14; 15; Apul. *de deo Socr.* [z. B. 15]) auseinandergesetzt. Oefters ist von dem Daimon des Apollonios die Rede (z. B. Philostr. 1_{18}; VIII 7_{10} S. 316_3 K.). Dass sich die beiden Auffassungen des Dämon unvereinbar gegenüberstehen (Volkmann 323), lässt sich nach dem oben im Text Bemerkten nicht aufrechterhalten, wie sie sich denn auch thatsächlich nicht bloss bei Plut. neben einander finden. Auch in der eranischen Vorstellung von den Fravashis (Spiegel, Er. Altk. II 91—98) sind beide Vorstellungen vereinigt: diese Frav. sind Teile der Seele, aber zugleich Sterne, die gegen die bösen Dämonen ankämpfen.

[2]) Vgl. z. B. Max. Tyr. 17_{13}. Um die unendliche Zahl der Teile der göttlichen Verwaltung zu veranschaulichen, führt Kels. bei Orig. 8_{58} an, dass nach der Lehre der Aegypter 36 oder mehr Götter über die einzelnen Teile des menschlichen Körpers gesetzt sind.

[3]) Apul. *d. d. S.* 14 *unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est.* Vgl. o. *[1470_6]*.

[4]) So findet Max. Tyr. 14_5 ff. die Dämonologie seiner Zeit bereits bei Homer, den er deshalb als Vater der Philosophie (*ἡγεμὼν τοῦ γένους* der Philosophen, 10_8), als Vorbild Platons (32_3) bezeichnet. Der Widerspruch, dass Platon die Dichter verurteilt, wird daraus erklärt (23), dass er nicht einen wirklichen, sondern einen Idealstaat habe darstellen wollen. Freilich nimmt auch Max. Tyr. daneben noch symbolische Einkleidung der Gedanken (10_6; 14_6), ein *αἴνιγμα* an, das der Leser *μεταβάλλειν εἰς λόγον* müsse. Eigentümlich rechtfertigt Sall. *π. θ.* 3 die Mythen: wie die Götter *τὰ μὲν ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἀγαθὰ κοινὰ πᾶσιν ἐποίησαν, τὰ δὲ ἐκ τῶν νοητῶν μόνοις τοῖς ἔμφροσιν, οὕτως οἱ μῦθοι τὸ μὲν εἶναι θεοὺς πρὸς ἅπαντας λέγουσι, τίνες δ' οὗτοι καὶ ὁποῖοι τοῖς δυναμένοις εἰδέναι.*

[5]) Z. B. Kels. bei Orig. 8_2.

[6]) Z. B. Kels. bei Orig. 8_{24}.

[7]) Cic. *div.* I 3_5 *Xenophanes unus, qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit.* Dikaiarchos und Arsttl. *[1472_3]* hatten wenigstens die enthusiastische Mantik und die zu ihr gerechneten *[929 zu 928_4]* Traumorakel anerkannt.

[8]) Im Gegensatz gegen Xenokrates haben die jüngeren Akademiker, namentlich der Begründer der dritten Akademie Karneades (z. B. Cic. *div.* I 4_{10}; II 3_9 u. s. w.) und dessen Schüler Kleitomachos — falls auf ihn Cic. *div.* II 1—40 zurückgeht — die stoische Divinationslehre bekämpft. Vgl. C. Vick, *Quaest. Carneadeae Diss.*, Rost. 1901; Herm. XXXVII 1902 228—248.

[9]) So wurde z. B. des Stoikers Chrysippos Divinationslehre in der Kaiserzeit durch den Peripatetiker Diogenianos (Euseb. *praep. ev.* 4_3; Zeller IV^3 779) bekämpft.

[10]) Epikur leugnet die Orakel, Plut. *plac. phil.* V 1_2; Cic. *d n* I 20_{55}; *div.* II 17_{40}; Tertull. *an.* 46 z. A. (über Traumorakel).

[11]) Z. B. Oinomaos (angeblich unter Hadrian), von dessen *γοητῶν φωρά* Euseb. *pr. ev.* 5_{19} ff. Bruchstücke mitteilt. Vgl. Zeller

späteren Altertum die verschiedenen Formen der Weissagung auch bei den Gebildeten ziemlich allgemein Glauben fanden[1]). Auf dem Gebiet der Mantik haben Wissenschaft und Aberglauben zuerst ihren für die Kultur des späteren Altertums verhängnisvollen Bund geschlossen. Mehr noch als die Weissagungsinstitute der öffentlichen Orakel interessierte diese Afterwissenschaft die Privatmantik. Die Traumdeutung[2]), die selbst die Blütezeit beschäftigt hatte[3]), und die Astrologie[4]) erhielten damals eine Art wissenschaftlicher Durchbildung, d. h. es wurden die von der griechischen Wissenschaft gefundenen Begriffe in den dunkelen Aberglauben übernommen, der sich aus altgriechischen und altorientalischen Elementen zusammensetzte. Denn auch auf diesem Gebiet siegte im Hellenismus das Morgenland über das Hellenentum: die Oneirokrisie ist teilweise[5]), die Astrologie sogar überwiegend barbarischen Ursprungs. Daneben wurden allerdings auch die altgriechischen Orakelformen keineswegs ganz vernachlässigt. Es gibt wohl kaum eine Form des antiken Orakelwesens, die von den Stoikern grundsätzlich verworfen wurde[6]): selbst die Kory-

IV[3] 769 f.

[1]) Wie leichtgläubig Aristeides selbst die unsinnigsten Formen der Heilorakel billigte, zeigen z. B. dessen heilige Reden (23—28) auf jeder Seite. Pausanias, der den Mythen und dem Wunder gegenüber anfangs doch noch starke Kritik übt, nimmt an der Mantik keinerlei Anstoss (vgl. z. B. I 16_1; 30_8; IV 13_1; VII 24_7; X 2_6; PFUNDTNER 28 ff.; wenn P. Mysterien nicht verraten will, beruft er sich gern auf Träume, I 14_3; 38_6; IV 33_5), noch weniger natürlich die Apologeten des alten Glaubens, wie Plutarch, der zwar Irrtümer der Orakel für möglich hält, weil sich die göttlichen Eingebungen im Menschen mit nicht göttlichen Regungen vermischen (*de Pyth. or.* 21; vgl. SCHMERTOSCH 24 ff.), um so bestimmter aber für die Mehrzahl göttlichen Ursprung und Wahrheit behauptet, ferner Max. Tyr. (ROHDICH 42) und besonders Kelsos (z. B. bei Origin. 8_{45}; $_{48}$; $_{60}$). Aus diesen Kreisen ist der Versuch hervorgegangen, das Orakelwesen als vereinbar einerseits mit der Annahme einer allgemeinen irdischen Kausalität, die die Voraussetzung für alles wissenschaftliche Erkennen bildet, und andrerseits mit dem freien Willen des Menschen hinzustellen. Beides glaubte man durch die Annahme der Harmonie zwischen Gott, Welt und Mensch zu erreichen. Welt und Mensch werden durch ihre eigenen Gesetze bestimmt, aber diese stimmen mit der Gottheit überein, die physische, menschliche und göttliche Wirkung fällt also zusammen; die Orakel sind natürlich zu erklären, aber doch zugleich bedeutsam. Diesen Weg sind z. B. Max. Tyr. und Plut. gegangen; sie haben viele Nachfolger bis in die neuere Zeit, aber auch gewiss Vorgänger gehabt.

[2]) Die wichtigsten hellenistischen und nachhellenistischen Schriftsteller über Traumdeutung (grossenteils bei Artemid. *[s. u.]* genannt; vgl. Tertull. *an.* 46; WOLFF, *De Porph. phil. ex orac. haur.* 58—65; BÜCHSENSCHÜTZ, Traum und Traumdeut. im Altert., Berl. 1868 S. 9 ff.; SUSEMIHL, Gesch. der griech. Litter. I 868 ff.): Alexandros von Myndos (Artemid. 1_{67} S. 62_{15} H.; 2_9 93_{26}; 2_{66} 157_{14}; ODER, Rh. M. XLV 1890 637 f.); Antipatros (Cic. *div.* I 20_{39}; II 70_{144}); Apollodoros von Telmessos (Arstd. 1_{79} 77_{12}); Apollonios von Attaleia (Arstd. 1_{32} 34_{15}; 3_{29} 179_{19}); Aristandros von Telmessos (Artd. 1_{31} 31_4); Aristarchos (Artd. 4_{23} 216_{14}); Artemidor (*ed.* HERCHER 1864; vgl. EDM. LE BLANT, *Mém. AIBL* XXXVI 1901 17—29); Artemon von Milet (Artd. 1_2 5_{18}; 2_{44} 148_{23}); Chrysippos (Cic. *div.* I 20_{39}; II 70_{144}); Demetrios Phaler. (wohl apokryph? Artd. 2_{44} 148_{22}; SUSEMIHL I 875_{186}); Dionysios von Heliupolis (Artd. 2_{66} 157_{13}); Geminos von Tyros (ebd. 2_{44} 148_{22}); Nigidius (Lyd. *ostent.* 45); Nikostratos von Ephesos (Artd. 1_2 9_{18}); Panyasis d. J. von Halikarnass (ebd.; Suid. *s v*); Phemonoe (apokr.? Artd. 2_9 96_5; SUSEMIHL I 300); Phoibos von Antiocheia (Artd. 2_9 93_{26}); Straton (Diog. Laert. 5_{59}).

[3]) Vgl. über Antiphon einen Zeitgenossen des gln. Redners Artemid. 2_{14} S. 109_{12} H.; Cic. *div.* I 20_{39}; II 70_{144}; Sen. *contr.* II 1_{33}; Suid. *Ἀντ.* II; ZELLER, Gr. Phil. I[5] 1070_3; anderes bei SAUPPE, *De Antiphonte sophista*, Gött., Ind. Sch. 1867 S. 17 f. Ueber Arsttl. und Dikaiarchos vgl. Plut. *plac. phil.* V 1_1, über ersteren s. besonders Arsttl. *περὶ ἐνυπνίων καὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* 458a$_{33}$—464b$_{23}$, der 462b$_{12}$ die Möglichkeit der *ἐνύπνια* aus der Erfahrung folgert. Vgl. Hippokr. *περὶ ἐνυπνίων* (II 1 ff. K.).

[4]) S. u. *[§ 309]*.

[5]) H. LEWY, Rh. M. XLVIII 1893 398 ff.

[6]) Wir begegnen daher im späteren Altertum bei den Gebildeten allen, auch den

phäen der Schule[1]) haben mit ausserordentlicher Urteilslosigkeit an die fabelhaftesten Angaben über Weissagungen so fest geglaubt, dass sie sogar aus der Mantik einen Beweis für die Existenz der Götter entnahmen[2]), wogegen man freilich auch umgekehrt folgerte, weil es Götter gebe, müssten diese sich auch in Orakeln der Menschheit mitteilen[3]). Noch waren die Denkfreudigkeit und die Überzeugung von der Möglichkeit dogmatischen Wissens zu stark, als dass man weiter gegangen wäre und nicht bloss aus der Existenz der Orakel auf die Existenz der Götter, sondern auch aus dem Inhalt der ersteren auf das Wesen der letzteren geschlossen hätte; aber die Zuversicht, allgemein gültige Wahrheiten aus den Wahrnehmungen zu entnehmen, schwand allmählich ebenso dahin, wie schon vorher der Glauben an die rein spekulative Erkenntnis gewichen war, und die herabgekommene Zeit war nicht mehr im stande, sich mit dem Lohne zu begnügen, den das Forschen nach der Wahrheit, auch wenn sie nie erreicht werden kann, dem denkenden Menschen gewährt[4]).

Die seitdem überwiegende religiöse Grundstimmung kommt nun allerdings nicht notwendig der überlieferten Religion zu gute; ja, es war dies um so weniger der Fall, je ursprünglichere und eigenartigere Geister die Träger dieser Stimmung waren. Auch da, wo sich die religiöse Bewegung dem sehr weit gezogenen Rahmen der antiken Religion einordnet, hat sie anfangs natürlich vorzugsweise solche Richtungen begünstigt, die der alten Religion nur äusserlich angepasst waren. Sobald jedoch die Philosophie aufhörte, neue Werte zu schaffen, wurde die Grenze zwischen Wissen und Glauben, zwischen der weiterstrebenden Forschung und der sich selbst genügenden Religion verwischt. Für keine Zeit gilt dies mehr als für das Jahrhundert, das mit Plutarch anhebt und durch ihn sein geistiges Gepräge erhalten hat: in dem Zeitalter der 'guten Kaiser' erschöpft sich die Philosophie oder was sich für Philosophie ausgibt nicht bloss beinahe

absurdesten Formen der Mantik wieder. Ciceros Freund Appius Claudius Pulcher trieb Nekyomantie (Cic. *Tusc.* I 16_{37}) und Psychomantie (Cic. *div.* I 58_{132}). Die 'Philosophen' wollen bei Valens' Tod durch einen Dreifuss von Lorbeer den Namen des künftigen Kaisers erfahren (Sozom. VI 35_{2}). Selbst Splanchnotomie an geschlachteten Kindern wird den 'Philosophen' zugeschrieben (Sokr. *h e* III 13_{11}), aber das könnte Uebertreibung sein; eine solche Anklage ist gegen religiöse Gegner im späteren Altertum ganz gewöhnlich.

1) Vgl. Cic. *div.* I 3_{6} *Chrysippus, qui totam de divinatione duobus libris* (περὶ μαντικῆς, Diog. Laert. 7_{149}) *explicavit sententiam, uno praeterea de oraculis* (περὶ χρησμῶν, eine Sammlung apollinischer Weissagungen; vgl. Cic. *div.* I 19_{37}; II 56_{115}), *uno de somniis* (περὶ ὀνείρων, Cic. *div.* I 20_{39}; II 70_{144}). Ferner haben Diogen. v. Babylon 1, Antipatr. 2, Poseidonios 5 Bücher περὶ μαντικῆς geschrieben. Anderes bei Wolff, *Porph. de phil. ex or. haur.* 54 ff.

2) Dies geschieht in dem von Sext. Empir. *math.* 9_{132} ausgeschriebenen Stoiker. Die dort gegebene Definition der Mantik stimmt zu Chrysippos bei Cic. *div.* II 63_{130}. Vgl. auch Cic. *n d* II 5_{13}.

3) Cic. *div.* II 6_{10}; vgl. Hoyer, Rh. M. LIII 1898 42.

4) Gestreift wird allerdings der Gedanke, dass das Suchen nach der Wahrheit den Lohn in sich selbst trage, auch später noch anscheinend nicht ganz selten. Wenn z. B. Plut. *Is.* 1 es als für den Verständigen passend bezeichnet, die Götter um die Erkenntnis ihres Wesens, soweit sie dem Menschen möglich sei, zu bitten, so kann darin liegen, dass die letzte Wahrheit dem Menschen zwar unerreichbar sei, dass dieser aber nicht aufhören dürfe, nach ihr zu streben. Aber das können Plutarch und die übrigen Schriftsteller, die ähnliche Aeusserungen thun, nach ihren sonstigen Lehren nicht gemeint haben; sie wollen das reine Streben nach Wahrheit nicht als genügend zum Glück, sondern nur als ungenügend zur Erforschung der Wahrheit bezeichnen.

ganz in der Verteidigung des alten Glaubens, den man nun weniger — wie in der Blütezeit der Stoa — wissenschaftlich erklären und bestimmen als begründen will, sondern es wird zugleich diese Religion selbst ganz generell, so wie wir es eben von einer ihrer Institutionen, dem Orakel, gesehen haben, als Erkenntnisquelle betrachtet, d. h. die Wissenschaft wird nicht allein Apologetik, sondern auch Scholastik. Allerdings gilt dies nicht in gleicher Weise von den verschiedenen Arten des überlieferten Götterglaubens. Von den drei Gattungen von Gottesvorstellungen, welche man zu unterscheiden pflegte[1]), den mythischen der Dichter, dem in den Staatsinstitutionen, den *νόμοι*, niedergelegten *πάτριος λόγος* und der philosophischen Lehre, war die erste ihrer Natur nach am wenigsten geeignet, als Offenbarung zu dienen, weil es objektive Kriterien zur Feststellung des in den Dichtungen liegenden Wahrheitsgehaltes natürlich nicht gibt: man hat daher zu allen Zeiten und auch noch in dieser, wo man zur alten Religion zurückzukehren sich bemühte, sich eine gewisse Freiheit genommen, solche Mythen umzudeuten oder ganz zu verwerfen, die den damals herrschenden Vorstellungen widersprachen. Von drei Seiten nun erregten die Mythen besonders Anstoss: durch die in ihnen erzählten Wunder, durch die Charakteristik der Götter, die sich weit von dem damals erreichten sittlichen Ideal entfernten, und durch die Widersprüche, die man zwischen Mythos und Kult entdeckt zu haben glaubte. In allen drei Beziehungen äussern sich die Schriftsteller des II. Jahrhunderts jedoch mit einer gewissen schwankenden Zurückhaltung und nicht ganz übereinstimmend. Abgesehen von den Bekämpfern des Götterglaubens, steht scheinbar der sonst so abergläubische Pausanias dem Mythos am freisten gegenüber[2]), jedoch hauptsächlich, weil er die Bildung seiner Zeit sich erst allmählich angeeignet hat[3]) und daher ohne Prüfung ältere Ansichten übernimmt. Auch der sonst ebenfalls wundersüchtige Aristeides[4]) äussert sich frei über die Dichter; dagegen sind andere Schriftsteller weit vorsichtiger. Es herrscht wohl noch eine gewisse Scheu, den krassen Wunder-

[1]) Plut. *Erot.* 18_{10}. Vgl. Seibert 18 ff.; Volkmann 251 ff. Vgl. die drei varronischen *genera* der Theologie (Aug. *c d* 6_5): *mythicon ..., quo maxime utuntur poetae, physicon, quo philosophi, civile, quo populi* (s. auch Lüttgert, *Theolog. Varron.* I Progr. Sor. 1858 S. 9 ff.).

[2]) Er nennt die Mythendichter *ἄνδρες ἀλαζόνες* (VI 8_2), *σεμνύνοντες* (II 30_6), spricht sich gegen die Mythen des Theaters aus (I 3_2) und hält sich zu einer Kritik des Mythos für berechtigt (III 18_5; VI 3_8). Vgl. Krüger 11 f.; Pfundtner 21 f. Demgemäss spricht er mit mehr oder minder stark hervorgehobenem Zweifel von der Heraufrufung Persephones durch Demeter (I 43_2), von Sisyphos im Hades (II 5_1), von der festgewurzelten und begrünten Keule des Herakles (II 31_{10}), von Lynkeus' Scharfsichtigkeit (IV 2_7), von den Schlangenfüssen der Giganten (VIII 29_2), von Kadmos' Drachenzähnen (IX 10_1), von den angeblichen Werken des Hephaistos (IX 41_1), wogegen er leichtgläubig genug ist, die Minotaurossage (I 24_1 *τέρατα γὰρ πολλῷ καὶ τοῦδε θαυμασιώτερα καὶ καθ' ἡμᾶς ἔτικτον γυναῖκες*), die Wundergeschichten vom Ross des Phormis (V 27_3) und vom Taraxippos (VI 20_{18}) sowie Lykaons Verwandlung (VIII 2_4) für möglich zu halten und sich für die Möglichkeit der Zauberei auf lydische Magier (V 27_5), die durch Opfer Feuer entzünden *[1265_2]*, und auf einen Aegypter (VI 20_{18}) zu berufen, und selbst gesehen haben will, dass durch Opfer und Beschwörungen Unwetter abgewendet wurde (II 34_3). Vgl. auch Krüger 47 ff.; Pfundtner 29 f.

[3]) Er selbst deutet an (VIII 8_3), dass die in jener Zeit allgemein übliche allegorische Mythendeutung ihm, als er die ersten Teile seines Werkes niederschrieb, unbekannt gewesen sei. Vgl. Krüger S. 10.

[4]) *or.* 8 (Serap.) I S. 81 ff. Ddf.

glauben offen einzugestehen, und demgemäss die Neigung vor, für das Wunderbare der Mythen, das man als thatsächlich anerkennt, eine rationalistische Erklärung offen zu lassen[1]; aber selbst Plutarchos, in dieser Beziehung einer der aufgeklärteren Schriftsteller seiner Zeit, wagt doch über die Möglichkeit des Wunders kein prinzipielles Urteil zu fällen: er hält es vielmehr für nötig, den einzelnen Fall für sich zu untersuchen[2]. Kühner verfahren die Apologeten begreiflicherweise da, wo die überlieferten Mythen Unwürdiges oder dem Kult Widersprechendes von den Göttern auszusagen scheinen[3]; doch weiss man dem Anthropomorphismus eine Berechtigung insofern zu geben, als die allgemeine menschliche Schwäche die Verehrung der Gottheit im Symbol verlange[4]. Im ganzen war man zwar weit davon entfernt, die ganze Summe der Mythen als göttliche Überlieferung zu verteidigen, aber doch geneigt, mit Hilfe der bereits besprochenen Mittel der allegorischen Auslegung und der Dämonenlehre möglichst viele der alten Sagen als wertvolles oder doch wenigstens nicht ganz wertloses Gut zu bewahren[5]. Viel grösseren Wert aber legt Plutarch, der auch hierin die später fast allgemein verbreitete Ansicht ausspricht, auf die Kultuseinrichtungen und die Kultuslegenden: richtig verstanden, wozu es freilich nach Plutarch philosophischer Vertiefung bedarf[6], sind sie ihm überhaupt das wichtigste Mittel, die Gottheit zu erkennen. Dass gerade diese Ansicht, die bei den nicht ganz ungläubigen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts entschieden vorherrscht[7], besonders dazu dienen musste, die positive Religion zu stützen, liegt auf der Hand.

So wichtig aber auch die Verteidigung der alten religiösen Einrichtungen durch die Philosophie gewesen ist, so ist sie doch nicht eigentlich die für die letzten Perioden des antiken Denkens entscheidende Erscheinung. Das Charakteristische liegt vielmehr darin, dass man, ohne darum immer den Zusammenhang mit der überlieferten Religion aufzugeben, nach Gnadengütern strebt, die diese nicht hatte in Aussicht stellen können. — Wieder ward die **Mystik** mächtig, und das war natürlich. So lange die Apologetik mehr Wissenschaft bleibt als Religion, wie dies bei der Stoa der

---

[1]) Vgl. z. B. Plut. *Koriol.* 38. Ueber Philostr. s. u. *[1486_{10}]*.

[2]) Vgl. die behutsamen Urteile *Dion* 2; *Num.* 4; *Kam.* 6. Plut. berichtet von mehreren Geistererscheinungen ohne einen bestimmten Zweifel gegen deren Möglichkeit zu erheben; vgl. z. B. *Kim.* 1; *Dion* 55; *Brut.* 36; 48.

[3]) So bekämpft z. B. Plut. *Pelop.* 16 rundweg die Sage von Apollons Geburt (bei Tegyra): *οὐ γὰρ ἐν τοῖς ἐκ μεταβολῆς ἀθανάτοις γενομένοις γεννητοῖς ὁ πάτριος λόγος τὸν θεὸν τοῦτον ἀπολείπει δαίμοσι* u. s. w.

[4]) Vgl. z. B. Max. Tyr. 8_2; $_9$. Aeusserlich betrachtet fordert Max. Tyr. nichts anderes als Polyb. 6_{56}; Str. I 2_8 S. 19 u. aa., die für das gemeine Volk *δεισιδαιμονία* — das ist zwar nicht notwendig Aberglauben, aber jedenfalls eine auf einer nicht richtigen Vorstellung von den Göttern beruhende Art der Gottesverehrung — verlangen. Aber Polybios wird durch politische, Strabon durch didaktische Erwägungen bestimmt; die Hervorkehrung des eigentlich religiösen Gesichtspunktes begegnet so bestimmt erst in der Kaiserzeit.

[5]) Vgl. o. *[1471_4]*.

[6]) Vgl. Plut. *Is.* 3; *Pelop.* 16.

[7]) Vgl. noch Kels. bei Orig. *Kels.* 5_{26} *χρὴ τοὺς νόμους τηρεῖν οὐ μόνον καθότι ἐπὶ κοινὸν ἦλθεν ἄλλοις ἄλλως νομίσαι καὶ ὅτι δεῖ φυλάσσειν τὰ ἐς κοινὸν κεκυρωμένα, ἀλλὰ καὶ ὅτι ὡς εἰκὸς τὰ μέρη τῆς γῆς ἐξ ἀρχῆς ἄλλα ἄλλοις ἐπόπταις νενεμημένα καὶ κατά τινας ἐπικρατείας διειλημμένα ταύτῃ καὶ διοικεῖται.* Vgl. ebd. 5_{34}; $_{41}$; 8_2; $_{24}$; $_{28}$; $_{33}$; $_{35}$; $_{48}$ (über Mysterien und Orakel); $_{55}$; $_{58}$; $_{60}$; $_{63}$; $_{66}$ u. s. w.

93*

Fall war, kann das Ergebnis, zu dem sie gelangt, nur der Rationalismus sein; gewinnt aber die Religion das Übergewicht, hat also das Wissen hauptsächlich insofern Wert, als es eine dem Nichtwissenden verschlossene Vereinigung mit der Gottheit zu ermöglichen scheint, so ist die Folge Mystizismus. In der That haben seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. alle Philosophen, die in ihrer Zeit wurzelten und die Folgezeit bestimmen sollten, mystische Elemente in sich aufgenommen. Abgesehen von dem ersten Jahrhundert n. Chr., aus dem aber die Stimme der Mystik nur deshalb weniger deutlich zu uns herüberklingt, weil die Philosophie überhaupt nicht weiter schritt, abgesehen ferner von einem immer kleiner werdenden Kreise von Männern, die, immer mehr ihrer Zeit entfremdet, an der alten Aufklärung festhielten, sind die Gebildeten der Kaiserzeit der Ansicht gewesen, die der Spartaner Kleombrotos aufgestellt und Plutarch gebilligt hat, dass die Theologie der eigentliche Stoff der Philosophie sei[1]); man glaubte aber weiter, dass weder die Sinneswahrnehmung noch das intellektuelle Denken im stande seien, den der Menschheit angeborenen Gottesbegriff selbständig wiederzugewinnen, dass die Gottheit vielmehr ebensowohl übervernünftig wie übersinnlich sei, dass also der Nus sich zwar durch das Denken (*λόγος*) und durch die in ihm erweckte Sehnsucht nach der Gottheit (*ἔρως*) für das Gottschauen (*θεᾶσθαι*) vorbereiten, dass dies aber nur im Enthusiasmus (*ἔκστασις, ἁφή, ἅλωσις, ἕνωσις*) eintreten könne, in dem die Gottheit sich intuitiv dem Menschen offenbart[2]). Es sind z. T. platonische Ausdrücke, die in diesen Lehren entgegentreten, und Platoniker wollten auch die Männer z. T. sein, bei denen wir zuerst auf sie stossen. Aber diese platonischen Reminiscenzen zeigen nur den Abstand von dem grossen Philosophen, der die Offenbarung und die Verzückung tief unter das wissenschaftliche Denken gestellt hatte. Dagegen zeigen sich auch hier deutlich die Beziehungen des Hellenismus zu der orientalischen Spekulation, z. B. in der später oft betonten Lehre, dass die höchste Intuition nur in schweigendem Zustand empfangen werden könne[3]). — Innerhalb des Mystizismus sind wiederum zahlreiche Abstufungen denkbar.

---

[1]) Plut. *def. or.* 2. Parallelen lassen sich aus allen Schriftstellern des späteren Altertums, die den Geist ihrer Zeit predigen, beibringen. Apollon. von Tyana bei Philostr. 4_{40} nennt Weisheit die Erkenntnis der rechten Weise, die Götter zu verehren, und 6_{11} (S. 218_{22}) als Begründer der Philosophie die besten Kenner der menschlichen Seele und der göttlichen Dinge.

[2]) Max. Tyr. 17_{9} f. Es können demnach, obwohl die menschliche Seele der Gottheit nahe und ihr ähnlich ist (ebd. 8_{3}), doch nur wenige im Leben Gott schauen; erst nach dem Tode werden es alle erreichen können (ebd. 17_{11}; vgl. 16_{9}). Es sind offenbar nicht individuelle Ansichten, die der Rhetor vorträgt, sondern die *communis opinio* grosser Klassen von Gebildeten: das ist besonders deshalb lehrreich, weil es zeigt, wie fest Philon, der für uns als erster das Anschauen Gottes fordert (Zeller, Gr. Phil. III ii[4] 413 ff.), und Plotin, der diese Forderung am nachdrücklichsten von den Neuplatonikern vertritt (Zeller ebd. 611—618), in den Anschauungen dieser ganzen Zeit wurzeln.

[3]) Vgl. z. B. Plut. *prof. virt.* 10; Porph. *abst.* 2_{34}; (Iambl.) *myst.* 8_{3} S. 263_{6} P.; Iulian. *misop.* 442_{2}; Asmus, Wschr. f. kl. Phil. XXI 1904 237. Ueb. Apollonios s. u. [*1477_{8}; 1479_{1}*]. über verwandte Vorstellungen im Mithraskult s. Dieterich, Mithraslit. 42; vgl. auch Koch, Ps.-Dion. Areopag. (Forsch. z. christl. Litter. u. Dogmengesch. I ii; iii 1900 123). Namentlich bei den Gnostikern, von denen manche die *Σιγή* — freilich in etwas anderem Sinn, als Glied ihrer Ogdoas — vergöttlicht haben, spielt die Versenkung in die Gottheit eine Hauptrolle, Lichtenhan, Offenbar. im Gnosticism., Gött. 1901 S. 161.

Man konnte das Gottschauen im Enthusiasmus nicht allein als den Hauptzweck der Philosophie, sondern zugleich als das wesentliche, für sich selbst genügende Mittel, zur Einigung mit der Gottheit zu gelangen, bezeichnen: so nennt Plutarch[1]) das Streben nach Wahrheit über die Götter heiliger als alle Reinigungen und Tempeldienste. Dies ist im allgemeinen der Standpunkt der Neuplatoniker, besonders des Plotin[2]) und des Porphyr[3]); freilich verfälschen sie diese Lehre durch die Annahme, dass der Mensch sich erst dann in die Gottheit versenken könne, wenn er sich auch äusserlich durch Diät und Abstinenz[4]) geheiligt habe, und dass eben dies am besten in den religiösen Mysterien[5]) — die deshalb bei diesen Mystikern in hohem Ansehen stehen[6]) — geschehe. Man konnte ferner glauben, dass der Mensch nur durch eine stufenweise Erhebung von den Dämonen zu den Göttern und so zum Einen zu gelangen im stande sei: so hat nach manchen Vorläufern besonders Iamblichos[7]) gelehrt. Dann konnte den religiösen und selbst abergläubischen Riten bei der Erlösung des Menschen durch die sich selbst offenbarende Gottheit eine selbständige und schliesslich sogar ausschlaggebende Bedeutung neben der geistigen Vorbereitung beigelegt werden. Selbst ein so bestimmt nach der inneren Erhebung strebender Mann[8]) wie Apollonios, der auch schon durch seinen Vegetarianismus in ausgesprochenem Gegensatz zu dem Staatskult mit seinen Tieropfern stand[9]), bekämpft die öffentlichen Kulte keineswegs, er rastet in offenen Tempeln[10]), sammelt die Priester um sich und rühmt sich, den Besuch der Gotteshäuser gehoben zu haben[11]). Nach dem Biographen, dessen Bericht hier ganz glaubwürdig erscheint, hat ihn seine Philosophie

---

[1]) Plut. *Is.* 2.

[2]) Er predigt Abwendung von allem Aeusserlichen, Versenkung, s. z. B. IV 8_1 (= I 60 K.); V 3_{17} (II 374 K.); V 5_7 (II 26 K.); VI 9_7 (I 88).

[3]) Er gibt z. B. (Aug. *c d* X 23_1) ein Orakel wieder, wonach die Mysterien von Sonne und Mond *[o. 51; 54]* keine Reinigung bringen, und schreibt an Aneb. 11 ([Iambl.] *myst.* 2_{11}) *τὴν περὶ τῶν θείων ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην ἀνοσιουργείαν καὶ ἀκαθαρσίαν εἶναι, ὅσιον καὶ ὠφέλιμον τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην.* Vgl. Aug. *c d* X 28 *Confiteris tamen* (Porph. ist angeredet) *etiam spiritualem animam [1478_2] sine theurgicis artibus et sine teletis, quibus frustra discendis elaborasti, posse continentiae virtute purgari.* Vgl. ebd. X 9_2.

[4]) S. u. *[1479_1; vgl. 1484_2].*

[5]) Sall. *π. θ.* 4 *πᾶσα τελετὴ πρὸς τὸν κόσμον ἡμᾶς καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς συνάπτειν ἐθέλει.*

[6]) Vgl. z. B. Kelsos bei Orig. 3_{59}; 6_{22}; 8_{48}; Iambl. *v. Pyth.* 3_{14}; Iul. *or.* VII S. 237a (= 307_1 H.). Vgl. u. *[1495 ff.]*. Man sah in den Mysterien jetzt einen tiefen Geheimsinn; vgl. Plut. *Is.* 35.

[7]) Iambl. *περὶ ψυχῆς*, Stob. *ekl.* 41_{65} S. 338 f. M. (1058 f.). Nach der unter Iamblichos' Namen gehenden, jedenfalls seiner Schule angehörigen Schrift *de mysteriis* (*ed.* Parthey, Berl. 1857) 2_{11} S. 96_{17} P. bringt die *ἔννοια* keine Verbindung zwischen dem Theurgen und Gott zu stande, sonst müssten die Philosophen diese dauernd besitzen: *ἀλλ' ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἥ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν.*

[8]) So schildert ihn Philostr. (vgl. z. B. 5_{12} *δαιμονία κίνησις*), und das wird der Wahrheit entsprechen. Nach dem Fragm. der Schrift *περὶ θυσιῶν* (Euseb. *pr. ev.* IV 13_1) fordert er, wie es scheint, dass eine stumme *[1476_3; 1479_1]* Verzückung (*κρείττων λόγος . . . ὁ μὴ διὰ στόματος ἰών*) an die Stelle des Gebetes trete.

[9]) Vgl. die Schrift *περὶ θυσιῶν* (Suid. *Ἀπ. Τ.* vgl. o. *[A. 8]*). Alle Pflanzen und Tiere sind ihm im Verhältnis zur Gottheit nur ein *μίασμα.*

[10]) Philostr. *v. Ap.* 1_{16}; 4_{40}; 8_{15}. Ap. predigt vom Sockel des Tempels aus, ebd. 4_2.

[11]) Philostr. *v. Ap.* 4_{41}; vgl. 1_2. — Ganz ähnlich schildern die Pythagorasbiographien das Leben des Weisen von Samos (z. B. Iambl. 4_{18}): das stammt wahrscheinlich aus Apollonios' Pythagorasbiographie.

ebensowenig wie später Neoplatoniker abgehalten, den Göttern, wenn auch nicht gerade Tiere, zu opfern[1]). Dank der Stoa konnte sich auch der allerabsurdeste Aberglauben mit philosophischen Scheingründen legitimieren. Die Mystik war eine schiefe Ebene, auf der der einzelne keinen Halt fand als in dem Zusammenhang mit der grossen Zeit; je loser das Band war, das ihn mit dieser verknüpfte, um so weiter glitt er hinab[2]). Es treten daher die verschiedenen einander so ungleichen Formen des Mystizismus ziemlich von Anfang an gleichzeitig neben einander auf, und nur im allgemeinen ist zutreffend, dass die niedrigeren im Vordringen begriffen sind. — — Der Prozess, der dazu führte, dass der in den ersten beiden Jahrhunderten des Hellenismus siegreiche Rationalismus zurückgedrängt wurde, ist, soweit er die wissenschaftliche Philosophie betrifft, begriffsgeschichtlich im wesentlichen klar. Die Mystik tritt uns zuerst im I. Jahrhundert v. Chr. als Neupythagoreismus in zwei Richtungen entgegen, die beide platonische und pythagoreische Lehren verbanden, von denen aber die eine, vielleicht durch Antiochos begründete, peripatetische Elemente

[1]) Durch ein Opfer (Philostr. *v. Ap.* 6_{41}) erreicht er Aufhören eines Erdbebens, und es wird als etwas Besonderes hervorgehoben (Philostr. *v. Ap.* 7_{38}), dass er sich, ohne geopfert zu haben, von einer Fessel befreite. — Sall. π. ϑ. 16 sagt: *αἱ μὲν χωρὶς ϑυσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσί, αἱ δὲ μετὰ ϑυσιῶν ἔμψυχοι λόγοι, τοῦ μὲν λόγου τὴν ζωὴν δυναμοῦντος, τῆς δὲ ζωῆς τὸν λόγον ψυχούσης.*

[2]) Neben der inneren Erhebung zu Gott kennt die Theorie des Aberglaubens in jener Zeit drei Arten des Kontaktes zwischen Gott und Mensch, die jedoch nicht immer gleich definiert und bewertet werden: 1) die *ϑεουργία*. Nach Porphyr, der die relativ aufgeklärtere Richtung vertritt, ist sie zwar nicht für den *νοῦς*, aber doch für die *pars spiritualis* (= *αἴσϑησις*? Aug. *c d* X 9_2; vgl. 28 *[1477₂]*) wichtig. 2) Magie. Das Wort bezeichnete schon im V. Jh. verächtliche Zauberei und wird so auch in der Kaiserzeit oft gebraucht (z. B. Aug. *c d* X 9_1); da aber die apokryphen chaldäischen Schriften, die als magisch galten, sich z. T. hoher Achtung erfreuten, so findet sich nicht ganz selten Magos in besserem Sinn gebraucht im Gegensatz gegen 3) die Goeteia (vgl. üb. d. Begriff Headlam, *Cl. rev.* XVI 1902 57_{20}; 60), die immer getadelt wird, wenigstens in der Litteratur, die auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebt. So unterscheidet z. B. Porph. bei Euseb. *praep. ev.* VI 4 die Magie als das Mittel, das die Götter den Menschen gegeben haben, um das Verhängnis abzuwenden, von der *γοητεία*. — Eine Einteilung der ägyptischen Magie in eine höhere gibt Heliod. 3_{16}, und ebd. 6_{14} heisst es, dass Weissagung dem Geweihten durch Opfer und Gebet, dem Ungeweihten durch Zauberei zu Teil wird. — Bei allen diesen Formen der Zauberei kommt übrigens den antiken Philosophen und ihren christlichen Gegnern kaum der Gedanke, dass es sich um eine Sinnestäuschung, um gemeine Taschenspielerei handeln könne; vielmehr ist allgemein der Glaube verbreitet, dass die Magier (und Goeten) mit Hilfe von Dämonen wirken: *illis adspirantibus et infundentibus praestigias edunt* (Min. Fel. *Oct.* 26_{10}; vgl. Iustin. *apol.* $1_{26; 56}$; Porph. *abst.* 2_{45}; August. *c d* 2_9; Wolff, *Porph. de phil. ex or. h.* 227). Die Dämonen schlüpfen als *Katabolikoi* in den Körper des Menschen (*δοχεύς*), um zu weissagen, oder sie erscheinen bald den Mysten selbst (als *αὐτοψία*), bald wenigstens (als *ἐποψία*) dem Mystagogen (Lobeck, *Agl.* I 107 f.). Nicht als Gaukelwerk, sondern als Werk von Mächten, die unter der Sphäre des Weisen stehen (und deshalb auch zwar gegen Ungebildete aber nicht gegen Philosophen wirksam sind, Kelsos bei Orig. 6_{41}), wird die Magie von den aufgeklärteren Männern der Zeit verworfen, und um die bösen Geister zu vertreiben, hält sogar ein Porphyr (über die *λόγια*, Euseb. *pr. ev.* IV 23_3 H.) *πληγή* (*ἀέρος*, d. h. Pauken *[897 f.]*) für nützlich. — Die gleiche Vermischung der philosophischen Spekulation und des Aberglaubens zeigt sich in der Gnosis (Anz zur Frage nach d. Gnostizismus [Texte u. Unters. XV] 5), z. B. bei Basileides (Eiren. I 19_3 S. 201 H.; vgl. Epiph. 24_1; Usener, Religionsgesch. Unters. I 29), den Karpokratianern (Eiren. I 20_2 206), wie ja bekanntlich in den Aberglauben des ausgehenden Altertums zahlreiche gnostische Elemente übergegangen sind. Wahrscheinlich knüpft die Gnosis in dieser Beziehung wie gewöhnlich an ältere orientalische Elemente an, sodass auch hier das Ergebnis des Hellenismus zugleich die Angleichung an den Orient ist.

hinzunahm, während die andere, die, wie es scheint, in dem Timaioskommentar des Poseidonios zuerst auftritt, die Vereinigung der widerstrebenden Lehren auf dem Boden der Stoa versucht. Der Nachweis solcher Gedankenzusammenhänge ist immer lehrreich; aber der logische Entwickelungsreiz darf nicht mit dem historischen verwechselt werden. Wie das Denken des einzelnen, so bleibt auch das ganzer Zeiten, nachdem andere als logische Gründe übermächtigen Einfluss gewonnen haben, doch mit der Begriffsentwickelung im Einklang. So ist auch hier mit der Begriffsableitung schwerlich die Einsicht in die historisch treibenden Faktoren gefördert. Zwar musste natürlich die Kritik des stoischen Systems durch den platonischen Skeptiker Karneades die Philosophen dazu führen, sich nach neuen Beweismitteln umzusehen, und da lagen denn freilich die pythagoreische Zahlenlehre und Platons und Aristoteles' Dualismus nicht ganz fern; und es ist begreiflich, dass Werke so angesehener Schriftsteller wie Antiochos und Poseidonios dem Pythagoreismus einen mächtigen Aufschwung gaben. Dass aber die ganze Bewegung von hier ausgegangen sei und dass man eben infolge der Polemik der Stoa gegen die neuere Akademie angefangen habe, pythagoreische Diät zu befolgen — was von der späteren Mystik vielfach gefordert wird[1] —, ist nicht anzunehmen. Vielmehr griff die Philosophie auf die pythagoreische Mystik unter demselben Zwange zurück, der die ganze griechische Kultur zur allmählichen Auflösung verurteilte, wie das Volk dahinging, das sie nach seinen Bedürfnissen geschaffen hatte. Abgesehen von der Vorstellung der Ausserweltlichkeit des zur Idee gewordenen Gottes (S. 1459) ward Stück für Stück alles geopfert, was die Blütezeit geschaffen: so mussten bei der Dekomposition die ursprünglichen Kompositionsglieder wieder auseinander fallen, und so erhoben sich die mystischen Lehren, die im VI. Jahrhundert das Morgen- und Abendland erfüllt hatten, und die in jenem noch lebendig gewesen sein müssen, in diesem wenigstens noch fortvegetierten, wieder. Dass in dieser Mystik Hellenen und Barbaren ihre Überlieferungen übereinstimmend fanden, war gewiss für den Ausgang auch dieses Prozesses mit entscheidend. Wenn Jahrhunderte lang die Politik der Machthaber, und, mächtiger als diese, der Zwang der Verhältnisse selbst unaufhaltsam nach einer Ausgleichung der griechischen und der barbarischen Kultur

[1]) Schon die Pythagoreier des Alex. Polyist. (Diog. Laert. 8_{33}) fordern, *ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζώων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.* Später ging man weiter. Apollonios führt wenigstens bei Philostratos ein pythagoreiisches Leben; Brot, Früchte, billiges Gemüse sind seine Speise, Wasser sein Trank (1_{21}; $_{36}$; 8_5; $_7$ [$_4$]), Liebesgenuss verschmäht er seit früher Jugend (1_{13}; 6_{42}), er übt sich im Schweigen (6_{11} u. ö.), schiert sein Haar nicht u. s. w. In Heliodors Roman, der (10_{39}) in der Einführung schuldloser, reiner Opfer gipfelt, enthält sich das Ideal des Weisen, Kalasiris, der Fleischnahrung und des Weines (Rohde, Gr. Rom.[1] 440_2); von den Neuplatonikern schrieb Porphyr die erhaltene Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων.* Er begründete die Abstinenz anderwärts mit der Behauptung, dass die bösen Geister, die als Schmarotzer von der Nahrung der Menschen leben, besonders solche Menschen aufsuchen, die sich satt gegessen haben (Euseb. *pr. ev.* IV 23_8; Wolff, *Porph. de phil. ex or. haur.* 149), und dass die guten Geister in den Menschen nicht eintreten, so lange die bösen zugegen sind (vgl. Aug. *c d* X 21, wo allerdings von einer Versöhnung der bösen Dämonen gesprochen wird).

hindrängten, so mussten natürlich diejenigen geistigen Richtungen jeder Seite, die auf der andern Seite eine ähnliche Bewegung vorfanden, sich mit dieser vereinigen und zugleich in dem gesamten geistigen Leben eine wesentlich erhöhte Bedeutung erlangen. Für keine Bewegung gilt dies mehr als für die mystische, die den Höhepunkt der orientalischen religiösen Spekulation bezeichnete. Sie lebte damals in eranischer, babylonischer, aramäischer, ägyptischer und wenigstens anfangs wahrscheinlich auch noch in phoinikischer Sprache fort[1]), allerdings unterhalb der Bildung ihrer Zeit; aber verbunden mit der geistesverwandten orphischen[2]) und pythagoreischen Mystik, musste ihre Winkelgelehrsamkeit in dieser Zeit, in der der Strom der Bildung aus den unteren Schichten nach oben ging, allmählich auch auf die höhere Bildung Einfluss gewinnen[3]); und schliesslich, gegen Ende des Hellenismus, sind manche barbarische Elemente, auch ohne sich mit älteren griechischen ausgeglichen zu haben, in die damalige Weltkultur eingegangen. In diesen allgemeinen Verhältnissen liegt der Grund für das Wiederaufkommen der Mystik: jene begriffsgeschichtliche Entwickelung, die wir kennen gelernt haben (1478), bleibt bestehen, aber sie ist nur wie der Wellenschlag, der eine tiefergehende Bewegung begleitet. — Etwas wirklich Neues konnte aus dieser Vereinigung, wie bemerkt (1460), nicht hervorgehen, aber eine gewisse Selbständigkeit wäre der hellenistischen Kultur auch dann zuzuschreiben, wenn sie aus den vorhandenen Elementen frei ausgewählt hätte. Vereinzelt ist dies wohl auch, namentlich im Anfang, wirklich geschehen; später aber überwiegt der Synkretismus über den Eklektizismus, d. h. man verwischte die bestehenden Unterschiede und trug durch kühne Umdeutung

---

[1]) Das Fortleben der orientalischen Mystik ist allerdings grossenteils nur zu erschliessen, z. B. aus den Spuren, die sie in der Gnosis, im Mithrasdienst u. s. w. zurückgelassen hat *[§ 308—310]*. Letzte Reste der babylonischen Mystik haben sich vielleicht bei den Iezidîs (BROCKELMANN, ZDMG LV 1901 388) und bei den Mandäern erhalten.

[2]) Dass die orphische Mystik während des Hellenismus noch fortbestand, zeigt die erhaltene Hymnensammlung, die entstanden ist, nachdem das stoische System zur Herrschaft gelangt, aber bevor es durch Aufnahme platonischer Elemente verändert war (s. die Darlegungen in ROSCHERS ML III 1151 ff.). Diese Sammlung zeigt, wenn überhaupt, so jedenfalls nur in geringem Masse Zeichen der Beeinflussung durch die orientalische Mystik, und es ist zw., ob diese und die verwandten Bestandteile der jüngeren orphischen Theogonien nicht schon aus der alten orphischen Mystik des VI. Jh.'s stammen (vgl. über Erikepaios, Phanes, Metis das in ROSCHERS ML III 2269 f. Bemerkte). Viel wichtiger ist Orpheus in dem Synkretismus des späteren Hellenismus: er soll die phoinikische Theogonie Sanchuniathons, in deren griechischer Bearbeitung sich in der That orphische Gestalten wie Protogonos und Aion (Orph. *εὐχ.* 28; vgl. Eur. *Herakl.* 900) finden (Euseb. *pr. ev.* I 10_5 H.), übertragen haben (ABEL, *Orph.* S. 158_1; vgl. GRUPPE, Gr. Kulte u Myth. I 657_{51}); Babylonier haben Orph. dem Nebo von Mabug gleichgesetzt (CURETON, *Spicil. Syr.* S. 44_{24}), Juden haben *Orphika* in monotheistischem Sinn interpoliert (LOBECK, *Agl.* I 438 ff.; ABEL *fr.* 4—6; SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volkes II 809; WOBBERMIN, Religionsgesch. Unters. 129—143). Vgl. das bei ROSCHER, ML III 1152 Bemerkte u. o. *[1465₂]*. Ob *Orphika* auch auf den Chronos der Mithrasreligion einwirkten, ist zw. (CUMONT, *Rev. arch.* III XL 1902[1] 5 f.).

[3]) Die Stoiker haben ägyptische Gedanken nach Griechenland und Rom getragen (REITZENSTEIN, Zwei religionsgesch. Fr. 73): aus Dion Chrysost. 4 S. 69_9 f. ergibt sich, dass das Volk damals für den Weisesten hielt *τὸν πλεῖστα γράμματα εἰδότα Περσικά τε καὶ Ἑλληνικὰ καὶ τὰ Σύρων καὶ τὰ Φοινίκων καὶ πλείστοις ἐντυγχάνοντα βιβλίοις.* Antoninos schloss sich den Mysten an der Kanobosmündung an und fand dort grossen Zulauf (Eunap. *v. Aedes.* 470_{31} ff. Boiss.). An solche Vorbilder des täglichen Lebens knüpften diejenigen an, welche die alte Ueberlieferung von den Reisen der früheren Philosophen erweitert und ausgestaltet haben.

in die religiösen Institutionen und in die philosophischen Lehren Griechenlands und des Orients dieselbe Anschauung hinein, sodass jede einzelne nicht bloss als historisch bedingter Teil der Wahrheit, sondern als volle Wahrheit erschien. Diese Bewegung hatte früh begonnen; nachdem bereits die grossen orientalischen Reiche die nationalen Kulturen mit einander ausgeglichen und an einander abgeschliffen hatten, führten das natürliche Interesse der Griechen für die alten Götter der Länder, in denen sie jetzt wohnten, gelegentlich auch das politische Bestreben mancher hellenistischen Fürsten im Orient zu Versuchen, die griechische und barbarische Götterwelt einander anzuähneln. Seit dem Wiederaufkommen der Mystik sah man in diesem Synkretismus eine wirksame Waffe erst gegen den Unglauben und dann gegen den neuen Glauben, der sich diesem Ausgleich allein nicht fügen wollte[1]): wenn alle Philosophie[2]) und alle Religionen dasselbe gelehrt hatten, so musste ihren Lehren eine ganz andere Kraft beiwohnen, als wenn sie einander widersprachen. Schliesslich hat der Neoplatonismus die gesamte antike Kultur als ein scheinbar einheitliches Ganzes gegen das Christentum ins Feld geführt.

Bisher haben wir nur die eine Richtung der Mystik betrachtet, diejenige, die danach strebt, das Wissen durch eine Gemeinschaft mit der Gottheit zu erhöhen. Sind nun auch die dazu benutzten Mittel z. T. recht niedrige, so steht diese Richtung der Mystik doch dem Höhepunkt des griechischen Geisteslebens näher als die andere, welche sich auf eine vermeintliche

[1]) Der Gedanke, dass hinter den verschiedenen Nationalkulten eine gemeinsame Wahrheit steht, begegnet in der Litteratur der Kaiserzeit immer wieder; vgl. z. B. Plut. *Is.* 67 *θεοὺς ἐνομίσαμεν οὐχ ἑτέρους παρ' ἑτέροις, οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἕλληνας, οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους, ἀλλ' ὥσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἑνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντας τεταγμένων, ἕτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνασι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι* (vgl. auch Volkmann, Plut. II 304; u. *[§ 310]*). Ebenso lehrt Max. Tyr. 17_5 einen allen Menschen angeborenen Gottesbegriff, der allerdings allmählich entstellt ist (Rohdich S. 16): auch hier sieht man, wie sehr das spätere Altertum von der Stoa abhängt. Die Uebereinstimmung aller Religionen wird bei Kelsos oft ausgesprochen (vgl. z. B. Orig. I_{14}; $_{16}$; $_{24}$. 3_{24} üb. Asklepios); hier findet sich übrigens einmal der Gedanke ziemlich deutlich verkündigt, dass alle positive Religionen nur Brechungen des höchsten Wesens zeigen, nur als individuelle Versuche, den fassbaren Teil der unendlichen Gottheit darzustellen, bewertet werden können: nachdem er die Verschiedenheiten der Kulte hervorgehoben, bemerkt er (Orig. 5_{34}) *καὶ ὅμως ἕκαστοι αὐτὸν μάλιστα εὐνομίζειν δοκοῦσιν.* Er hätte auf diesem Wege dazu kommen können, alle Religionen aus Religion zu verwerfen; aber die positive religiöse Stimmung überwiegt so sehr, dass er alle Götter nicht für gleich unberechtigt, sondern für gleich berechtigt ansieht und eben um ihrer Exklusivität willen (5_{41}) Juden (und Christen) bekämpft. — Das erstere war übrigens durchaus nicht überall so exklusiv, wie Kelsos hier annimmt. Schon Philon hatte behauptet, dass die griechische Philosophie und selbst die griechischen Dichter zwar nicht die unverfälschte Wahrheit wie Moses enthalten, aber doch in allem Wesentlichen mit diesem übereinstimmen (Zeller III ii[3] 344 f.): er ist damit für uns der erste eingehend begründende und überhaupt einer der ersten Vertreter des im vorstehenden charakterisierten philosophischen Synkretismus. Auch im Christentum hat es nicht an solchen Ausgleichsversuchen gefehlt, s. u. *[§ 310]*. Vorläufig sei nur die *θεοσοφία* erwähnt, aus der das vollständigste Exzerpt die Tübinger *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* (Buresch, Klar. 87—134) sind (vgl. S. 95_4 ff. Bur.). Nach Brinckmann, Rh. M. LI 1896 273—280 ist das Originalwerk identisch mit der am Ende des V. Jh.'s n. Chr. von dem aus einer Abschwörungsformel bekannten Aristokritos verfassten *θεοσοφία*.

[2]) So verfasst z. B. Charax (Suid. *s v*) von Lampsakos eine *συμφωνία Ὀρφέως καὶ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος* (*FHG* III 636a), Porph. (Suid. *s v*) schreibt *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν*, Syrianos (Zeller III ii[3] 763_3) und Proklos (Suid. *s v*) über die Uebereinstimmung zwischen Orpheus, Pythagoras und Platon.

Offenbarung stützt. Freilich hatten auch die Griechen der Blütezeit in der Natur und in der Menschheit Offenbarungen der Gottheit gefunden, sie hatten im Orakel, im Mysterion[1]), ja in den Werken der grossen Künstler[2]) und Philosophen Selbstverkündigungen der Gottheit zu besitzen geglaubt, und absolut ist der Unterschied dieser Art des Offenbarungsglaubens von dem orientalischen, der bestimmte Werke als kanonisch annahm, nicht. Aber auch so ist der Abstand zwischen der griechischen Welt der Blütezeit und der gleichzeitigen barbarischen ungeheuer. Diese war früher erstarrt und hatte daher — wir wissen nicht von jeder Litteratur, wann, aber im allgemeinen, bevor der enge Kontakt mit dem Griechentum wieder begann — Kreise heiliger Schriften sich bilden lassen, deren Lehren als unfehlbar galten und deshalb entwickelungsfeindlich, wenngleich nicht immer entwickelungstötend waren. Dagegen hatte bei den Griechen, bei denen jede Gottesoffenbarung sich beständig durch ihren inneren Wert legitimieren musste und durch eine folgende umgestossen werden konnte, eine Entwickelungsbeschränkung durch den Offenbarungsglauben nur in geringem Masse stattgefunden. Äusserlich hat das sinkende Altertum diesen Standpunkt nicht verlassen; allein die schon vorhandenen Anfänge des Autoritätsglaubens verstärken sich allmählich doch so weit, dass in den letzten Jahrhunderten des Altertums sachlich auch in diesem Punkt kaum ein anderer Unterschied zwischen der griechischen und der orientalischen Auffassung besteht, als der, dass der Kreis der vermeintlichen Offenbarungsschriften in der hellenistisch-römischen Kultur weniger von Priestern als von Philosophen ausgewählt ist. Absolut ist dieser Unterschied auch nicht; wenigstens hat auch die griechische Philosophie, zu träge oder zu mutlos, die Wahrheit zu suchen, später sich an vermeintliche religiöse Offenbarungen, an Orakel, angelehnt. Eine wichtige Quelle pseudophilosophischer Erkenntnis ist das Orakel erst bei den Neoplatonikern[3]); allein die chaldäischen *λόγια*[4]) selbst, auf die sich die

[1]) Die *παράδοσις* der Mysterien hat namentlich im späteren Altertum, als die Mitteilung nicht bloss eines Gnadengutes, sondern auch einer Gottesoffenbarung gegolten; das zeigt die Anwendung des Ausdrucks (Stellen bei Lobeck, *Agl.* 39 f.; Koch, Pseudo-Dion. Areop. [Forsch. z. christl. Litt. u. Dogmengesch. I ii; iii 1900] 103 ff.; Dieterich, Mithraslit. 53₄), der dann in ähnlichem Sinn (zur Bezeichnung der geistigen Erleuchtung, die z. B. der Täufling bei der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft erfährt) in das Christentum übergegangen ist.

[2]) S. o. *[984₁]*.

[3]) Porph. *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* (G. Wolff, *De philos. ex or. haurienda libror. reliqu.*, Berl. 1856). Bei den jüngeren Neoplatonikern spielen die chaldäischen *λόγια* *[A. 4]* eine grosse Rolle. Iamblichos schrieb mindestens 28 Bücher (Damask. S. 115 Ko.) *περὶ τῆς χαλδαικῆς τελειοτάτης φιλοσοφίας*; in dem Buch (Iambl.) *περὶ μυστηρίων* werden mehrfach die chaldäischen (z. B. 1₁ S. 4₁₁; 6₇ S. 249₄) oder assyrischen (1₂ S. 5₉; 7₄ S. 256₆) Weisen und ihre Lehren mit höchster Achtung erwähnt. Ueber Syrianos vgl. Zeller, Gr. Ph. III ii³ 764 zu 763₅. Proklos, der zu sagen pflegte, dass er, wenn er könnte, von den alten Büchern nur die *λόγια* und den *Timaios* lesen lassen würde (Marin. *v. Pr.* 38), arbeitete fünf Jahre lang an seinem umfassenden, die früheren Kommentare zusammenziehenden Werke (Mar. *v. Pr.* 26).

[4]) Kroll, *De orac. Chaldaic.*, Bresl. phil. Abh. VII 1894 (vgl. Rh. Mus. L 1895 636—639; Wendland, Berl. ph. Wschr. XV 1895 1038 ff.); Jackson, *Zoroast.* 1899 259—273. Der von Kroll selbst nur zweifelnd vermutete Zusammenhang dieser chaldäischen *λόγια* mit Iulians, des Sohnes des gln. Chaldäers, *λόγια δι' ἐπῶν* (Suid. Ἰουλ. F.; Lobeck. *Agl.* I 100) ist nicht aufrechtzuerhalten, da die von den Neuplatonikern kommentierte Sammlung anonym oder apokryph gewesen zu sein scheint. Porphyr (Suid. *s. v.*) hat freilich über den Theurgen Iulianos geschrieben, aber das Zusammentreffen ist nicht so auffällig, da er so viel behandelt hat. Auch

späteren Neoplatoniker beriefen, scheinen älter als der Beginn des Neoplatonismus: schon, als sie entstanden, muss man Wert darauf gelegt haben, durch Vorspiegelung eines unmittelbaren göttlichen Ursprungs seinen philosophischen Ansichten eine äussere Beglaubigung zu geben. Anfänge zu der Benutzung von Orakeln als Erkenntnisquelle finden sich ferner bei Plutarch[1]). Noch weit höher hinauf reicht die Sibyllinenlitteratur[2]), innerhalb deren mindestens seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. auch philosophische Lehren verbreitet sind. Auch auf diesem Gebiet zeigt sich übrigens — sowohl bei den Logia wie bei den Sibyllinen —, dass der Hellenismus zwar die Kunstform der griechischen Kultur geliefert, leitende Anschauungen aber der orientalischen entnommen hat. — Eine wichtigere Offen-

---

kann die Zahl der fingierten Orakelsammlungen nicht klein gewesen sein (Lobeck, *Agl.* 98—110; Wolff, *Porph. de phil. ex. or. haur.* 65—68). Schon dem Apollonios von Tyana (Suid. *s. v.*) werden *χρησμοί* zugeschrieben. So beliebt waren die tendenziösen Orakel, dass die Christen die Fälschung wiederum fälschten; vgl. z. B. Suid. *Αὐγ.* und *Θοῦλις*.

1) Volkmann, Plut. II 290*.

2) Die ältere Litteratur über die Sibyllinen habe ich Gr. Kulte u. Myth. I 687—701 gesammelt. Die dort aufgestellten Vermutungen über die heidnischen Sibyllen sind in neuerer Zeit in den wesentlichen Punkten (über eine einzelne Abweichung s. u. *[1490 1]*) von Geffken, GGN 1900 88—102 (vgl. Kompos. u. Entstehungszeit der *Or. Sib.* 1902 S. 1 f.) und Bousset, Zs. f. neutestam. Wissensch. 1902 23—49 wieder aufgenommen worden. Als Materialsammlung ist noch Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II³ 790—807 zu nennen, dessen Vermutungen jetzt aber nicht mehr haltbar sind. Die Sibyllinenlitteratur beginnt wahrscheinlich schon in der älteren alexandrinischen Zeit. Bousset 27 hält sogar mit v. Gutschmid (und Lenormant, *Fragm. cosmog. de Bér.* 402) für möglich, dass bereits Berossos eine Sibylle zitierte und dass eben dies die berossische Sibylle sei, die in der That gewiss nicht mit Schwartz bei Pauly-Wissowa III 314 67 als eine Erfindung des Abydenos zu betrachten ist. Allein Boussets Vermutung ist m. E. ebenfalls bedenklich, und auch Geffcken (GGN 1900 101) hat schwerlich Recht mit der Annahme, dass die Sibylle Berossia heisse, weil die Geschichte vom Turmbau, die *δεκάτη γενεή* u. s. w. aus Berossos stammen. Mir ist die Gr. K. u. M. I 696 23 vorgeschlagene Erklärung noch immer die verhältnismässig wahrscheinlichste, dass die berossische Sibylle, die mit Geffcken, Kompos. u. Entst. 13 ungefähr ins J. 200 zu setzen sein dürfte, die T. des Berossos sei und dass eine der chaldäischen Sibyllen sich selbst als T. des Berossos (Paus. X 12 9 u. aa.) bezeichnete nicht wegen des Geschichtsschreibers, sondern weil der N. chaldäisch klang und vielleicht schon eine jetzt verschollene mythische Bedeutung hatte. (Diese Sibylle nannte sich Sabbe, dieselbe oder eine andere chaldäische Sibylle mit dem gleichwertigen N. Sambethe [Sch. Plat. 315 B.; Suid. *Σιβ. h* u. *k*; Theosoph. Tübing. bei Buresch, Klar. 120 75] mit Rücksicht auf eine wahrscheinlich irgendwie mit dem Sintflutmythos verwobene Göttin oder Heroine; vgl. das *Σαμβαθεῖον ἐν τῷ Χαλδαίων περιβόλῳ* zu Thyateira, *CIG* 3509 [Nestle, Berl. phil. Wschr. XXIV 1904 765, zugleich über die Etymol. von *Σίβ.*] und den *θεὸς Σαββατιστής* in Kilikia Tracheia, Hicks, *Journ. Hell. stud.* XII 1891 233 f. no. 16 f. Diese kleinasiatische Sambethe scheint mit der verschleierten Siduri-Sabitu verschmolzen zu sein, die im Gilgameš-Epos auf dem Thron des Meeres sitzt [Jensen, Keilinschr. Bibl. VI 470; Kampers, Al. d. Gr. u. die Idee des Weltimperiums S. 181; Zimmern bei Jensen a. a. O. u. bei Schrader, KAT³ 582]; sicher ist weder an Sabazios noch an Sabbat zu denken. S. auch Maass, *Sibyll. cat.* 41; W. Schulze, Zs. f. vergl. Sprf. XXXIII 1895 378 ff.). Aber wenn auch nicht in der Zeit gleich nach Alexanders Siegeszug, so haben die Sibyllinen doch schon im III. Jh. eine neue Blüte erlebt. Allein damals verfolgten sie noch nicht philosophische Zwecke; sie waren teils litterarische Spielereien, wie diejenigen, die von dem troischen Kriege sangen, Paus. X 12 1 f.; Diod. 4 66 — man vergleicht sie am besten mit Lykophrons *Kassandra*, der sie nachgebildet zu sein scheinen —, teils huldigten sie vielleicht politischen Zwecken, stellten z. B., indem sie den Sieg Alexanders vorherverkündigten, die Unterwerfung der Barbarenvölker als eine in deren Ueberlieferungen selbst vorhergesehene, unabwendbare Schicksalsfügung dar. Die mystischen Sibyllen sind wahrscheinlich nicht älter als das I. Jh. v. Chr.: sie verbinden die altgriechische, aber auch altorientalische und jetzt sehr ausgestaltete Lehre von den Weltaltern mit chaldäischer Astrologie und predigen die Hoffnung auf die bevorstehende Aenderung des unerträglich gewordenen Weltzustandes, s. u. *[1490 f.]*.

barungsurkunde als das Orakel wurde aber für die Philosophie des ausgehenden Altertums, die Philosophie selbst. Die Philosophen werden zu Wundermännern. Die Vorstellung, dass die Meister der Vorzeit, dass besonders Platon göttlich sei, göttliche Wahrheiten vortrage, tritt im späteren Altertum deutlich hervor[1]); ja, es wurde religiöse Verehrung auch kürzlich verstorbenen oder noch lebenden Philosophen gezollt; und es fehlte nicht an Wundermännern, welche die Autorität ihrer Lehren zu steigern versuchten, indem sie sich göttlichen Ursprung zuschrieben oder sonst irgendwie mit den Göttern in einem näheren Kontakte zu stehen behaupteten. Verglichen mit dem Kultus, den die Könige und Kaiser für sich forderten, war diese Apotheose der Philosophen zwar das kleinere Übel, immerhin aber ist sie ein Symptom für den Verfall sowohl der Philosophie als der Religion. Etwas ganz Neues ist jedoch auch diese Erscheinung nicht; die Vorstellung, dass der Mensch sich im Enthusiasmus oder auch durch vernünftige Lebensweise[2]) oder durch Erkenntnis in einen halbgöttlichen, ja geradezu göttlichen Zustand erheben könne, muss schon im VI. Jahrhundert verbreitet gewesen sein[3]); nach dem Muster der Wundererzählungen der alten Mystik[4]) war wahrscheinlich ziemlich früh das Leben des Pythagoras mit einzelnen Zügen übernatürlicher Macht ausgestattet worden, wenngleich die weitaus meisten der von Pythagoras erzählten Wundergeschichten unzweifelhaft einer späteren Zeit, den beiden ersten Jahrhunderten vor und nach Chr., angehören[5]). Eben der Mann, der bei der phantastischen Ausgestaltung des Pythagoraslebens besonders hervorzutreten scheint[6]), Apollonios von Tyana (ca. 1—100 n. Chr.), ist nun später[7]) in seiner Schule als ein neuer

---

[1]) Dass Platon Apollons S. sei *[1045₁]*, hatte wenigstens als ein Gerücht schon Speusippos verzeichnet (Diog. Laert. 3₂): Eudemos baute dem toten Meister einen Altar, Aristoteles hat an der Vergötterung keinen Anstoss genommen. *θεῖος* ist bekanntlich Platons gewöhnliches Beiwort, namentlich bei späteren Neoplatonikern; als *δαιμόνιος* bezeichnet ihn z. B. Iul. *or.* 4 S. 171₂₂ H.; einen Halbgott hatte ihn Cornelius Labeo (Aug. *c d* II 14₂) genannt, Max. Tyr. *τὸν ἐξ ἀκαδημίας ὑποφήτην τοῦ θεοῦ* (17₆) oder *τὸν ἐξ ἀκαδημίας ἄγγελον* (17₉) u. s. w. Selbst der Jude Philon hatte von dem heiligen Platon, ebenso von der heiligen Gemeinde der Pythagoreier, von dem heiligen Verein der göttlichen Philosophen u. s. w. (Zeller, Gesch. d. gr. Phil. III II³ 343) gesprochen.

[2]) Wie die Theosoph. Tübing. bei Buresch, Klar. 108 § 44 lehrt, man könne *δι' ἐπιμελείας βίου θεοῦ ἐγγύς* werden. Als Beweis werden Hermes Trismegistos, Moses und Apollonios von Tyana aufgeführt.

[3]) Vgl. Gelzer, Rh. M. XXVIII 1873 32, der sich u. a. auf das bekannte Orakel der Pythia an Lykurgos (Hdt. I₆₅ u. aa.) beruft.

[4]) Vgl. das in Roschers ML III 1137 ff. Bemerkte.

[5]) Rohde, Rh. M. XXVI 1871 554—576; XXVII 23—67.

[6]) E. Rohde, Rh. M. XXVI 1871 563.

[7]) Die Entwickelung der Vorstellungen von Ap. von T. gehört zu den am meisten bestrittenen Punkten der antiken Religionsgeschichte. Aus der ungeheuren Litteratur, von der die ältere bei Göttsching *[s. u.]* S. 7 ff. aufgezählt wird, seien hervorgehoben: F. Chr. Baur, Ap. v. T. u. Christus oder das Verhältn. von Pythagor. u. Christent., Tüb. Zs. f. Theol. neuherausgeg. von E. Zeller 1876; Iw. v. Müller, *De Philostrati in componenda memoria Ap. T. fide.* I Ansb. 1858; II. III Landau 1859; 1860; E. Müller, War Apollonios von Tyana ein Weiser, ein Betrüger oder ein Schwärmer? Progr. Bresl. 1861; A. Réville, *Le Christ paien. Rev. des deux mondes,* LIX 1. Okt. 1865; E. Baltzer, Ap. v. T., Rudolstadt 1883; Zeller, Gr. Phil. III II³ 149—158; J. Jessen, Ap. v. T. und sein Biogr., Phil. Hamb. 1885 Progr.; J. Réville, *La relig. à Rome sous les Sévères* 1886, übers. v. G. Krüger (D. Rel. zu R. unter den Sev., Leipz. 1888 S. 208—235); Göttsching, Ap. v. T., Diss. Leipz. 1889; J. Miller, Philol. LV (n. F. V) 1892 137—145; W. Schmid, Phil. Jbb. CLIII 1896 93 ff. — Das Problem, das von den älteren Forschern und auch noch von Zeller nicht erfasst ist, besteht darin, die verschiedenen Tendenzen, die in der fast

einzigen Quelle, Philostr. (ca. 170—250 n. Chr.), neben einander herlaufen, zu sondern, in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu prüfen und womöglich mit den Nachrichten, die über die älteren Apolloniosbiographien vorhanden sind, zu kombinieren. Von den Tendenzen, die man bei Philostratos hat finden wollen, ist die antichristliche (Baur u. aa., zuletzt A. Réville) ganz auszuschliessen; weder in dem Werke des Philostr. selbst noch in dem Stoff, den er aus älteren Quellen geschöpft hat, findet sich die geringste Spur davon, dass Apoll. v. T. als heidnisches Ideal des Gottmenschen dem Manne von Nazareth entgegengestellt werden sollte; erst weit später haben Porphyr. (Buresch, Klar. 91) und Hierokles, gegen den sich dann Euseb. richtete, die Parallele gezogen, die, eben weil sie damit ein fremdes Element in die Biographie hineintrugen, sehr zu Ungunsten ihres Helden ausgefallen sein muss. Wenn sich schon bei Philostr. gewisse an die christlichen Wunder anklingende Berichte finden, so ist dies aus der Stimmung der Zeit zu erklären und für deren Erforschung und damit für die Entstehungsgeschichte auch des Christentums wichtig. — Ferner ist auch unter den in der Apolloniosüberlieferung neben einander herlaufenden Tendenzen nicht zu unterscheiden zwischen einer pragmatischen und einer ihn in das Gebiet des Wunders hinüberziehenden; vielmehr ist die Möglichkeit einer Ausserkraftsetzung der Naturgesetze durch übernatürliche Mächte ohne Zweifel von allen denen, deren Niederschlag die erhaltene Biographie enthält, zugestanden worden. Der Gegensatz ist vielmehr, wie schon Rohde, Gr. Rom. 439 f. erkannt hat, der, dass ein Teil der Ueberlieferung den Unterschied der niederen Magie, die mit Hilfe von Dämonen vollzogen wird, und des höheren Wunders, das durch übernatürliche Weisheit, durch eine Erhebung der Seele zu den Göttern zustande kommt, aufrechterhielt, während der andere Teil der Ueberlieferung diese Grenzlinie verwischte und Apollonios auch niedere Zauberei zuschrieb. Diesem Teil der Apollonioslegende, der ausserhalb des Philostr. entschieden überwiegt (Apul. *de mag.* 90; Luk. *Alex.* 5; Orig. *Kels.* 6_{41}; Dion Kass. 77_{18}), scheinen sowohl das Buch des Damis, angeblich eines ninivitischen Schülers des Ap., welches Septimius Severus' Gattin Iulia Domna dem Philostratos zur Bearbeitung übergab (Philostr. 1_{3}), als auch des Moiragenes vier Bücher über Ap. (Philostr. 1_{3}; 3_{41}) anzugehören; denn dass der letztere vielmehr die neupythagoreisierende Richtung vertrat (W. Schmid S. 95), wird durch die Einführung (1_{3}) sehr unwahrscheinlich, und das Werk des Damis, das übrigens nicht mit den babylonischen Geschichten des Iamblichos (Jessen S. 3) zusammengestellt werden darf, ist zwar wahrscheinlich apokryph, aber gewiss nicht (wie noch Miller, Wschr. f. kl. Phil. XIX 1902 1145 für möglich hält; besser Göttsching S. 71) eine Fiktion. Damis stimmt z. T. mit den 'Briefen' des Ap. überein (1_{32}); wenn aus ihm die Wundergeschichte von dem gebändigten äthiopischen Satyr (6_{27}) stammt, hat er aus einer wahrscheinlich ganz anders gemeinten Wendung des Briefes eine ganze Geschichte herausgesponnen. Ebenso hat er (3_{18}) eine schriftliche 'Homilie' an die Aegypter, also einen an die Aegypter gerichteten Brief, der auch 6_{11} (vgl. S. 220_{22} K.) zu einer Rede verwendet ist, benutzt, um unter grober Missdeutung des geheimnisvollen Ausdrucks die Weisheit der Inder und ihre darauf beruhende Macht ins Fabelhafte zu steigern, wie er ihnen auch einen Ausspruch des Apoll. zuschreibt, den er in seiner Quelle als bei der Verteidigung vor Domitian gehalten vorfand (3_{18}). Ebenso hat er sich in der Reise nach dem Kissierland (1_{23}) an die Briefe gehalten. Sicher hat auch Philostr. noch die 'Briefe' gelesen (1_{2}; 4_{46}; 7_{42}); sehr wahrscheinlich vertreten sie und das 'Testament' den zweiten Teil der von ihm benutzten Ueberlieferung, nach dem Ap. ein die niedrige Magie verschmähender, mit Erfolg nach Gotteserkenntnis strebender Philosoph war. Dies entspricht dem historischen Apollonios, doch sind auch diese an Könige und Sophisten, an Inder und Aegypter gerichteten Briefe mindestens z. T. apokryph gewesen. Dass übrigens von Philostratos auch vortreffliche, historische Quellen verarbeitet sind, scheint mir aus dem, was v. Gutschmid (Ersch u. Gruber, RE I lxxv 40 f.) bemerkt hat, (trotz Göttsching 42 ff.) hervorzugehen. — Neben diesen Quellen kommt Maximos von Aigai (1_{3}), der vielleicht nur Apollonios' Aufenthalt in dieser Stadt behandelte, wenig in Betracht; noch weniger die mündliche Tradition, die Göttsching 73 überschätzt. — Philostratos selbst schreibt zwar keine Geschichte im modernen Sinn, noch weniger aber, wie jetzt allgemein angenommen wird, einen Roman. Er hat vielmehr ohne Frage die vorhandene Ueberlieferung treu wiedergeben wollen, d. h. mit nicht mehr Ausschmückung, als sie der rhetorische Geschmack der Zeit auch dem Geschichtsschreiber zugestand. Er steht auch der Ueberlieferung nicht ganz unkritisch gegenüber, obgleich sein Urteil nicht so sicher ist, ihn vor fabelhaften Berichten zu bewahren. Tendenziös ist seine Schrift nicht; er ist zwar, wie die gewiss von demselben Philostratos (Ch. H. Bromby, *Athen.* 1902 3906 S. 320 f.) herrührenden *Heroika* zeigen, von dem allgemeinen mystischen Geist der Zeit auch ergriffen, er sehnt sich nach einer Erneuerung des alten Hellenentums und auch seiner Religion, die er freilich nur z. T. versteht, er tritt ebenso sehr dem Rationalis-

Pythagoras[1]), als ein reiner, d. h. nach den Vorstellungen dieser Zeit[2]) als ein göttlicher[3]) Mensch gepriesen worden, als ein Mann, der nicht durch Zauberei[4]), sondern durch seine höhere, auf Frömmigkeit gegründete Einsicht[5]), die den inneren Zusammenhang der Dinge durchschaut, gleich Diomedes, als ihm Athena die Dunkelheit von den Augen genommen, das göttliche Walten erkennt[6]). Ihm ist daher Vergangenes bekannt, auch ohne dass es ihm gesagt ist, ebenso erkennt er die Zukunft[7]). Sehr wahrscheinlich hat Apollonios wirklich gelehrt, dass der Mensch durch Frömmigkeit und Weisheit zu so unnatürlicher Macht emporgehoben werden könne; und da Prediger solcher Lehren besonders bei den Wundergläubigen Eindruck zu machen pflegen, so war es ganz natürlich, dass seine Jünger vor allen ihrem bewunderten Meister diese Zaubermacht andichteten, durch die einseitige Betonung der Göttlichkeit dem Ausdruck des göttlichen Menschen einen andern Sinn beilegten[8]) und Apollonios demgemäss von einem Dämon gezeugt werden liessen[9]). Der Lehre des Philosophen selbst, dem die Göttlichkeit nur die Krone für die philosophische Versenkung in Gott gewesen war, widersprach diese Vorstellung durchaus, obschon vielleicht die abschüssige Bahn der Mystik ihn selbst in diesen Widerspruch hat gleiten lassen. Mag er aber auch schon selbst die von ihm gezogene Grenzlinie an einigen Stellen verwischt haben und dem Schicksal der Schwärmer nicht entgangen sein, zum Schelm zu werden, als er die Welt erkannt hatte, so haben doch jedenfalls erst seine Anhänger die Einsicht in die Naturgesetze mit der Herrschaft über sie vollends verwechselt und sein Bild durch die Erdichtung jener plumpen Wunder entstellt[10]), deren von jeher der Abergläubische bedurft hat, um

---

mus wie dem groben Wunderglauben (5_{12}; 7_{38} f.; vgl. ROHDE, Griech. Rom. 440 zu 439_{2}; GÖTTSCHING 81 ff.) entgegen und er hat das Bild seines Helden gewiss von manchem Flecken gereinigt. Aber er ist weder, wie noch ZELLER glaubte, Neupythagoreier noch hängt er überhaupt so fest an der Philosophie, dass er nicht gelegentlich, wo es die Wirkung verstärkt, auch ganz plumpe Wundergeschichten nacherzählt. Die Form geht ihm, wie allen seinesgleichen, über den Inhalt: auch an seinem Helden schätzt er den rhetorischen Vortrag über Gebühr (1_{17}; 3_{36}; 4_{31}; 5_{37} u. s. w.). Ein reines, grosses Menschenleben durch sich selbst sprechen zu lassen, hatte er weder Lust noch Fähigkeit.

[1]) *θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα* nennt ihn Philostr. 1_{2}.

[2]) Philostr. *v. Ap.* 3_{18}; vgl. $_{50}$: 8_{5}.

[3]) GÖTTSCHING S. 38. Weiser als Proteus nennt den Ap. Philostr. 1_{4}.

[4]) Philostr. 1_{2}; 5_{12}; 7_{39}; 8_{7} (2. 3).

[5]) Z. B. Philostr. 4_{44}; 8_{5}. Selbst der abergläubische Damis tritt nicht offen für Ap.' Zauberkunst ein; er verwahrt auch seine indischen Sophisten gegen den Vorwurf der *θαυματοποιία* 3_{18} S. 93_{27} K.

[6]) Philostr. 6_{11}.

[7]) Philostr. 1_{2}; $_{12}$; $_{32}$; 5_{18}; $_{24}$; 6_{3}; $_{5}$; $_{43}$; 7_{41}. Vgl. GÖTTSCHING 25. Jedoch macht Ap. von dieser Gabe nach Philostr. keinen Gebrauch (VIII 7_{7}); nach Dion Kass. 67_{18} hat er in Ephesos Domitians Tod verkündigt.

[8]) Dass er in den Ruf eines dämonisch-göttlichen Menschen gekommen sei, sagt Philostr. 1_{21}; gegen den Vorwurf, dass er selbst diese Meinung verbreitet habe, verteidigt er sich bei Philostr. VIII 7_{7}. Von seinen Schülern hat ihn der apokryphe Damis als Gott aufgefasst, ebd. 7_{38}. In Tyana ward ihm ein Tempel errichtet (ebd. 8_{31}), Caracalla baut ihm ein Heroon (Dion Kass. 77_{18}), Alexander Severus hatte ihn nach der Angabe des allerdings sonst sehr unzuverlässigen (v. DOMASZEWSKI, Westd. Zs. XIV 1895 63), aber hier m. E. unverdächtigen Lamprid. 29 mit Christus, Abraham und Orpheus in seinem Lararium aufgestellt; zur Zeit Aurelians stand sein Bild in vielen Tempeln, Vopisc. 24.

[9]) Philostr. 1_{4}; Suid. *Ἀπ. Τ.*

[10]) Philostr., der wenigstens so thut, als sei er dem Wunderglauben nicht geneigt, und der deshalb die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung offen hält (4_{45}), hat doch aus älteren Berichten, wahrscheinlich besonders aus Damis, zahlreiche Wunderberichte einfach übernommen, ohne irgendwie anzu-

an das Göttliche zu glauben. Wie empfänglich damals die allgemeine Stimmung für den Wunderglauben war, zeigt die Geschichte eines anderen Praestigiators, des Alexandros von Abōnuteichos[1]) (ca. 105 bis 171), der, durch einen Schüler des Neupythagoreiers von Tyana unterrichtet[2]), sich für dem Pythagoras ähnlich ausgab[3]) und dem es gelang, in seiner Vaterstadt und in andern Gemeinden den Kultus der Schlange Glykon, angeblich einer Verkörperung des Asklepios oder Anubis[4]), mit Heilorakeln und Mysterien[5]) einzuführen. Die philosophische Salbung, mit der er seine Taschenspielerkünste umkleidet zu haben scheint, imponierten der Menge und wahrscheinlich auch aufgeklärteren[6]) Männern so, dass sie ihm selbst göttliche Ehren zuerkannten[7]). Dem entspricht es, dass auch

deuten, dass er sie rationalistisch oder symbolisch gedeutet wissen wolle. Nach 4_{44}; 7_{38} kann Ap. nicht gefesselt werden: er entlarvt einen Pestdämon in Ephesos (4_{10}) und die Lamia in Korinth (4_{25}); er berauscht einen Satyr (6_{27}), übt Exorzismen (4_{20}) und erweckt ein totes oder scheintotes Mädchen (4_{45}).

[1]) Fast die einzige Quelle ist Lukianos' bittere Satire *Ἀλέξ. ἢ ψευδόμαντις*. Fr. Cumont, *Alex. d'Abon.* (*Mém. couronnés et autres mém. publ. par l'Ac. belge* XL 1887; vgl. auch Buresch, Klar. 78 ff.) hat Lukianos' Bericht durchaus für ernst genommen; daran scheint mir nur das richtig, dass Luk. nichts vorgebracht haben kann, was mit bekannten Thatsachen in Widerspruch stand. Eine unparteiische Würdigung des Mannes zu geben, hatte er weder die Fähigkeit noch die Absicht; auch brauchte er nicht zu fürchten, dass man eine solche von ihm erwarte. Er will auch keineswegs das Thatsächliche rein berichten; er schreibt vielmehr für Leser, die dieses schon kennen und erlaubt sich, die Thatsachen so zu gruppieren und auszuwählen, dass er den Leser zwingt, den Mann mit seinen, des Schriftstellers, Augen zu sehen. Er schildert nur dessen eine Seite, den Gaukler; aber wollten wir alle Gaukler jener Zeit verurteilen, wer müsste da nicht fallen! Damals hatten Philosophie und Religion sich seltsam mit dem Aberglauben vermischt, und es fehlt nicht ganz an Anzeichen dafür, dass sie grosse Bedeutung auch in den Lehren des Alexandros hatten. Dass er sich dem Pythagoras gleichstellte *[A. $_{3}$]*, hatte nur dann einen Zweck, wenn er in seinen Kulten die von den Neupythagoreiern geforderten Reformen durchsetzte. Von den Mysterien des Al. gewinnt man aus Luk. ein falsches Bild. Wie wahrscheinlich in Eleusis erschien hier die Mondgöttin *[54_{10}]*, sie stieg zu Alex. herab: nach dem, was wir sonst über die heilige Vermählung bei den Mysterien erfahren, lässt sich kaum bezweifeln, dass der Priester hier symbolisch die Glieder der Gemeinde vertritt, mit denen sich die Gottheit vereinigen sollte. Lukianos (35; 39 u. ö.) verschweigt die mystische Bedeutung des Vorgangs, die er nicht anerkennt: er gibt nicht einen unparteiischen Bericht, sondern eine Kritik. Der Fall ist typisch; er zeigt, wie vorsichtig man selbst solchen Angaben Lukians gegenüber sein muss, die scheinbar nichts als eine Thatsache enthalten. In dem Urteil über Alex. scheint Lukian in der Hauptsache Recht zu haben, wenigstens fehlt es uns an einem Mittel, es zu verbessern; um Alex. zu verstehen, müssen wir über Luk. hinausgehen.

[2]) Luk. *Al.* 5.

[3]) Luk. *Al.* 4.

[4]) Vgl. Le Blant, *Mém. AIBL* XXXVI 1898 98_{248}.

[5]) Luk. *Al.* 38.

[6]) Dies scheint mir aus dem ganzen Ton der Schrift Lukians hervorzugehen; sie ist doch weder für den grossen Haufen noch für die wenigen Aufgeklärten, sondern für die Halben bestimmt, die damals wie heute von hohen Idealen sprechen, aber doch auch vom Aberglauben ein Stückchen festhalten wollen. Ein solcher Mann scheint auch Kelsos gewesen zu sein, dem Lukians Satire gewidmet ist; ich halte ihn trotz der von Zeller, Gr. Phil. III II^3 214_2 ausgesprochenen Bedenken für identisch mit dem christenfeindlichen Platoniker (vgl. Cumont a. a. O. 8): gerade von diesem wissen wir, dass er die Möglichkeit des Wunders behauptete: *οἱ τῶν ἱερῶν ἐκείνων ἐξηγηταὶ τελεσταί τε καὶ μυσταγωγοί* können sich nach ihm auf viele unzweifelhafte Zeugnisse berufen, *ἔργα τε δαιμονιῶν τινῶν δυνάμεων καὶ χρηστηρίων καὶ ἐκ παντοδαπῶν μαντείων προκομίζοντες* (Orig. *Kels.* 8_{48}).

[7]) Wahrscheinlich ist der von Athenag. *πρεσβ.* 26 genannte Alexandros, dem die Einwohner von Parion ein Fest feierten, eben der von Abōnuteichos. — Die von den Christen (z. B. Iustin. *ap.* 1_{26}; $_{56}$; Tertull. *ap.* 13; anderes bei Otto zu Iust. *ap.* 1_{26}; Hilgenfeld, Ketzergesch. 162—186) so oft hervorgehobene göttliche Verehrung des Simon Magos, der sich selbst als Zeus, seine Begleiterin Helena als Athena bezeichnete (Eiren. I 16_3 = 23_4 S. 194 H. [Eus. *h e* II 13_6]), beruht zwar z. T. auf einer Verwechselung

die führenden Schriftsteller der Zeit die Idealgestalten, die sie geschaffen haben, so sehr sie sich bemühen, sie über die Zauberei zu erheben, doch immer wieder nur als Zauberer und Gaukler darstellen können[1]). — Noch einigen andern Philosophen und solchen, die dafür gelten wollten, werden Wunderthaten im Leben oder auch nach dem Tode zugeschrieben, doch gestattet die Überlieferung nicht, über sie ein Urteil zu gewinnen. Das aber steht allerdings fest, dass alle diese Männer als ursprüngliche Menschen galten, und dass sie erst infolge der höheren Weisheit, die sie, sei es durch Heiligkeit des Lebenswandels, sei es durch Überlegenheit des Geistes, sich angeeignet hatten, zur Göttlichkeit emporgehoben wurden. Die korrespondierende Vorstellung, dass die Gottheit Mensch wird, um die Menschheit zu entsühnen, lag scheinbar für den Hellenen, dessen Götter schon im Mythos so oft Menschengestalt annehmen, nicht ferne; gleichwohl findet sie sich im klassischen Heidentum so wenig als irgendwo sonst mit Ausnahme des Christentums, vielmehr hat, seitdem die Kunst dem Griechen seine Götter geschenkt hatte, bis in die letzten Ausläufer des Heidentums immer wenigstens bei den Gebildeten die Überzeugung geherrscht, dass der Mensch sich von den Leiden und Übeln der Welt durch eigene Kraft erlösen könne und müsse[2]). Wie aber im Bundehesh[3]) und in der altrabbinischen Litteratur[4]) schon deutlich die Angst sich ausspricht, dass auch bei den guten Menschen die guten Thaten zur Deckung der bösen nicht ausreichen — eine Angst, die beschwichtigt werden soll durch die Annahme eines Schatzhauses der überschüssigen guten Thaten besonders frommer Menschen, die im Notfall das Defizit begleichen können —, wie ferner das vorchristliche und das am Gesetz festhaltende Judentum der Vorstellung von dem die Welt durch sein Leiden erlösenden Messias wenigstens nahe gekommen ist[5]), so trennte im I. Jahrhundert v. Chr. auch einen Teil der gebildeten Griechen von der Vorstellung der Erlösung der Welt durch die Gottheit ein scheinbar nur geringer Schritt. Auf welche Weise diese Vorstellungen, die von den bei den Griechen sonst vorherrschenden so verschieden sind, sich gleichwohl auf dem Boden des Hellenismus bilden konnten, ist noch dunkel; wie auf manchen Gebieten in der Geschichte der griechischen Philosophie hat auch hier die immer noch nicht überwundene Anschauung zu Irrtümern geführt, es könne die Entwickelung an den grossen Männern studiert werden: das gilt wohl für die

mit Semo, z. T. auf einer Satire seiner rechtgläubigen Gegner *[§ 310]*; aber das Missverständnis war nur möglich, weil solche Vergötterungen von Wundermännern wirklich vorgekommen waren. Dass Simon (Epiph. *haer.* 21_1 = II_1 S. 122 Oehl.) sich als *μεγάλη δύναμις θεοῦ* ausgab und Menandros (ebd. 22_1 S. 132 Oehl.) zum Heil der Welt gesandt sein wollte, ist trotz der bedenklichen Umgebung, in der es berichtet wird, ganz glaublich.

[1]) Ein gemeiner Gaukler bleibt auch Heliodors Kalasiris. Er will z. B. der Charikleia Dämonen zugesendet (4_7) und ein mitgebrachtes Kleinod aus dem Opferfeuer herausgeholt (5_{13}) haben und treibt, wenn auch nur zum Schein, allerhand Hokus Pokus (4_5). Ueberhaupt steht die 'höhere Magie' *[1478_1]* bei Heliodor nicht so hoch, dass sie nicht Beschwörungen anwenden (3_{19}) und den Zauber des bösen Blicks (3_{18}) abwehren sollte, der (3_7) sogar eine Art wissenschaftlicher Erklärung erhält.

[2]) Selbst Apollonios bittet die Götter nur um das, was ihm gebührt, Philostr. *v. Ap.* 4_{40}.

[3]) Spiegel, Eran. Altertumsk. II 17.

[4]) Schürer, Gesch. des jüd. Volk. II^2 466.

[5]) Schon im Judentum wurde Jes. 53_4 ff. auf den Messias bezogen und von einem Sühneleiden des Messias für die Sünden der Welt gesprochen. Aber die herrschende Vorstellung ist das nicht geworden, Schürer, Gesch. d. jüd. V. II^2 465 f.

rein wissenschaftlichen Fragen, deren Beantwortung nur durch die führenden Geister gefördert wird; die religiösen Anschauungen und Stimmungen dagegen werden von der höchsten Bildung weniger beeinflusst, als sie diese beeinflussen; sie bilden gleichsam eine Unterströmung, deren Richtung aus den wenigen Punkten erraten werden muss, an denen sie bis zur Oberfläche empordringt. Soweit ein Urteil möglich ist, waren in dieser Bewegung mannichfache Strömungen zusammengeflossen. Ein Teil der Litteratur, in der sie niedergelegt ist, bezeichnet sich als chaldäisch, und dass das nicht bloss eine Fiktion ist, zeigen die astrologischen Elemente, die mit den Lehren verknüpft sind. Verwandte Anschauungen werden auch in der jüngeren eranischen Litteratur, z. B. im Bahman Yasht[1]) und dann im Bundehesh, ausgesprochen; wahrscheinlich sind sie hierher aus chaldäischen Werken gekommen[2]). Auch zu der eschatologischen und apokalyptischen Litteratur der Juden finden sich offenbare Beziehungen; dass auch von hier aus die griechische Mystik des I. Jahrhunderts v. Chr. bestimmt sei, ist möglich[3]), im ganzen aber wird sich wahrscheinlich als Ergebnis der noch nicht abgeschlossenen Untersuchungen vielmehr ergeben (vgl. § 310), dass in das Judentum abgeschliffene Elemente jener Mystik eingedrungen waren, die einst im VI. Jahrhundert die orientalische und auch die griechische Welt so viel beschäftigt hatten[4]). Zu diesen Bestandteilen gehört ausser der Lehre von den vier Weltaltern, die zwar nicht erst innerhalb der Mystik geschaffen, aber doch in ihr neu ausgebildet war, besonders die Lehre von der periodischen Welterneuerung. Die Vereinigung dieser sehr verschiedenen Vorstellungen erfolgte in den Formen des Hel-

[1]) Dass dessen Apokalypse bereits durch christliche Ideen beeinflusst sei (Bousset, Der Antichr. 73), ist m. E. nicht erweislich.

[2]) S. o. *[449]*. Zahlreiche griechische Schriften, die ohne Frage z. T. alteranische Lehren vortrugen, wurden teils Zoroaster (Fabricius, *Bibl. Graec. ed* Harles 1790 I 304—316; vgl. Kampers, Al. d. Gr. u. die Idee des Weltimperiums 111—116 und über die Benutzung der Apokalypse des Zor. bei den Gnostikern Bratke, Texte u. Unters. n. F. IV 3 S. 174$_5$), teils andern vermeintlichen Weisen der Perser oder Meder, z. B. dem Hystaspes (Fabricius ebd. 108; Windischmann, Zoroastr. Stud. 259; 293), Zostrianos (Arnob. 1$_{52}$; C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 615), Ostanes (Windischmann a. a. O. 286; eigentl. ägyptisch? Maspero, *Proceed. soc. bibl. archaeol.* XX 1898 140 ff.; Reitzenstein, Neue phil. Jbb. XIII 1904 190$_2$) u. s. w. zugeschrieben. Die Lehren dieser Bücher berühren sich z. T. mit christlichen; aber gewiss ist auch diese Litteratur nicht unter christlichem Einfluss in der Absicht entstanden, unter den von hellenistischer Kultur beeinflussten Mazdayaçniern für das aufstrebende Christentum Anhänger zu gewinnen (E. Kuhn, Festgr. an Roth 217), vielmehr haben die Christen die Litteraturform sich nutzbar gemacht, weil sie in den vorhandenen Werken bereits Uebereinstimmungen vorfanden *[§ 310]*.

[3]) Die in Betracht kommenden Stellen finden sich verstreut bei E. Müller (Parall. zu den messian. Weissag. u. Typen d. alten Testam. aus dem hellen. Altert., Phil. Jbb. Suppl. VIII 1875 1—158), der sie freilich unter falschem Gesichtspunkt und deshalb unter Beimischung von sehr vieler Spreu gesammelt hat.

[4]) Die messianische Hoffnung der alten Propheten ist durchaus auf die glückliche Zukunft des jüdischen Volkes gerichtet gewesen. Jetzt wird diese Hoffnung einerseits spezialisiert — durch die auch bei den Persern vorkommende, ursprünglich wohl babylonische Lehre von der Auferstehung am jüngsten Tage —, auf den einzelnen Menschen bezogen, andererseits erweitert, auf die Herbeiführung des Glückseligkeitszustandes für die ganze Welt — freilich unter der Herrschaft eines jüdischen Messias (Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II^3 417). Es ist dies eine doch schon über die spezifisch jüdische Vorstellung hinausgehende, der heidnischen sich nähernde Anschauung, die kaum rein jüdisch sein kann. Auch darin, dass bei einem Teil der jüdischen Apokalyptik das weltliche Reich zwar nicht geradezu aufgegeben, aber durch die Verlegung ins Jenseits seiner ursprünglichen Bedeutung fast entkleidet ist, dürfte heid-

lenismus; der Einfluss der Stoa ist nicht zu verkennen. Zu alledem kommt als neuer Zug die Verzweiflung an der bestehenden Welt. Schon der Mystizismus des VI. Jahrhunderts war tief pessimistisch, aber er lehrte doch ein Mittel, wie man dieser Welt durch Askese und Erkenntnis entfliehen könne. Die neuere Mystik hat zwar auch diese Mittel nicht verschmäht (1477; 1479), aber auch von denjenigen ihrer Anhänger, die Abstinenz empfahlen, haben manche sie nicht für ausreichend erklärt. Ein Teil dieser Mystiker ist von der Schlechtigkeit der Welt so durchdrungen, dass der bestehende Zustand als unhaltbar, eine gänzliche Änderung zum Bessern als unmittelbar bevorstehend gefolgert werden kann. Diese Welterneuerung wird zwar noch, wie bei den Stoikern, als *ἐκπύρωσις* gedacht[1]), sie ist aber nicht mehr wie bei jenen eine Weltzerstörung.

nischer Einfluss vorliegen; ebenso in dem jetzt auftretenden Begriff der Weltperiode (עֹלָם: Schürer II² 422). Zu einem sicheren Urteil reicht freilich die Ueberlieferung nicht aus.

¹) So wird das Apollonreich, das die Magier in Aussicht stellten, vom Intp. Serv. *VA* 4_{10} und vermutlich schon von Nigid. Figul. gedeutet. Das ist um so wahrscheinlicher, da in der apokalyptischen Litteratur (Bousset, Der Antichr. 159 ff.), die doch mancherlei Babylonisches erhalten hat, in den sibyllinischen Büchern (2_{196}; 3_{286}; 4_{173}; 8_{337} u. s. w.), in denen Reste der alten heidnischen Tradition nicht selten noch die jüdischen und christlichen Stücke beeinflussen, ferner in der späteren orientalisierenden (Hystaspes bei Iustin. *ep.* 1_{20} S. 62 Os. [Müller, Phil. Jbb. VIII 1895 77]; vgl. auch Iustin. *qu. et resp. ad orthod.* 74 S. 108 O.; Berossos bei Sen. *qu. nat.* III 29_{1} *[§ 309]*) und dem Teil der orientalischen *[1480]* Litteratur, der mit der Mystik der klassischen Völker zusammenhängt, eine Weltzerstörung oder ein Weltgericht durch Feuer vorkommt. Auch Virgils unmittelbare Vorlage, die kymaiische Sibylle (Serv. *VA* 4_{4}), hat, da sie Apollon dem Helios gleichsetzte, wahrscheinlich an eine Herrschaft des Feuerstoffs gedacht. Eine fernere Bestätigung dieser Auffassung des Apollon als des mythologischen Ausdrucks für die *ἐκπύρωσις* bietet Plut. *Ei* 9 *τὴν μὲν εἰς πῦρ μεταβολὴν Ἀπόλλωνά τε τῇ μονώσει, Φοῖβόν τε τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ καλοῦσι.* — Da jedoch Virgil meint und sicher auch seine Vorlage meinte, dass die lebende Generation sich der Welterneuerung erfreuen solle, so kann natürlich die *ἐκπύρωσις* nicht den Untergang alles Bestehenden herbeigeführt haben. — Aehnlich lässt der Bundehesh (C. 31) auch die Menschen nicht untergehen, obwohl auch er eine Art *ἐκπύρωσις* kennt, bei der alle Metalle schmelzen: es dient dies den Menschen nur zur Reinigung, die für die Frommen gelinde, nur für die Sünder qualvoll ist. — In der syrischen Apologie des sogen. Melito § 12 (*Corp. apol. ed.* Otto IX S. 432) werden dagegen nur die Gerechten gerettet. Die auch in anderer Beziehung merkwürdige Stelle heisst: *Etenim aliquando fuit diluvium venti et selecti <ad id> homines occisi sunt aquilone vehementi et relicti sunt iusti ad demonstrationem veritatis. Rursus alio tempore fuit diluvium aquarum, et perierunt omnes homines et bestiae in multitudine aquarum et servati sunt iusti in arca lignea iussu dei. Atque ita ultimo tempore erit diluvium ignis, et ardebit terra cum montibus suis et ardebunt homines cum simulacris, quae fecerunt, et cum operibus sculptilibus, quae adoraverunt, et ardebit mare cum insulis et servabuntur iusti ab ira, sicut socii eorum servati sunt in arca ab aquis diluvi.* — Einzelne Spuren scheinen darauf zu deuten, dass man eine vierfache periodische Weltzerstörung durch Feuer, Wasser, Erde und Luft annahm. In den Gr. Kult. u. Myth. I 695 f. konnte ich diese Ansicht nur äusserst vorsichtig äussern, da bloss wenige unsichere Reste dieser Anschauung vorlagen (vgl. ebd. 678; 679_{6}), die inzwischen Geffcken, GGN 1900 S. 90 angezweifelt hat. Natürlich lässt sich nur ein Indizienbeweis, und auch dieser vollständig nur nach sorgfältiger Durchmusterung der gesamten apokalyptischen Litteratur, die ich nicht vornehmen kann, erbringen; immerhin sind aber seitdem einige Zeugnisse hinzugekommen, die mindestens zu weiterem Nachsuchen auffordern *[449_{6}]*. Auch an Manil. 4_{834} ff. und (Arsttl.) *περὶ κόσμου* 6 S. 400 a_{25} darf erinnert werden. Beide Stellen gehen, obgleich die Tendenz verschieden ist, offenbar auf dieselbe Quelle (Poseidonios? s. zuletzt Boll, Phil. Jbb. Suppl. XXI 1894 226 f.) zurück: dass es sich um periodische Welterneuerungen handelt, sagt weder Manil. noch die Schrift *περὶ κόσμου*, aber die Quelle hatte sicher Phaethon und sehr wahrscheinlich auch Deukalion genannt, die auch sonst in Verbindung mit den Weltaltern vorkommen (s. o. *[449_{8}]*; bei Apd. 1_{47} beendet die deukalionische Flut das eherne Geschlecht); waren sie auch hier in diesem

überhaupt kein einfacher physiologischer Vorgang, vielmehr wird durch unmittelbares Eingreifen der persönlichen Gottheit ein Gottmensch erweckt, der auf Erden gebieten und den alten Glückseligkeitszustand zurückführen soll. Diese ganze Richtung ist uns unmittelbar nur durch ein einziges, im Jahre 40 entstandenes Gedicht, die vierte Ekloge Virgils, bekannt[1]), aber diese knüpft, wie der Dichter selbst andeutet[2]), an eine in jener Zeit viel gelesene Weissagung, die der 'kymaiischen'[3]) Sibylle zugeschrieben war, an, und diese wiederum stimmt so mit magischen Lehren, die Nigidius Figulus gelesen hat[4]), überein, dass sehr wahrscheinlich als ihre Quelle eine chaldäische Sibylle angenommen werden muss[5]), die in

Sinne gedacht, so liegt es nahe, anzunehmen, dass auch die neben Wasser und Feuer genannten Stürme und Erdbeben, von denen jene das Element der Luft, diese das der Erde vertreten, nach der ursprünglichen Absicht dessen, der die Zusammenstellung machte, Welterneuerungen herbeiführen sollten.

[1]) Griech. Kulte u. Myth. I 687. Ich habe die Sache nachgeprüft, ohne zu andrem Ergebnis zu gelangen; von anderer Seite ist mir eine sachkundige Prüfung der dort entwickelten Ansichten nicht bekannt geworden. Unabhängig, wie es scheint, ist CRUSIUS, Rh. M. LI 1896 553—559 zu derselben Grundanschauung gekommen; aber er lässt sich auf Kombinationen ein, denen ich nicht zu folgen vermag. Von den sonstigen seitdem erschienenen Untersuchungen über V*E* 4 wird nur in der von FR. MARX, Neue Jbb. f. kl. Altt. I 1898 108 kurz auf die hier in Betracht kommende Frage Bezug genommen. MARX unterscheidet sich in drei Punkten von den früher von mir aufgestellten Ansichten: 1) meint er, dass Virg. das von Menandr. (*Rhet. Gr.* III S. 412 SP.) für den *γενεθλιακὸς λόγος* aufgestellte Schema befolge: das ist zwar nicht vollständig einleuchtend, aber allerdings für die litterarische Würdigung der Dichtung beachtenswert; für die Religionsgeschichte kommt es jedoch nicht wesentlich in Betracht; — 2) will M. erweisen, dass der von Virg. erwartete Heiland Asinius' S. sei: diese schon von dem letzteren selbst aufgestellte, neuerdings mit Vorbehalt auch von SUDHAUS, Rh. M. LVI 1901 43 gebilligte Vermutung scheint mir aus dem a. a. O. 689 angeführten Grund auch jetzt unhaltbar; — 3) nimmt M. (122—128) an, worin ihm NORDEN, Rh. M. LIV 1899 476 gefolgt ist, dass Virg. aus einer jüdisch-hellenistischen Quelle schöpft: diese schon von SUDHAUS a. a. O. 44 bekämpfte Vermutung scheint mir jetzt, wo die nichtjüdische Sibylle wohl allseitig anerkannt ist, erledigt.

[2]) *Cumaei carminis* ($_4$) ist nicht mit einem Teil der antiken Ausleger (vgl. Prob. z. d. St.) auf Hsd. *ἐ κ ἡ* 174 zu beziehen, da dessen letztes Alter nicht als eben herangekommen bezeichnet werden konnte.

[3]) Dass *Cumaeum carmen* einfach ein sibyllinisches Gedicht ohne Rücksicht auf die Herkunft der Sibylle bezeichnen konnte, kann zugegeben werden: und dann kann Virgil direkt die von uns erschlossene chaldäische Sibylle benutzt haben. Wiese in seiner Dichtung irgend etwas auf den Orient, so würde man diese Deutung vielleicht annehmen; jetzt bleibt sie eine unerweisliche Vermutung.

[4]) Zu *tuus iam regnat Apollo* ($_{10}$) bemerkt der Intp. Serv., dass die 'Magier' nach dem Ablauf der Zeitalter des Kronos, Zeus, Poseidon, Pluton (vgl. o. *[449$_7$]*) *Apollinis fore regnum* in Aussicht gestellt hätten. Hier sind eigenartig die drei Kroniden zu den Metallen in Beziehung gebracht. Dass das Zeusreich dem silbernen Zeitalter entspricht, stimmt nicht zu der Planetensymbolik des späteren Altertums, das dem Zeus gewöhnlich das Erz *[1038 zu 1037$_5$]*, bisweilen (CRAMER, *Anecd. Paris.* III 113) das Gold beilegt; aber auch von dieser 'magischen' Zuteilung finden sich später Spuren, vgl. BERNAYS und KEKULÉ, Arch. Ztg. XXXII 1874 99; LÖSCHCKE, Bonner Jbb. CVII 1901 66; ja es scheint später auch dem Planeten Iuppiter das Silber heilig gewesen zu sein.

[5]) Dass die Virgilkommentatoren Recht hatten, wenn sie einen Zusammenhang zwischen den von Nigidius gelesenen 'Magiern' und der von Virgil gelesenen 'kymaiischen' Sibylle annahmen, scheint mir sicher. Es stimmen überein: 1) die Bezeichnung der Zeitalter nach ihren Regenten; 2) die Hoffnung, dass mit dem Eintritt des schlechtesten Zeitpunkts eine Besserung sich vorbereitet; 3) die Angabe, dass diese Besserung sich unter der Herrschaft des Helios-Apollon vollzieht. Von den Magiern weicht die Kymaierin darin ab, dass sie zehn Herrschaften angenommen haben soll. Dass sie in einem Punkte aus unbekanntem Grund sich von ihrer Quelle entfernte, wäre denkbar, aber die Angabe, die weder zur Zahl der Metalle noch der Planeten noch, so weit ich sehe, zu irgend einer andern hier in Frage kommenden Symbolreihe stimmt, kann durch ein Missverständnis entstellt sein, ist auch durch den sogen. echten Serv. nicht

griechischer Sprache und in Anlehnung an griechische Vorstellungen, aber doch auch mit Benutzung altassyrischer und eranischer Elemente in der Mischkultur des damaligen Orients abgefasst war. Ferner ist mindestens ein Teil der Vorstellungen, die uns hier beschäftigen, auch in pseudoorphischen Liedern ausgesprochen worden[1]). Überhaupt können Vorstellungen wie die dort niedergelegten unmöglich plötzlich und gar in dem Kopfe so untergeordneter Denker entstanden sein, wie es diese Sibyllinendichter gewesen sein müssen. Leute dieser Art haben an sich nichts zu bedeuten, nur als Wortführer einer grossen Menge haben sie Wert. So gering die Spuren sind, die sie hinterlassen haben, so kann doch m. E. nicht bezweifelt werden, dass schon im I. Jahrhundert v. Chr. die Sehnsucht nach einer gründlichen Besserung der schlecht gewordenen Welt und die Hoffnung auf eine unmittelbar bevorstehende Reinigung und Erlösung der Welt durch einen Gottmenschen auch ausserhalb des Judentums weit verbreitet waren[2]). Weil dieser Glauben bestand, konnten Apollonios und seinesgleichen für Erlöser gehalten werden, konnte der Gottmensch Erlöser dem vergötterten Herrscher gegenübergestellt werden. Eine wie die andere Erscheinung, der göttliche König wie der göttliche Philosoph, fügten sich äusserlich in den weiten Rahmen des antiken Heidentums ein; innerlich sind beide ihm immer fremd geblieben. Die Erlösungslehre ist sogar später im Heidentum wieder verschwunden, gleichwie einst der alte Mystizismus verschwunden war. Die Geschichte zeigt sich ganz logisch darin, dass eben von diesem Punkte aus sich diejenige Macht entwickelte, die das alte Heidentum zertrümmern sollte.

2. Die öffentlichen Gottesdienste.

307. Religion ist ein Teil des Gesellschaftsglaubens: die Bedürfnisse der Gesellschaft regulieren daher, allerdings nicht immer gleich stark und meist unbewusst, den religiösen Glauben. In der Blütezeit des griechischen Lebens gab es keine andere Gesellschaftsform als den Stadtstaat (die *πόλις*), seit dieser die ältere Form, die Geschlechtsbildung und den Geschlechterbund in sich aufgenommen hatte; die Versuche, zu grösseren staatlichen Einigungen zu gelangen, beruhen teils auf dem *συνοικισμός*, auf

gut beglaubigt. In der parallelen orientalischen Spekulation findet sich öfters eine Einteilung der Weltdauer nach Tierkreisbildern: über die Zrvaniten s. Spiegel, Er. Altk. II 179; über 'Berossos' o. *[450₂]*. Es wäre möglich, dass diese Einteilung auch Virgil (v. 6) vorlag; aber wie ist damit die Vorherrschaft des Helios zu vereinigen, als dessen Haus, soweit mir bekannt, nicht die Wage (Virgil. v. 6), sondern der Löwe gilt?

[1]) Intp. Serv. V*E* 4 10; Lobeck, *Agl.* II 787—791.

[2]) Vgl. die Lehre des angeblichen medischen K.'s Hystaspes (Lact. *div. inst.* 7 18). Man pflegt diesen auch von Iustin. *[1490 1]* und von Klemens Alex. *str.* VI 5 43 762 Po. genannten apokryphen Schriftsteller für einen verkappten Juden zu halten (Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II² 1886 808; vgl. Hoffmann bei Ersch u. Gruber II xiii 71); doch ist das m. E. nicht ganz sicher *[1465 3]*. Auch die Eranier lassen am Ende der noch ausstehenden Weltperioden göttliche Propheten erstehen, s. Bundeh. 31; Spiegel, Eran. Altk. II 152. (In der kurzen Wiedergabe dieser oder ähnlicher Lehren bei Plut. *Is.* 47 wird der Gottmensch nicht erwähnt.) — Im Abendland ist diese Erlösungshoffnung unter Augustus politisch gewendet worden; sie klingt noch durch in der Inschr. *Inscr. Br. Mus.* 894 *ἐπεὶ ἡ αἰώνιος καὶ ἀθάνατος τοῦ παντὸς φύσις τὸ μέγιστον ἀγαθὸν πρὸς ὑπερβαλλούσας εὐεργεσίας ἀνθρώποις ἐχαρίσατο Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ἐνεγκαμένη* (vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Ath. Mitt. XXIV 1899 293). Ueber andere ähnliche Stellen s. Soltau, Die

der Verleihung des Stadtrechtes an ein Landgebiet, oder auf der Hegemonie, der politischen Verbindung mehrerer πόλεις, immer also auf dem Stadtstaat. Als einzige bekannte Gesellschaftsform bestimmte der Stadtstaat in der Blütezeit des griechischen Lebens die Religion weit mehr als der heutige Staat: die Genossenschaften des Kultus und die des Staates und seiner Glieder fielen fast zusammen. Als nun der vordringende Individualismus die Grundlagen des Stadtstaates von innen heraus zerstört hatte, als nach dem Untergang der griechischen Freiheit die alten Organisationen allmählich auch äusserlich neuen gewichen waren, die zwar z. T. aus ihnen hervorgegangen waren, aber sich dann doch nach ganz anderer Richtung hin entwickeln mussten, war der Verfall auch der alten religiösen Institutionen unvermeidlich. Freilich trat er sehr allmählich ein, nicht nur weil, wie gesagt, das Neue an das Alte anknüpfte, sondern weil dieses letztere verklärt durch die zwar nicht mehr ganz verstandenen, aber doch noch bewunderten Schöpfungen äusserlich an vielen Orten fortlebte, ja in solchem Nimbus erstrahlte, dass immer wieder die Romantik, der Patriotismus und auch die Ruhmsucht zu seiner Wiederherstellung aufgefordert wurden, wo es untergegangen war. Selbst die alten religiösen Stadtverbindungen wie der Bund von Kalaureia (S. 178), die Kultvereinigungen des Panionion und Triopion sind in hellenistischer Zeit erneuert worden; auch die delphische Amphiktyonie erlebte eine neue, allerdings bescheidene und kurze Blüte[1]), und in gewissem Sinne lässt sich der Bund der Kykladen[2]), den Ptolemaios bildete, als Fortsetzung des alten delischen Bundes betrachten Die alten Geschlechter bestanden an vielen Stellen noch fort[3]), wenngleich gewiss oft nur dank der Geschicklichkeit der Stammbaummacher; wenn auf den Inschriften und bei den Schriftstellern der hellenistischen und der Kaiserzeit innerhalb derselben Familien immer wieder zusammengehörige mythische Namen begegnen, so kann kaum bezweifelt werden, dass diese Familien häufig dem Geschlechte jener Heroen anzugehören behaupteten. Übrigens ist dies in denjenigen Fällen, wo eine Überlieferung vorliegt, meist auch bezeugt, und wir werden sehen, dass die fiktive Zugehörigkeit der Machthaber zu den alten mythischen γένη noch in hellenistischer Zeit und selbst bei Beginn der Kaiserherrschaft die religiösen Neubildungen stark beeinflusst hat. Ein wie grosser Glanz aber auch die alten Bildungen umstrahlte, darüber kann jetzt und konnte schon damals kein Zweifel sein, dass diese Formen entweder einen neuen, fremden Inhalt erhalten hatten oder

---

Geburtsgesch. Jesu Christi, Leipz. 1902 S. 18 ff.; 33—36.

[1]) Beloch, Die delph. Amphiktyonie im III. Jh., Beitr. z. alt. Gesch. II 1902 205—226.

[2]) Vgl. über ihn bes. Delamarre, *Rev. de phil.* XX 1896 107 ff. Die Bundesstaaten, von denen Keos, Tenos und Paros als solche bekannt sind, errichten ihrem Protektor einen Altar in Delos, das demnach religiöses Zentrum gewesen zu sein scheint wie in alter Zeit.

[3]) So leitet sich z. B. das theraiische Geschlecht der Priester des Apollon Karneios von Admetos (Kaibel *ep.* 191 f.; Hiller v. Gärtringen, Thera I 146) ab, dessen Gattin Alkestis an den spartanischen Karneien besungen wurde (Eur. *Alk.* 462 f.), und sein V. Theukleidas heisst gewiss nicht zufällig nach Theokles, dem V. jenes Krios, in dessen Haus der Karneios Oiketas verehrt worden sein soll (Paus. III 13$_3$; vgl. die weiteren Kombinationen von Würtheim, *Mnemos.* XXXI 1903 257 ff.); die Attaliden bringen sich, indem sie sich Nachkommen des Herakles und durch diesen der Pelopstochter Lysidike *[515$_2$]* nennen (Nik. bei Schneider, *Nic.* I ff.), in die nächste Verwandtschaft mit den mythischen Vorfahren der früheren Herrscher in den von ihnen regierten Gebieten; auch

ganz inhaltsleer geworden waren. An die Stelle des alten Geschlechtsverbandes tritt seit dem IV. Jahrhundert mit immer wachsender Bedeutung die freie Kultgenossenschaft, der *θίασος*. Etwas ganz Neues ist freilich auch diese Bildung nicht; schon im VI. Jahrhundert hatte die Mystik, die sich auch in dieser Beziehung als erstes Zeichen des bevorstehenden Unterganges der antiken Religion zeigt, begonnen, an die Stelle der alten Gentilverbindungen freie *θίασοι* zu setzen[1]), ja wahrscheinlich sind selbst von den alten *γένη* manche aus freien Vereinigungen hervorgegangen. Aber die Neuschöpfungen des VI. Jahrhunderts waren im V. grossenteils wieder verfallen, und jene älteren Verbände beweisen durch die genealogische Fiktion nur die Macht des alten Gentilzusammenhanges. Die *θίασοι*[2]) der makedonischen und der römischen Zeit dagegen verschmähen diese Nachahmung des *γένος*, sie reissen ihre Mitglieder aus dem bisherigen Geschlechtsverband heraus[3]). Sie bezeugen und beschleunigen den Verfall der Geschlechtsverfassung, die in der Blütezeit, obwohl politisch fast ohne Bedeutung, die Grundlage weitaus der meisten Kulte gebildet hatte.

Dasselbe wie für die Kulte der Staatenbünde und für die Geschlechtskulte gilt für die öffentlichen Gottesdienste der einzelnen Gemeinden. Eben weil sie so ganz mit der Polis verwachsen waren, mussten sie mit dieser untergehen[4]); sie hatten durch den Untergang der politischen Bedeutung der griechischen Staaten die feste Grundlage verloren. Dazu kam die Verödung und der wirtschaftliche Rückgang der griechischen Welt. Viele Gemeinden namentlich Kleinasiens zwang die Finanznot zur Verauktionierung der Priestertümer, was natürlich zur Zerstörung der alten Kultusorganisationen beitrug; später wurde die Not oft so gross, dass sich manchmal niemand fand, der die mit der Ehre des eponymen Amtes verbundenen Auslagen zu leisten gewillt war; dann musste der Gott selbst zum Beamten erklärt und das Geld aus der Tempelkasse genommen werden, wenn diese dazu vermögend war[5]). Selbst in Athen, das als Musenstadt doch noch höchste Bedeutung hatte, als es politisch schon ganz gefallen war, klagt Athenion (Aristion) bei Athenaios in sullanischer Zeit über den durch Armut herbeigeführten Verfall der alten Staatskulte[6]). Sogar die verhältnismässige Ruhe der ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit und die durch die altertümelnde Neigung namentlich der hadrianischen Periode veranlassten Renovierungen haben darin keine wesentliche Besserung gebracht: Pausanias schildert Griechenland als mit Tempelruinen bedeckt. Wo nicht die Munifizenz auswärtiger Fürsten oder der wenigen reichen Bürger für den Staat eintrat, fehlte es meist an Mitteln, die durch elementare Ereignisse oder auch durch Menschenhand zerstörten Tempel wieder aufzubauen oder

auf Dionysos führen sie sich zurück, den neben Herakles schon die Ptolemaier als ihren Ahnherrn gefeiert hatten *[1516 4]*. Das Haus der Olympias wollte von Achilleus abstammen. Vieles andere kommt im folgenden gelegentlich zur Sprache.

[1]) S. o. *[1020 4; 1033 2]*.

[2]) Ziebarth, Griech. Vereinsw., Leipz. 1896. Nachträge Rh. M. LV 1900 501—519.

[3]) Ziebarth, Gr. Vereinsw. 193. Am schärfsten tritt die Zerstörung des alten Gentilverbandes da hervor, wo die *συνθιασῶται* auch gemeinsam sich begraben lassen, was zwar hauptsächlich bei den besonderen Grabgesellschaften, aber bisweilen doch auch bei andern *θίασοι* vorkam, Rohde, Ps. II² 338 2.

[4]) Rohde, Rel. d. Gr. 28.

[5]) Fabricius, Sitz.ber. BAW 1894 907.

[6]) Athen. V 51 213d.

die durch die römischen Statthalter weggeführten Statuen zu ersetzen. Ökonomische Ursachen führten auch den Niedergang des Orakelwesens[1]) herbei. Denn wenn es auch nicht richtig ist, was die Kirchenväter behaupten, dass die Orakel mit Christi Geburt verstummten — das klarische hat im II. Jahrhundert n. Chr. in neuer Blüte gestanden, und Delphoi hat auch später noch, wenngleich beschränkt, Weissagungen gegeben — so haben doch die öffentlichen alten Orakelstätten im Verlauf der hellenistischen Periode einen grossen Teil ihrer Bedeutung eingebüsst. — Während so die meisten religiösen Institutionen thatsächlich zurückgingen, erlebten einige wenige allerdings in der hellenistischen Kultur eine neue Blüte und eroberten sich weite Gebiete. Ausser einzelnen Kulten, die schon während der Blütezeit eine nationale und fast schon über die Grenzen der hellenischen Kultur hinausreichende Bedeutung gehabt hatten, sind es besonders die Kulte Attikas und die der makedonischen und thrakischen[2]) Küste nebst der ihr vorgelagerten Inseln, welche in dieser Zeit sich nach allen Seiten hin verbreiten. Dabei werden nicht die vom Epos am meisten gefeierten Götter bevorzugt. Wohl bildet man die altberühmten Nationalheiligtümer nach und stiftet natürlich auch ihnen, besonders dem Zeus[3]), dem Götterkönige und dem Gott der Könige, in der hellenistischen Zeit Kulte; aber ausser Apollon, der eine Zeit lang sozusagen Geschlechtsgott der Seleukiden gewesen ist[4]), und seiner Schwester, deren ephesisches Heiligtum zahlreiche Filialen bekommt[5]), leben die Olympier nun doch mehr in der Litteratur als im Kultus fort. Weit grössere Bedeutung erhalten jetzt mehrere alte, aber in der Heldensage nicht oder nur wenig auftretende Götter; auch hierin zeigt sich, dass die Bewegung rückläufig geworden ist. Auffällig ist das starke Hervortreten der Mysteriengottheiten[6]) unter den altgriechischen Gottheiten, deren Kult der Hellenismus

[1]) Die *ὀλιγανδρία* hebt besonders Plut. *def. or.* 8 hervor. Str. XVII 1_{43} S. 813 gibt allerdings einen andern Grund an (*τοῖς ἀρχαίοις μᾶλλον ἦν ἐν τιμῇ καὶ ἡ μαντικὴ καθόλου καὶ τὰ χρηστήρια· νυνὶ δ᾽ὀλιγωρία κατέχει πολλή, τῶν Ῥωμαίων ἀρκουμένων τοῖς Σιβύλλης χρησμοῖς καὶ τοῖς Τυρρηνικοῖς θεοπροπίοις διά τε σπλάγχνων καὶ ὀρνιθείας καὶ διοσημιῶν*), und von Cic. *div.* II 57_{117} wird der Niedergang des delphischen Orakels (das nach der Plünderung der Tempelschätze *πενέστατον* war, Str. IX 3_8 S. 420) damit erklärt, dass die Erdausdünstungen nachgelassen hätten. — Vgl. über den Verfall der Orakel Bouché Leclercq, *Hist. de la div.* IV 319—353.

[2]) Z. B. der Dienst der Musen, der im Ptolemaierreich blühte *[1076 zu 1075_4]*.

[3]) Von dem Heiligtum in Olympia finden sich in hellenistischer Zeit zahlreiche Nachbildungen, z. B. zu Daphne bei Antiocheia (Curtius, Arch. Ges., Dez. 1894; Arch. Anz. 1895 S. 17). Ueber die *ἀγῶνες ἰσολύμπιοι* vgl. u. *[1510_5]*. — Einige Nachbildungen finden sich vom isthmischen Poseidonkult *[1158_6]*.

[4]) Ueber Seleukos als S. Apollons s. o. *[1045_1]*. Den allmählichen Verfall des Didymaions konnten die Seleukiden nicht aufhalten (Haussoullier, *Ét. sur l'hist. de Mil.* 294—296); aber ein Dorf bei der späteren Reichshauptstadt, das wahrscheinlich schon vorher nach dem Lorbeer geheissen hatte, wurde zum Zentrum des neuen Kultus ausersehen. Winckler, Altorient. Forsch. XIV (II III_1) 1900 418 bezieht darauf Ps. 137_1. Vgl. über Daphne, das heutige Bait al Ma 'Wasserhaus', Bevan, *House of Seleuc.* I 214 u. o. *[1234_3]*. Bis in das späteste Altertum blühte das Heiligtum; s. Lib. *or.* III 332—336 R.; Wolff, *Nov. or. aet.* 45; Allard, *Jul. l'apost.* III 55 ff.

[5]) S. o. *[207_{17}; 283_7]*.

[6]) Ausser Dionysos *[1516_4]*, dessen Bedeutung innerhalb der hellenistischen Welt sich z. T. aus seinen makedonisch-thrakischen Kultstätten erklärt, tritt namentlich Demeter hervor (v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 185 ff.; 265 f.). Diese Wiederbelebung der Mysterien im offiziellen Kult ist ein Vorbote jener seit dem I. Jh. v. Chr. wieder übermächtig werdenden mystischen Bewegung

pflegt. Eleusis steht damals und noch in römischer Zeit[1]) in hohen Ehren, die bosporanischen Könige haben von Eumolpos ihr Geschlecht abgeleitet[2]). Immer mehr stellt sich heraus, wie sehr die zahlreichen Privatmysterien, auch die mystischen Kulte der Barbarengötter im späteren Altertum durch Eleusis beeinflusst sind. Aber es ist auch direkt nachgebildet worden. Die zahlreichen Filialen, die sich später auf die attische Mysterienstätte zurückführten, sind z. T. in hellenistischer Zeit entstanden oder doch wenigstens nach attischem Muster umgeformt worden[3]). Diony-

---

[1475 ff.]; durch diese wurde dann aber natürlich wiederum auch die Bedeutung der staatlichen Mysterien gesteigert. Namentlich aus dem II. Jh. v. Chr., aus dem die meisten Zeugnisse über die Stellung der Gebildeten und des Volkes zur Religion stammen, sind zahlreiche Angaben überliefert, die beweisen, dass ein reputierlicher Mann damals in viele Mysterien eingeweiht sein musste. Demonax (Luk. *Dem.* 11) wird von den Athenern beschuldigt, *ὅτι οὔτε θύων ὤφθη πώποτε οὔτε ἐμυήθη μόνος ἁπάντων ταῖς Ἐλευσινίαις*; Apul. *mag.* 55 (S. 60 *ed. Bip.*) rühmt sich seiner Weihen; Pausanias erwähnt die Mysterien von Eleusis (I 37_4; 38_7), vom thebanischen Kabeirion (IX 25_5 f.), von Keleai (Demeter, II 14_1), Karnasion (grosse Göttermutter, IV 33_5), Lykosura (Despoina, VIII 37_9), Lerna (II 37_6), z. T., als ob er eingeweiht sei (vgl. Krüger, *Theol. Paus.* 53 f.): die Fiktion — denn mehr wird es meist nicht sein —, die Pausanias übrigens wahrscheinlich längst vorfand, hatte keinen Zweck, wenn es nicht für ehrenvoll galt, Myste zu sein. Wirklich spricht Pausanias über die Mysteriensage (z. B. über die Götterm. u. Hermes, II 3_4, über Hera in Argos, 17_4; Lerna, 38_2) mit achtungsvoller Scheu (Krüger S. 55). Noch im Ausgang des Altertums sagt ein Heide, ohne Mysterien sei das Leben für den Hellenen nicht lebenswert (Zosim. 4_3). — Ueber die Bedeutung der Mysterien in der Philosophie s. o. *[1475 ff.]*.

[1]) Foucart, *Les empereurs Romains initiés aux mystères d'Eleusis. Rev. phil. n s* XVII 1893 197—207. — Cic. *d n* I 42_{119} ... *Eleusina sanctam illam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae* (nach einem Tragiker?). Augustus wurde 21 initiiert, Diod. 51_4. Ueber das Selbstopfer des Inders Zarmaros s. ebd. 54_9. Claudius wollte die Eleusinien nach Rom übertragen, Suet. *Claud.* 25. Nero *Eleusinis sacris, quorum initiatione impii et scelerati voce praeconis summoventur, interesse ausus non est*: Suet. *Ner.* 34. Hadrian wurde 125 Myste (Spartac. *Hadr.* 13) und 129 als einziger Kaiser auch Epopte. 165 wurden L. Verus, 176 M. Aurelius, wie er selbst andeutet, infolge des Regenwunders (Philostr. *v. soph.* II 1_{12} S. 70 K.), nach dem Gerücht aber, um seine Unschuld an dem Tod des Verus zu erweisen (Capitol. *v. Ant. phil.* 27), eingeweiht. Dass noch Severus Myste war, geht aus Capitol. *Sev.* 3 nicht mit völliger Sicherheit hervor. Ueber die letzten Schicksale von Eleusis vgl. u. *[§ 310]*.

[2]) Stephani, *Compte rendu* 1862 24; 1865 20; vgl. 50.

[3]) Die berühmteste Filiale ist die bei dem gln. Oertchen eine kleine Meile östlich von Alexandreia in Aegypten (Liv. XLV 12_1; vgl. Polyb. XV 27_2. Ausgrabungen und Trümmer beschrieben von Néroutsos Bey *l'ancienne Alexandrie* 80 ff.; Inschr. ebd. 110—116; Gräber der *θεωροί, ἀρχιθεωροί, πρεσβευταί* bei Hadra gef., Arch. Anz. 1896 92) am Meere, wo Philadelphos' Geliebte Stratonike begraben war (Athen. XIII 37 S. 576 F.) und Kallim. (Suid. *s v*) eine Zeit lang gelehrt hat. Ptolemaios hatte den Eumolpiden Timotheos kommen lassen, um die Kulte einzurichten (Tac. *h* 4_{83}); wir erfahren von einer Darstellung der *ἁρπαγὴ Κόρης* (Sch. Arat. 150) im Monat Epiphi und (Sch. Kallim. *h* 6_1) von Kalathosumzügen. Was Usener, Rel. Unters. I 27 über die alexandrinische Kore vermutet *[§ 310]*, ist m. E. nicht völlig sicher. — Vgl. über diese Uebertragung Schreiber, XL. Phil.-vslg. Görlitz 1889 310, der auf dies Eleusis auch Euseb. *pr. ev.* III 12_3 ($_4$) bezieht. Ist dies richtig, so zeigt sich auch hier die ja auch an sich durchaus wahrscheinliche Genauigkeit der Nachbildung, sodass die Stelle doch zugleich für das attische Eleusis mitbenutzt werden konnte *[54_9]*. — Auch bei Arsinoe im Fajjum scheint eine Filiale von Eleusis bestanden zu haben (Wilcken, Arch. Anz. 1889 4). Für Neapel in Italien ergeben sich mit Wahrscheinlichkeit Eleusinien aus Stat. *s* IV 8_{50} *Actaea Ceres, cursu cui semper anhelo | votivam taciti quassamus lampade mystae.* — Schwer ist das Urteil über die *[1189_1]* zahlreichen Kulte der eleusinischen Demeter im griechischen Mutterland (z. B. in Plataiai [Paus. IX 4_3], Keleai *[122_1]*, Therai [Paus. III 20_5; Kultstatue Kores aus Helos geholt, ebd. $_7$], Sparta [*Ἐλευσία*, Ross. Arch. Aufs. II 667; vgl. *CIG* 1464], Gytheion [Lebas-Foucart 240], Hippola [*Ἐλευθία*, Ath. Mitt. I 1876 162] und sonst in Lakonien [*Ἐλευύνια*, *IGA* 79, Hsch. *Ἐλευσίνια*, Wide, LK 176], Pheneos [Paus. VIII 15_1], Thelpusa [ebd. 25_2], Basilis [ebd. 29_5]), auf den Inseln (Kreta, Olus [Monat *Ἐλευσίνιος*, *CIG* 2554;

sos[1]) verbreitete sich natürlich in der mystischen Form, die sein Kult in Makedonien strenger bewahrt zu haben scheint, als in Griechenland selbst: die jetzt aufblühenden[2]) Kabeirendienste sind zu allen Zeiten mystisch gewesen. Dies Hervorkehren der Mysterien im Kultus sticht auffallend gegen den rationalistischen Charakter ab, den während der ersten beiden Jahrhunderte die allgemeine Bildung zeigte (1463 ff.): es bereitet sich hier bereits der Umschwung vor, der gegen Ende des Altertums dem Mystizismus, nicht bloss dem philosophischen, sondern schliesslich auch dem rein religiösen, zum Siege verhalf. — Die Popularität dieses Mystizismus beruhte auch jetzt noch auf dem von den mystischen Gottheiten den Gläubigen verheissenen besseren Los im Jenseits. Allerdings werden Hoffnungen auf

---

bull. corr. hell. III 1879 308 T. VI]; Thera [*IGI* III 330_{19}; $_{10}$; Ptolem. III 15_{26}]) und in Kleinasien (Mykale *[281_{16}]*; Ephesos [Str. XIV 1_3 633]). Nach der jetzt herrschenden (Töpffer, AG 102; S. Wide, LK 176; Immerwahr, Ark. Kulte I 122; Bloch bei Roscher, ML II 1337 f.), wahrscheinlich richtigen Annahme wurde in der Peloponnes seit alter Zeit vom attischen Eleusis unabhängig eine der eleusinischen Göttin nächstverwandte Göttin gl. N. verehrt: dafür spricht auch, dass der lakonische Kult von Therai nach Thera filiiert ist. Aber diese alten Dienste haben sich wahrscheinlich wenigstens z. T., wie das z. B. gerade für Therai wegen der dortigen Ueberlieferung von Orpheus zu vermuten steht, nachträglich an das attische Eleusis angeschlossen, das z. B. später auch Lerna (*ἱεροφάντης*, *AP app. ep.* 145 [II S. 805 Jac.]; *ὀργιοφάντης*, ebd. IX 688_4) beeinflusst hat. Aehnlich wird es sich mit Kreta verhalten. — Vgl. über die Verbreitung der eleus. Mysterien o. *[1189_1]*; Anton, Myst. v. El. 73 f.

[1]) Vgl. u. *[1516_4]*. Besonders die Ptolemaier haben seinen Kult gepflegt (Mowat, *Rev. num.* III XI 1893 31 ff.; Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani* 141 ff.). Philopator liess sich nach Gallenart ein Epheublatt eintätowieren (*EM Γάλλος* 220_{19}; vgl. Plut. *adul. et am.* 12; Crusius, Philol. LXII 1903 127); die Juden beschwerten sich, dass Ptolem. VI Philometor sie mit dem Epheublatt zeichnen liess, wenn sie dem Dionysos nicht opfern wollten. Die bekannte Gleichsetzung von Iahwe und Dionysos *[§ 309]*, die u. a. zu der Identifikation von Adonai und (Elohe) Zebaoth mit zwei damals mit Dionysos ausgeglichenen Gottheiten, Adonis und Sabazios, führte, scheint in jener Zeit zuerst ausgesprochen zu sein, zwar nicht von gläubigen Juden, aber von Aufgeklärten, die hässliche und unsinnige Scenen vermieden sehen wollten.

[2]) Arstd. *or.* 13 (I S. 308 Ddf.) bezeichnet die samothrakischen Mysterien als die berühmtesten nach den eleusinischen. Obwohl es Kab(e)irendienste schon in der boiotischen *[61]* Kultur gab, aus denen die Kulte von Thasos *[222_{18}]*, Imbros *[225_6]*, Lemnos (? *[226]*), Assessos (s. o. *[274_{16}]*; vgl. die milesische *λουτροφόρος μεγάλων θεῶν Καβείρων*, *bull. corr. hell.* I 1877 288 64_4) abgeleitet zu sein scheinen, sind doch ohne Frage die meisten der später bestehenden Kabeirendienste in der Zeit der Diadochen, von denen sie namentlich Lysimachos begünstigt zu haben scheint (H. v. Fritze, Zs. f. Num. XXIV 1903 105—128), erst von Samothrake filiiert, daher heissen auch die Kabeiren später so oft 'samothrakische' Götter (z. B. Kallim. *ep.* 48 [47 v. W.-M.]); Luk. *epigr.* 15 = 34; Philostr. *v. Ap.* 6_{20}; Diod. 4_{43}; anderes bei Lobeck, *Agl.* 1218), auch im Kult. So stellen sich rhodische Schiffahrervereinigungen unter den Schutz der samothrakischen Götter (Hiller v. Gärtringen, Ath. Mitt. XVIII 1893 386); im karischen Stratonikeia gab es ein Samothrakion (Lebas, *As. min.* 527); auf Kythnos ist eine Weihinschrift *Σαμ]οθρᾳκίων θεῶν* (Ross, Arch. Aufs. II 671), zu Dedeagatch an der thrakischen Küste der Grenzstein eines heiligen Bezirks *θεῶν τῶν ἐν Σαμοθρᾴκῃ* (Abbot, *Class. rev.* XV 1901 84; vgl. über die Ausbreitung der samothrakischen Götter in Thrakien Pick, Arch. Jb. XIII 1898 160 f.; über das Samothrakion in Odessos Ath. Mitt. X 1885 315 no. 4_{10}; nach Olbia [Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 44] u. s. w. *[274_{16}]* scheint der Kabeirenkult schon von Milet filiiert) gefunden. Anderes ist o. *[231 f.]* erwähnt. Zweifelhaft ist, ob der Kabeirendienst in Pergamon (Paus. I 4_5; Arstd. 55 II S. 709 Ddf.; Kaibel *ep.* 1035_7) alt (Bloch bei Roscher, ML II 2534) oder hellenistisch (Thraemer, Perg. 264) sei; wahrscheinlich hat man einen vorhandenen Lokalkult nach dem berühmten samothrakischen umgestaltet. — Dieser jüngere, von Samothrake ausgehende Kabeirendienst scheint sich wesentlich von dem älteren zu unterscheiden. In diesem wurden ein bärtiger und ein unbärtiger Gott verehrt, wogegen der jüngere Kult, der Kabeiren und Dioskuren gleichsetzte, beide jugendlich vorstellte (H. v. Fritze a. a. O. 111 ff.).

die Erlösung vom Tode auch auf den unzähligen griechischen und lateinischen Grabschriften des späteren Altertums nicht gerade oft ausgesprochen; und wo es geschieht, ist sehr viel häufiger der Einfluss der Philosophie [1]) wahrnehmbar als der der Mysterien [2]). Aber dies teilweise Schweigen der Inschriften ist nicht beredt. Viele der später so zahlreichen und so weit verehrten barbarischen Götter versprachen sicher ihren Adepten, sie aus dem Dunkel des Hades hinauszuführen: dass die Inschriften davon verhältnismässig selten sprechen, ist z. T. daraus zu erklären, dass man Bedenken trug, von den Geheimnissen der Mysterien öffentlich auf dem Grabstein zu reden [3]). Die Hoffnung auf das ewige Leben ist in dem späteren Altertum wahrscheinlich sehr weit verbreitet gewesen. Man pflegt in dieser Hoffnung einen Beweis für die hohe Stufe des religiösen Glaubens zu sehen, in der sie sich findet. Für die griechische Religion gilt das nicht; gerade der wilde Dämonenglauben der Urzeit und die Zeit des Verfalls hat an diesen Mitteln, dem Tode zu entgehen, Gefallen gefunden; die Religion der Kunst in ihrer reinsten Form hat sie verworfen.

Nun erfreuten sich freilich neben diesen mystischen Diensten auch einige andere altgriechische in alexandrinischer und römischer Zeit grosser Beliebtheit. Der Asklepioskult erlebte eine zweite Blütezeit [4]), und die abstrakten Gottheiten, von denen wenigstens einige schon früher bedeutendere Kulte gehabt hatten, werden jetzt überaus wichtig. Aber auch hier zeigt sich die Abwendung von der Religion der Kunst, die fast alle diese Gottheiten erst zuletzt aufgenommen hatte. Namentlich der Tychekult, der jetzt überhand nahm, brachte, obgleich auch er alt ist, ein fremdes Element, in die griechische Götterwelt [5]). Dabei kommt es weniger darauf an, dass die religionsfeindliche Philosophie Tyche im Sinne des blinden Zufalls der planvollen Weltregierung entgegenstellte, wie sie das Epos gelehrt hatte; diese Deutung des Wortes findet sich vereinzelt auch schon früher [6]), sie ist aber auch später keineswegs allgemein durchgedrungen [7]) und liegt

[1]) Dazu gehört die im späteren Altertum unter den Gebildeten wohl verbreitetste Vorstellung von dem Schicksal der guten Toten, dass sie zu Sternen, Aether werden und zum Himmel emporstreben, Rohde, Ps. II² 384$_2$. Schon im V. Jh. ist das Volksglauben gewesen, Arstph. *εἰρ.* 833 ff. (v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XXXVII 1902 306 f.); Soph. *Aias* 1192 (Fairbanks, *Class. rev.* XV 1901 431, der schwerlich richtig die ganze Vorstellung von der Leichenverbrennung herleitet). Vgl. o. *[1035$_1$]* und u. *[1502$_1$]*.

[2]) Ueber die Formel *ψυχρὸν ὕδωρ* s. u. *[§ 309]*.

[3]) In der Blütezeit war daneben noch ein anderer Grund für das Nichtaussprechen der Hoffnung bestimmend *[1050]*.

[4]) Allerdings tritt der alte koische Kult jetzt zurück (Herzog, Koische Forsch. u. Funde 176), aber Epidauros und später Pergamon erhalten Weltruf. Vgl. auch die *ἱεροὶ λόγοι* des Arstd. und desselben Lobrede auf Rom (14 I S. 368 Ddf. *αἱ δ' Ἀσκληπιοῦ χάριτες καὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν νῦν πλεῖστον εἰς ἀνθρώπους ἐπιδεδώκασι*). Anderes sammelt Krüger, *Theol. Paus.* 45 ff. (aber der Senator Antoninus, der Epidauros mit dem Asklepiosbad und den Heiligtümern der *Ἐπιδώται*, der Hygieia und der 'ägyptischen' Götter Asklepios und Apollon geschmückt hat, Paus. II 27$_6$, ist wohl nicht einer der Kaiser dieses Namens, wie Krüger glaubt).

[5]) Das hebt mit Recht Plin. *n h* 2$_{22}$ in einer auch in anderer Beziehung für die Auffassung Tyches lehrreichen Stelle hervor: *adeoque obnoxiae sumus sortis, ut sors ipsa pro deo sit, qua deus probatur incertus.*

[6]) S. o. *[1087 zu 1086$_2$]*.

[7]) Bei Polybios ist *τύχη* das irdische Kausalitätsgefüge *[1462$_1$]*. Vgl. Maass, Tagesg. 275. Von (Demosth.) *ἐρωτ.* 14; 32 wird *τύχη* sogar im Sinne einer gerechten, ausgleichenden Vorsehung gebraucht. Bisweilen begegnet *τύχη* geradezu im Sinn von *numen*: *μεγάλη ἡ τύχη τῶν Νεμέσεων* oder *θεῶν Σωτήρων* (d. h. des Asklepios und

nicht notwendig in dem Namen, der ebenso wie bonus Eventus einfach den Erfolg[1]) bezeichnet ohne Rücksicht darauf, ob dieser dem Verdienste, der Vorsehung oder unberechenbarem Zufall verdankt wird. Eben in diesem Sinn ist Tyche ohne Frage so häufig verehrt worden: dekadente Zeiten und Menschen pflegen den Erfolg anzubeten. Gerade hierin liegt ein Abfall von den hohen Anschauungen, die uns aus den grossen Schöpfungen der Dichtkunst entgegentreten. Denn wenngleich auch das Epos und die Tragödie oft den Sieg, also eine Art des Erfolges, verherrlicht hatten, so war doch auch der Besiegte und Leidende verklärt worden; eben das Schicksal, das den unglücklichen Helden im Leben niedergebeugt hatte, erhob ihn in der Dichtung. Alles Geschick wird in der Kunst durch das Zusammen- oder Gegeneinanderwirken freier menschlicher Persönlichkeiten einerseits und ebenso freier göttlicher Persönlichkeiten oder sittlicher Ideen andererseits bestimmt: für die unpersönliche und unsittliche Tyche ist in dieser Welt der Kunst kein Platz.

Aehnlich wie mit der Anbetung des Erfolges verhält es sich mit dem Kultus der grossen Persönlichkeit, der ja gewöhnlich bald zur Anbetung der mächtigen Persönlichkeit[2]), also auch des Erfolges ausartet und als

---

der Hygieia), Le Blant, *Mém. AIBL* XXXVI 80 no. 209 f. Paus., der der Tyche in den menschlichen Dingen die grösste Macht zuschreibt (IV 30_5; anderes bei Pfundtner, Paus.' Lebens- und Glaubensansch. S. 10), setzt sie doch so wenig der göttlichen Vorsehung entgegen, dass er vielmehr von *ἐκ τοῦ θεοῦ* oder *ἐκ τῶν θεῶν τύχαι* (IV 17_2; vgl. *θεοῦ τύχα*, Pind. *N* 6_{24}) spricht, ähnlich wie von der *ἐκ θεῶν δίκη* (VII 15_6), und überhaupt *τύχη, δαίμων, δαιμόνιον, δίκη* ohne wesentlichen Unterschied im Sinne der als vernünftig vorausgesetzten Weltregierung gebraucht (Pfundtner S. 12). Andere Stellen von *τύχη* in diesem Sinne sammelt Nägelsbach, Nachhom. Theol. 154 f. — Auch wenn Timoleon in seiner Hauskapelle die *Αὐτοματία* verehrte *[990_3]*, meinte er nicht eine mit der Vorsehung in Widerspruch stehende Macht. Endlich kann Tyche auch in der Astrologie, in der sie später eine eigentümliche, nicht vollständig klare Bedeutung hat, jedenfalls nicht den Zufall bezeichnen. Sie wird hier (wie der Daimon mit Helios) mit dem Mond in Verbindung gebracht (Bouché Leclercq, *L'Astrol. Gr.* 288—310). Spuren dieser Verbindung finden sich auch bei Neoplatonikern (Macr. *S* I 19_{17}), und sie hat überhaupt in späterer Zeit grosse Bedeutung gehabt: wahrscheinlich ist Isityche *[1095_1]* nicht allein aus der allgemeinen späteren Auffassung der Isis sowohl wie auch der Tyche als Allgöttinnen, sondern insbesondere auch aus der Gleichstellung der Isis und Selene *[§ 309]* zu erklären, wogegen allerdings die Gleichsetzung oder Verknüpfung der Artemis und Tyche *[1065_{11}; 1086_3]* schwerlich aus der Mondartemis (Zoega, Abh. 39 f.), aber auch nicht (mit H. Lewy, Phil. Jbb. CXLV 1892 761—769) von einer gar nicht nachweisbaren Bedeutung Tyches als 'Trefferin' herzuleiten ist, sondern sich an eine eleusinische Kultvorstellung, deren Sinn uns nicht bekannt ist, anzuknüpfen scheint. — Von Tyches Attributen konnten die Kugel *[1087 zu 1086_3]* und die Leiter (Ail. *v h* 2_{29}; Wieseler, *De scalae symbolo. Ind. lect.* Gött. 1863 8 ff.; Parallelen aus dem Midrasch glaubt Lewy a. a. O. 766 f. beibringen zu können) allerdings auf die Launenhaftigkeit und Unberechenbarkeit des Glücks bezogen werden, und diese Eigenschaft der Tyche wird ja später immer wieder hervorgehoben, wie sie denn z. B. bei Heliodor als ein besonders wilder und willkürlicher Dämon charakterisiert wird (Rohde, Gr. Rom. 436). Notwendig ist aber diese Auffassung der Symbole nicht; sie drücken zunächst nur die Unbeständigkeit des menschlichen Schicksals, nicht den Zweifel an der Gerechtigkeit der Weltordnung aus, und es kann daher die Leiter auch Attribut der Nemesis, insbesondere, wie es scheint, sofern sie Vergelterin in der Liebe ist, und daher auch der mit Nemesis seit alter Zeit, wenngleich in anderm Sinn, verknüpften *[1065_6]* Aphrodite werden (Wieseler a. a. O. 9 ff.).

[1]) Wie fast alle diese Begriffe ist freilich auch *τύχη* später relativ geworden und hat sogar bisweilen vorzugsweise das übele Schicksal bezeichnet *[vor. A.]*. Darum musste eine besondere *Ἀγαθὴ τύχη [1088_1]* geschaffen werden.

[2]) Was die antiken Historiker über die Menschenvergötterung berichten, sind grossenteils Anekdoten, deren einziger historischer Wert darin besteht, dass sie die zur Zeit ihrer Entstehung herrschende Auffassung

solche von seinen naiveren antiken Verteidigern offen anerkannt wird[1]). Natürlich haben Homer und die Tragiker den Zauber, der in dem Walten des grossen Menschen liegt, voll empfunden: aber es ist ihnen nur das Feld, auf dem sittliche Ideen sich behaupten. Wie in der ganzen Natur so erkennt der Grieche der Blütezeit auch im Menschen etwas Göttliches, der Dichter selbst singt ja begeistert von der Gottheit; aber der Mensch ist nur das Gefäss, alle Ehre und aller Dank gebühren der Gottheit, die sich an ihm und in ihm offenbart. So sehr die Dichtung die Götter vermenschlicht hat, so ängstlich hat sie sich davor gehütet, nun auch Menschen zu vergöttlichen[2]). Was den lebenden Menschen anbetrifft, so darf man sagen, dass, so lange und wo die Religion der Kunst eine Macht war, zwar oft Menschen zu Söhnen oder Nachkommen von Göttern[3]) gemacht sind, aber mit fast ängstlicher Scheu alles vermieden ist, was auch nur entfernt den Anschein ihrer Gleichstellung mit den Himmlischen erwecken konnte[4]). Nun gibt es allerdings ein ganzes Gebiet innerhalb der griechischen Religion, wo die Grenze zwischen dem lebenden Sterblichen und dem Unsterblichen verwischt ist: das Mysterion. Aber die alten Mysterien, die eine Vergöttlichung des Menschen erstrebten, standen ausserhalb der Vorstellungen des alten Epos, und als man im VI. Jahrhundert diese in sie hineintrug, fiel die Vorstellung, dass der Mensch zum Gotte werden könne, natürlich weg. Es haben daher während der ganzen Blütezeit auf dem Boden der Religion der Kunst Vergötterungen lebender Menschen in keinerlei Form stattgefunden. Etwas anders steht es nun freilich mit der Apotheose der Toten. Dass man die Gräber mancher grosser Götter, z. B. das des Zeus in Kreta[5]), des Dionysos in Del-

---

wiederspiegeln. Die Erforschung der Anfänge der Bewegung ist durch sie vielfach irregeleitet worden, weil jene, an die sich sehr bald ganz andere Elemente anschlossen, schon kurz nachher nach diesen beurteilt wurden. Dies zeigt sich auch bei dem Alexanderroman, dessen Nachrichten zwar eine genaue Kenntnis des späteren Alexanderkultes in Aegypten verraten (Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Rom.* 176 ff.), aber ohne weiteres diesen Kult als von dem ersten Ptolemaios eingesetzt betrachten. Nur die gleichzeitigen Dichter, die Münzen, die Urkunden auf Stein und Papyrus können hier Licht verbreiten, aber diese Quellen strömen bisher nur für das Ptolemaierreich reichlich, und auch für dieses sind die wichtigsten Denkmäler, die Papyrusurkunden, erst seit wenigen Jahren zugänglich. Von den modernen Untersuchungen, die über die Beurteilung der hier in Frage kommenden Thatsachen von jeher und, wie sich aus dem folgenden ergeben wird, bis in die neueste Zeit hinein merkwürdig geschwankt haben, sind die ohne Benutzung der Papyri angestellten veraltet, und es wird, wie ich hoffe, der folgenden Prüfung keinen Abbruch thun, dass die Arbeiten von Greg. Wilh. Nitzsch, *De apotheosis apud Graecos vulgatae causis,* Progr. 1840, Beurlier, *De divinis honoribus, quos acceperunt Alexander et successores eius* (These an der Paris. Univ. 1891; s. Treuber, GGA 1892 398—406) und des letzteren Schrift *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien,* Paris 1890 mir nicht zugänglich waren. Die vollständigste Materialsammlung bietet Kornemann, Zur Gesch. der antiken Herrscherkulte in Lehmanns Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 51—146. Vgl. auch Kaerst, Gesch. d. hellen. Zeitalters I 384 ff.; Hiller v. Gaertringen bei Pauly-Wissowa II 184.

[1]) Nach der Antwort des Ammonions (Diod. 17_{51}) soll *τὸ μέγεθος τῶν ἐν πράξεσι κατορθωμάτων* Alexanders Göttlichkeit beweisen, und der Gymnosophist (Plut. *Al.* 64) antwortet auf die Frage, wie jemand Gott wird: *εἴ τι πράξειεν, ὃ πρᾶξαι δυνατὸν ἀνθρώπῳ μὴ ἔστιν.*

[2]) S. o. *[1002₁]*.

[3]) S. o. *[1045₁]*.

[4]) Xenophons idealer Kyros spricht eine echt griechische Empfindung aus, wenn er den Göttern dafür dankt, dass sie ihn nicht über das Menschentum hinausgehoben haben (*Kyrup.* VIII 7_3). Vgl. o. *[1000 f.]*.

[5]) Kallim. *h* 1_8 (Klem. Al. *protr.* 2_{37} S. 32 Po.); Diod. 3_{61}; Cic. *d n* III 21_{53} (Göt-

phoi[1]), des Pluton wahrscheinlich in Hermione[2]) zeigte, ist zwar das auffälligste, aber keineswegs das beweiskräftigste Zeugnis für die Vorstellung, dass der Mensch durch den Tod Gott werden könne. Diese Kultform, die dadurch entstanden war, dass durch das Eindringen chthonischer Vorstellungen alte Götter zu Unterirdischen wurden, und die sich aus ferner Zeit her vielfach auch im Orient findet, hätte freilich wie dort so auch in Griechenland zu einer völligen Verwischung der Grenze zwischen Gottheit und Mensch führen können, und in der That scheint der Hellenismus, der auch hierin dem Orient folgt[3]), seine Herrscherapotheose unter anderm auch durch den Hinweis auf diese Göttergräber begründet zu haben[4]). In der Blütezeit ist dies jedoch nicht geschehen; in dem richtigen Gefühl ihres Gegensatzes gegen die herrschend gewordenen Götter der Kunst hat man von den begrabenen Göttern nichts wissen wollen, und es ist mehr als Zufall, dass sie in der damaligen Litteratur überhaupt nicht erwähnt werden. Aber nicht so leicht als dieser vergötterten Menschen konnte sich die Religion der Kunst der vergötterten Heroen entledigen. Aus mehreren alten Dämonen hatte sich gleichzeitig ein Heros und ein Gott entwickelt: indem man nun die ursprünglich gleichen Gestalten wieder vereinigte, war es das Natürlichste, dass man sie auf Erden als Menschen leben, dann aber in den Himmel gelangen liess. Nun ist dies zwar etwas anderes als die Apotheose eines wirklichen Menschen, aber allerdings ist hier die für den lebenden Menschen streng aufrechterhaltene Scheidung vom Göttlichen aufgehoben. Jedoch bilden diese Apotheosen, von denen nur die des Herakles in die Anfänge der heroischen Dichtung hinaufreicht, während die des Dionysos (1433 f.) und Asklepios (1456) ihrem Ende angehören, eine seltene Ausnahme, die für die praktische Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gottheit gar keine Bedeutung haben kann. — Der homerische Held weiss nicht anders, als dass er, wenngleich der Ruhm seiner Thaten durch die Dichtkunst Unsterblichkeit erringen mag, nach dem Tode als Persönlichkeit ausgelöscht wird, dass er also kein Objekt für irgend welchen Kult sein kann. Man wäre demnach von hier aus wohl nie zur Vergötterung gekommen, wenn die in der Heldensage ausgebildeten Vorstellungen rein zur Herrschaft gelangt wären. Allein eben dies war nicht der Fall. Der alte Totenkult, im Mutterland wohl nie vergessen, blühte — wenngleich den neuen Vorstellungen angepasst — wieder auf. Die Übernahme der Grabpflege durch den Staat — eine nicht ganz seltene Auszeichnung — bedeutete die Rezeption des so Gefeierten unter die Zahl der öffentlich anerkannten Heroen[5]); und da eben damals die Vorstellung

---

terkatalog); Mela 2_7; Theoph. *Autol.* 1_{10} S. 32 O.; 2_3 S. 52 O.; Lactant. 1_{11}; Minuc. Fel. *Oct.* 21_8; Cypr. *idol. van.* 1; (Luk.) *Philopatr.* 10 u. aa.

[1]) S. o. *[1433_9]*.

[2]) Nach der Vermutung von ROHDE, Ps. I^2 134_1.

[3]) Das zeigt besonders Leon von Pella (*FHG* II 331), der erste bedeutende Vertreter der später nach Euemeros genannten Richtung. Er betont den Anschluss an die ägyptische Tradition (REITZENSTEIN, Zwei religionsgesch. Fragen 90), der er in der That folgt.

[4]) Wenigstens erwähnte Ennius in seiner Bearbeitung des Euemeros das Zeusgrab, Lact. 1_{11}.

[5]) Namentlich haben Städte in Anknüpfung an den alten Kult der (oft mythischen) Stadtgründer ihre wirklichen oder vermeintlichen Wohlthäter, Befreier, Erneuerer durch Heroenkulte geehrt, so die Athener den Harmodios und Aristogeiton (Arsttl. *'Aϑ. πολ.* 58), die Chersoniten den Miltiades (Hdt.

aufkam, dass die Seelen der guten Toten als Sterne fortlebten[1]) und so der alte Gegensatz zwischen Heroen- und Götterkult wenigstens an einer Stelle überbrückt wurde, so näherte man sich hier in der That schon während des V. Jahrhunderts einer eigentlichen Apotheose. Ausserdem drangen auf anderen Wegen zwei dem Vorstellungskreis des Epos ganz widerstreitende Vorstellungen ein, die zur Apotheose zwar nicht zu führen brauchten, aber doch, als sie eingeführt war, dazu benutzt werden konnten, sie — und zwar auch die Vergötterung lebender Menschen — mit altgriechischen Anschauungen in Verbindung zu setzen: die Vorstellung von der Palingenesie (430 ff.) und von der unendlichen Teilbarkeit der Einzelgottheit. Wahrscheinlich hatte schon die alte Mystik gelehrt, dass bei der Welterneuerung auch Götter neugeboren werden. Von dieser Vorstellung aus konnte man lebende Menschen als neue Inkarnation einer vorhandenen Gottheit fassen. Alt war ferner auch die Vorstellung, dass jedes menschliche Individuum seine besonderen Götter habe: indem man diese Sondergötter anbetete, welche die an dem Individuum besonders auffälligen Eigenschaften, z. B. seine Siegeskraft, seine Eintracht, seine Vorsicht, darstellten[2]), verehrte man nicht mehr eine allgemeine, über dem Menschen stehende, sich an ihm nur offenbarende Gottheit, sondern eben die individuellen Eigenschaften selbst, man vergötterte die Person oder wenigstens einen Teil der Persönlichkeit. Keiner dieser Spezialgötter ist in dieser Beziehung lehrreicher als der Daimon, weil er gleichzeitig den ausser dem Menschen stehenden Schutzgeist des Menschen und dann den in eben diesem Menschen wirken-

6$_{38}$), die Syrakusaner Gelon (Diod. 11$_{38}$), die Katanaier Hieron (ebd. $_{66}$), die Amphipoliten Brasidas (Thuk. 5$_{11}$), die Sikyonier den Euphron (Xenoph. *hell.* VII 3$_{12}$). In späterer Zeit, wo der N. Heros in manchen Gegenden wenigstens ziemlich allgemein für Tote und bisweilen sogar für Lebende gebraucht wird, ist auch die Verleihung heroischer Ehren nach und sogar vor dem Tode eine nicht sehr schwerwiegende Auszeichnung; s. Rohde, Ps. II² 356. In der hellenistischen Zeit ist der Glaube weit verbreitet, dass nicht etwa die Götter Wohlthäter der Menschen, sondern die Wohlthäter der Menschen Götter seien: *Deus est mortali iuvare mortalem,* sagt Plin. *n h* 2$_{18}$ in seiner Auseinandersetzung über diesen Gedanken. Osiris ist nach dem Glauben dieser Euemeristen *διὰ τὸ μέγεθος τῆς εὐεργεσίας* (Diod. 1$_{17}$), Isis wegen ihrer Hilfe bei Heilungen (ebd. $_{25}$) vergöttert.

[1]) S. o. *[1498$_1$].* In der That hat auch später die Apotheose (z. B. bei Caesar, Ov. *M* 15$_{846}$ ff., Antinoos, Dion Kassios 69$_{11}$) an diesen Glauben angeknüpft. Die Verstirnung des Haares der Berenike ist der Anfang zu dieser Anschauung. — Weit verbreitet ist auch die Vorstellung, dass die Seele als Vogel zum Himmel emporfliegt. Ein Adler soll beim Tode Alexanders erschienen sein, (Kallisth.) 3$_{33}$; aus dem Scheiterhaufen, auf den sich Peregrinus geworfen, schwebt ein Geier auf und ruft mit menschlicher Stimme *ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον.* Luk. *Peregr.* 39. Träumt einer der Grossen der Erde, dass er auf einem Adler fährt, so bedeutet das für ihn Tod, Artemid. 1$_{20}$ S. 112$_{11}$ H. Die späteren Römer liessen vom Scheiterhaufen des konsekrierten Kaisers einen Adler auffliegen, *ὃς φέρειν ἀπὸ γῆς ἐς οὐρανὸν τὴν τοῦ βασιλέως ψυχὴν πιστεύεται ὑπὸ Ῥωμαίων*, Hdn. IV 2$_{11}$. Vgl. Dion Kass. 56$_{42}$; 74$_5$; Weicker, Seelenvog. 22 und u. *[§ 309; 310].*

[2]) Vgl. o. *[1090 f.].* Namentlich die Kaiserinnen und die kaiserlichen Prinzessinnen, aber auch die Kaiser selbst werden dadurch geehrt, dass die in oder an ihnen hervortretende Tugend, die von ihnen ausgehende oder auf sie kommende Segnung mit dem Beiwort *Σεβαστή, Augusta,* einen Kult erhält, z. B. *Πρόνοια [1075 zu 1074$_6$] Εἰρήνη [1082$_1$], Εὐετηρία, Ὑγίεια [1066; vgl. 1091$_1$].* Ob die so Geehrten Verkörperungen der an sie angeschlossenen Gottheiten oder aber nur die Objekte ihrer Gnade sein sollten, ist wohl absichtlich zw. gelassen; aber natürlich fasste das Volk sie in ersterem Sinn und das war wahrscheinlich auch die Meinung der Stifter solcher Kulte, wenn sie sich die Frage überhaupt vorlegten. — Dass diese Teilbarkeit der Gottheit eine spezifisch römische Vorstellungsweise sei, ist einer der vielen Irrtümer Zielinskis (Rom u. seine Gotth. S. 28 u. ö.).

den Geist selbst bezeichnet. Hier war ein Punkt, wo man unmittelbar, ohne sich von dem Boden der herrschenden Vorstellungen zu entfernen — die aber, wie gesagt, nicht mehr die Vorstellungen der klassischen Dichter waren — zur Vergötterung lebender Menschen gelangen konnte.

Aus alledem ergibt sich, dass in der altgriechischen Religion manche Vorstellungen enthalten waren, an welche die hellenistische Apotheose anknüpfen konnte und anknüpfte. Allein alle diese Vorstellungen gehören nicht zu der Religion, in der das eigentliche griechische Leben am deutlichsten sich ausspricht, zur Religion der Kunst; sie lebten in ihr wie im Orient fort als Reste einer Kultur, die einst den Griechen mit den Morgenländern gemeinsam gewesen war. Auch hier bringt der Hellenismus nicht hellenische Gedanken zum Siege, sondern diesen widersprechende Anschauungen, die vom Orient aus in längst vergangenen Zeiten nach Griechenland gebracht und hier von der aufblühenden Religion der Kunst nicht ganz überwunden waren. Und zwar ist die Apotheose aus diesen in der griechischen Kultur fortlebenden Resten nicht etwa rein oder spontan entwickelt worden. So wichtig die Lehren von der Palingenesie der Gottheiten und von der Teilbarkeit des göttlichen Wesens später werden sollten, als man die neue Sitte der Apotheose mit den althellenischen Vorstellungen auszugleichen unternahm, so haben sie dieselbe doch keineswegs herbeigeführt. Die Ionier, die dem Lysandros[1]), die Thasier, die dem Agesilaos[2]) göttliche Ehren erwiesen, Philippos[3]) und Alexandros, die sie sich selbst beilegten, sind nicht durch jene beiden Vorstellungen und überhaupt durch nichts geleitet worden, was unmittelbar an ältere griechische Ideen anknüpfte[4]). Auch aus dem Kurialstil des persischen Reiches ist die griechische Vergötterung nicht herzuleiten: dieser hat den König der Könige nicht als Gott be-

[1]) Plut. *Lys.* 18: *πρώτῳ μὲν γάρ, ὡς ἱστορεῖ Δοῦρις* (*FHG* II 484_{66}), *Ἑλλήνων ἐκείνῳ βωμοὺς αἱ πόλεις ἀνέστησαν ὡς θεῷ καὶ θυσίας ἔθυσαν· εἰς δὲ πρῶτον παιᾶνες* (vgl. Athen. XV 52 696e) *ᾔσθησαν, ὧν ἑνὸς ἀρχὴν ἀπομνημονεύουσι τοιάνδε· τὸν Ἑλλάδος ἀγαθέας στραταγὸν ἀπ' εὐρυχόρου Σπάρτας ὑμνήσομεν, ὦ ἰὴ παιάν. Σάμιοι δὲ τὰ παρ' αὐτοῖς Ἡραῖα Λυσάνδρια καλεῖν ἐψηφίσαντο.* Vgl. Athenag. *πρ.* 14 S. 620. Duris ist kein guter Gewährsmann (Susemihl, Gr. Litt. I 591), aber die Nachricht ist, wenngleich befremdlich, so doch keineswegs unglaublich, und andrerseits lautet die Angabe so bestimmt, dass es starker Gründe bedürfte, sie zu entkräften. Rohde, Ps. II² 356 hat sie einfach auf Heroenkult bezogen; aber obwohl die Herrscherkulte nach und nach wenigstens zeitweilig zu einer Verwischung des Unterschieds von Gott und Heros führten, so hat doch schwerlich der immerhin kenntnisreiche Zeitgenosse des ersten Ptolemaios göttliche und heroische Ehren verwechselt.

[2]) Plut. *apophth. Lac. Ages.* 25.

[3]) Ihm wurde in Olympia das Philippeion errichtet (Paus. V 20_{10}), und bei Festzügen stellte er sein Bild mit den Olympiern zusammen (Diod. 16_{92}). Dementsprechend benennt er neugegründete Städte mit seinem N. Philippoi. Auch nach seinem Tod ward er verehrt: Peukestas feiert 316 ein grosses Opferfest für die Götter, Philipp und Alexandros (Diod. 19_{22}).

[4]) Insbesondere auch nicht durch die heroischen Ehren, die später allerdings auch Lebenden verliehen wurden *[1502 zu 1501₈]*. Es irren daher diejenigen, welche aus der vermeintlichen Erkenntnis, dass für die ältesten Formen der griechischen Apotheose nicht das ägyptische oder ein anderes orientalisches Vorbild massgebend gewesen sein könne, ihren echt griechischen Ursprung folgern (Droysen, Hellen. I II 271; Strack, Dyn. der Ptol. 14_2; Rh. M. LV 1900 164_1; Kaerst, Rh. M. LII 1897 42; Kuiper, *Theol. Callim.* 131; Kornemann a. a. O.). Auch v. Wilamowitz-Möllendorff, Arsttl. u. Ath. I 337 unterschätzt das Neue, das in diesen Vorgängen liegt: nicht bloss 'dem Philister von heute' erscheint Alexanders Selbstvergötterung als ganz entsetzlich; als ein Bruch mit dem klassischen Griechentum muss sie auch jedem Griechen erschienen sein, der in dessen Gedanken eingedrungen war.

zeichnet[1]). Allein es scheint, dass in einzelnen Gebieten des orientalischen Reiches der Grosskönig diejenige Verehrung genoss, die vor ihm den nationalen Herrschern dargebracht war, und dass diese Lokalverehrung auch ausserhalb Aegyptens, wo sich der Prozess allein verfolgen lässt, die Apotheose Alexanders und seiner Nachfolger, vielleicht auch die der genannten früheren Griechen beeinflusst hat. Ausser aus diesen offiziellen Kulten des morgenländischen Weltreichs scheinen die wichtigsten unter den zahlreichen Bestandteilen, die sich an die Apotheose der hellenistischen und römischen Zeit geknüpft haben, aus Anschauungen hervorgegangen zu sein, die ohne offiziell anerkannt zu sein, mindestens seit dem IV. Jahrhundert im Orient weit verbreitet waren. Wie die Juden, so träumten auch andere dem Perserreich unterworfene Völker von dem idealen Gottkönig, der seinem Volke und der Welt die ersehnte Herrlichkeit wiederbringen würde[2]). Mit diesen Hoffnungen, die an alte nationale Überlieferungen anknüpften, verbanden sich die Vorstellungen, welche die Morgenländer von dem sie befreienden Makedonierkönig empfingen. Aber allerdings hätten sich diese Vorstellungen nicht so schnell nach Griechenland verbreiten können, wenn sie dort nicht eine gewisse Empfänglichkeit vorgefunden hätten. Diese wurzelte nur zum geringen Teil in den Bedürfnissen der dynastischen Politik — denn um die Monarchie zu legitimieren, hatte der Hellene ein altes Mittel im Mythos, und dies aufzugeben, verlangte weder das Interesse des leitenden Staates noch das der Gefeierten noch endlich das ihrer Verehrer, welche letzteren von dem neuen Kult nicht allein keinen Vorteil hatten, den ihnen nicht auch der Mythos hätte bieten können, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach auch gar keinen Nutzen erwarten konnten. Thatsächlich hat weder Philippos noch sein grösserer Sohn[3]) mit der Apotheose politische Zwecke verfolgt; vielmehr haben im IV. Jahrhundert alle, die sich selbst oder anderen göttliche Ehren zuerkannten, das in aufrichtiger, wenngleich nicht uneigennütziger Bewunderung vor dem eigenen oder fremden Erfolg gethan. In und namentlich

[1]) Bei Aisch. *Pers.* 157 wird Atossa angeredet *θεοῦ μὲν εὐνήτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς*; nach Diod. I 95_5 haben die Aegypter dem Dareios als einzigem von allen Königen göttliche Ehren zuerkannt. Aber diese u. aa. Stellen werden mit Unrecht von Radet, *Rev. des univ. du midi* XVII 1895 139 als Beweis für die Apotheose der Grosskönige angeführt. Thatsächlich haben diese, die sich Könige von Gottes Gnaden nennen, zwar in Aegypten die alte Pharaonentitulatur angenommen, sie haben auch durch das Hofzeremoniell Huldigungen verlangt, welche die Griechen nur ihren Göttern erwiesen, aber eigentliche göttliche Ehren haben sie von Reichs wegen für sich nicht gefordert und schwerlich für andere gestattet. — Vgl. über die politische Bedeutung der persischen Religion und besonders über die *βασιλήιοι θεοί* (Hdt. 3_{65}; 5_{106}) Tolman, *Proc. Amer. phil. ass.* 1902 lxuii.

[2]) Bratke, Religionsgespr. am Hof d. Sass. 143 ff.

[3]) So gewiss Radet, *Rev. des univ. du midi*, Bordeaux XVII 1895 129—169 irrt, wenn er den grossen Makedonier für einen Religionsstifter hält, der der Welt sich als Gott hinstellen wollte, so hat er doch darin Recht, dass er ihn von seiner eigenen Göttlichkeit tief überzeugt sein lässt (ebd. 167; vgl. Kuiper, *Theol. Callim.* 130). Vgl. Beloch, GG III 49. Wie er selbst sollten auch andere daran glauben: *Iovis filium non dici tantum se, sed etiam credi volebat* (Curt. VIII 5_5 = 17). Er hat damit Erfolg gehabt. Ueber ein halbes Jahrtausend nach seinem Tode blüht sein Kultus; Alexander Severus ist bei einem ihm gefeierten Fest in seinem Tempel geboren (Lamprid. *Alex. Sev.* 5; 13) und wollte ebenso wie Caracalla (Hdn. IV 8_1; Dion Kass. 77_7 f.) für Alexander gelten (Lamprid. *Al.* 64): das Volk hielt den Makedonier nicht für tot und glaubte an seine Wiederkunft: unter Elagabal hat ein Betrüger sich das zu nutze gemacht (Kass. Dion 79_{18}).

nach allen grossen Perioden haben sich diejenigen, welche die hohen Ideale ihrer Zeit wohl kennen, aber nicht oder nicht mehr ganz in sich aufzunehmen vermögen, an dem Zauber der Persönlichkeit berauscht. Die Charaktere, die Shakespeare unübertrefflich in seinem Menenius Agrippa verspottet hat, die geistigen Emporkömmlinge und die Dekadenten, sind es, die die Apotheose geschaffen haben; dass die beiden genannten makedonischen Könige sich haben vergöttern lassen, beweist, dass auch sie nicht vollständig geworden sind, was sie so gern werden wollten: Griechen[1]). — In einer Beziehung freilich unterscheiden sich die antiken Carlyles und Nietsches von allen ihren Nachfolgern. Wie es überhaupt die Eigentümlichkeit der antiken und namentlich der griechischen Geschichte ist, dass hier all die Gebilde, die sich später so oft wiederholen sollten, in ihrer einfachsten, am deutlichsten zu durchschauenden Gestalt auftreten, so verhält es sich auch mit der Vergötterung der Person. Die heutigen Anhänger der Heroenverehrung wissen ihre Lehren mit so viel Idealismus und Altruismus zu umhüllen, dass es dem Unerfahrenen nicht leicht ist, ihren innersten Kern, die Selbstvergötterung und den Eigennutz, zu durchschauen. Bei dem grossen Alexandros, der sich selbst zum Gott macht, bei den Aristokraten, welche die lakonischen Heerführer vergöttern, weil sie ihnen zur Herrschaft im Staate und zur Rache an ihren politischen Widersachern verholfen haben, ist ein Zweifel über den Grund der ganzen Erscheinung nicht möglich.

Gar mannichfach sind die Formen, in denen die Apotheose auftritt. Was zunächst die Kunst anbetrifft, so zeigt sich der rapide Absturz der griechischen Kultur darin, dass die alexandrinischen Hofpoeten[2]) kein Bedenken tragen, ihren Herrschern in eben der Form zu huldigen, die ein Jahrhundert zuvor lauten Spott hervorgerufen hatte: sie bezeichnen sie nicht allein als Halbgötter[3]), sondern vergleichen sie auch ohne jede Einschränkung mit den Olympiern[4]), worin ihnen die Dichter der römischen

[1]) Doch wäre es falsch, zu glauben, dass sie als Makedonier nicht volle Griechen hätten werden können. Alexandros selbst denkt in anderer Beziehung mehr hellenisch als seine hellenischen Zeitgenossen, und gerade in Beziehung auf die Herrscherverehrung zeigen sich die späteren Makedonier als echte Erben der griechischen Kultur. Während die Griechenstaaten um die Wette den Machthabern göttliche Ehren zuerkannten, ist dies in Makedonien wenigstens offiziell nicht geschehen; Antipatros (Suid. *s v*) weigerte sich, Alexandros göttlich verehren zu lassen, weil dies Gottesfrevel sei. Auch den mannichfachen Anekdoten von der Opposition, die Alexanders Apotheose im Lager, z. B. bei Parmenion (Curt. VI 9_{17} [34]) und Kleitos (Plut. *Al.* 50), fand, werden geschichtliche Verhältnisse zu Grunde liegen, wenn sie auch selbst unhistorisch sein mögen. Ueber Alexanders Selbstverspottung s. u. *[1509_2]*.

[2]) Ueb. Kallimachos vgl. Kuiper, *Theol. Callim.* 129 ff.

[3]) Z. B. Theokr. 17_{135} (Philadelph.?) Kuiper, *Theol. Callim.* 135.

[4]) Wenn auch Droysen, O. Richter, Studniczka, Herm. XXVIII 1893 1—18 (bes. 17) und Ehrlich, *De Callim. hymnis quaest. chronol.*, Bresl. phil. Abh. VII 3 1894 (bes. S. 57) in der Annahme, dass bei Kallim. unter den Göttern Ptolemaier zu verstehen seien, z. T. zu weit gegangen sein mögen (Vahlen, Sitz.ber. BAW 1895 869—885), so bleiben doch sichere, freilich eben deshalb, weil die irdische Beziehung zugleich hervorgehoben wird, nicht ganz so ausgesprochene Fälle der Vergötterung der Könige und Königinnen schon in der hellenistischen Zeit. — Berenike heisst (Kallim. *ep.* 52 = 51 v. W.-M. = *AP* V 146) die vierte Charis, Philadelphos (Kallim. *h* 4_{165}) θεὸς ἄλλος. — Die offizielle Vergötterung ist natürlich von den alexandrinischen Hofpoeten ohne weiteres anerkannt worden, so die Soters (Theokr. 17_{16}) und die Berenikes (Theokr. 15_{106}; 17_{46}). Arsinoe heisst Kypris Zephyritis von ihrem Kult auf dem Vgb. (Kallim. *ep.* 6 = 5 v. W.-M.; vgl. Cat. 66_{57}).

Periode mit ihren Schmeicheleien gegen den Kaiser gefolgt sind. Ebenso haben die bildenden Künstler sowohl der Diadochen- wie der Kaiserzeit unbedenklich die Machthaber und ihre Angehörigen und Lieblinge in dem Typus und mit den Abzeichen von Gottheiten dargestellt [1]), manchmal um die Eigenschaften zu bezeichnen, durch welche sich die so Gefeierten am meisten zu empfehlen schienen. Vollständige Apotheose liegt hier wenigstens noch nicht notwendig vor, obgleich sie dazu leicht werden konnte, wie denn die Gleichsetzung mit bestehenden Gottheiten sich vielfach auch in Kulten findet, die sich an Bildwerke mit den Attributen einer bestimmten Gottheit anschlossen [2]). Der Staatskult beschränkt sich jedoch nicht auf

Ueber die Verherrlichung des offiziellen Kultus des lebenden Philadelphos bei Kallim. *h* 1_{79} f. (?) s. G. Wörpel, Rh. M. LVII 1902 460 ff.

[1]) So werden z. B. mehrere Diadochen mit Stierhörnern, dem Attribut des Dionysos, dargestellt (Wieseler, GGN 1891 386). Damit hängen die Sitte, gewöhnliche Tote als Dionysos oder Bakchos zu bezeichnen (Kaibel *ep.* 821; Apul. *Met.* 8_7; vgl. die von Lobeck, *Agl.* II 1002b zitierten älteren Schriften und Rohde, Ps. II² 360 zu 359_5), was dem ägyptischen Gebrauch, den Toten Osiris zu nennen, entspricht, und die Darstellung selbst von Lebenden als Dionysos (z. B. Kaibel *ep.* 705) zwar nicht unmittelbar zusammen, aber man erkennt daraus doch, dass diese Darstellungen als einfache Vergleichungen aufgefasst werden konnten. Lehrreich sind in dieser Beziehung die Mzz., welche Herakles mit den Widderhörnern des Ammon darstellen: da doch dieser unmöglich dem griechischen Heros gleichgestellt oder als dessen Sohn bezeichnet werden konnte, kann die Absicht des Darstellers nur sein, Alex., der zwar wohl nicht dargestellt ist (Hogarth, *Engl. hist. rev.* II 1887 326), auf den aber doch die Darstellung zielt, zugleich als Liebling und Sohn Ammons und als heraklesartig zu bezeichnen. Es lag ja für den Künstler so nahe, der Gottheit die Züge desjenigen Menschen zu geben, der ihrem Wesen am nächsten zu stehen scheint.

[2]) Häufig wird der Monarch Zeus genannt, so hat z. B. Antiochos Soter 280 seinen V. als Zeus Nikator konsekriert (*CIG* 4458) und ihm das Nikatoreion erbaut (App. *Syr.* 63); das Ptolemaierfest 279/8 *[1510_3]* ist nach v. Prott, Rh. M. LIII 1898 467 die Antwort darauf. Ptolemaios Soter ist ebenfalls als Zeus (vgl. Zeus Soter *[1108_3]*) bezeichnet worden: ein Adler hatte ihn nach der Sage behütet, als er ausgesetzt war (Suid. *Λάγος*; vgl. *ἄκρατον*). Ptolem. II wird auf Mzz. mit der Blitzkrone dargestellt (Mowat, *Rev. num.* III XI 1893 27 ff.). Schon weit früher hatte sich der syrakusanische Arzt Menekrates Zeus nennen lassen *ὡς μόνος αἴτιος τοῦ ζῆν τοῖς ἀνθρώποις γινόμενος* (Athen. VII 33 289a; vgl. Plut. *Ages.* 21 und dazu o. *[1101 zu 1100_2]*). Als Dionysos *[1516_4]* werden Alexandros (z. B. in Athen, Diog. Laert. 6_{63}), mehrere Diadochen und ihre Nachfolger (z. B. Ptolemaios III Euergetes; Ptol. IV Philopator [Head *h n* 715]; Ptol. XIII [*νέος Διόνυσος*, Head *h n* 717; vgl. Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani* 142 oder junger Osiris, Revillout, *Rev. ég.* II 1882 100]; Antiochos VI Epiphanes); auch spätere Barbarenfürsten (z. B. Mithridates, Cic. *Flacc.* 25_{60}; [Dion Chrysostom.] 37 S. 103 R. = 294 Ddf.; Head *h n* 428 f.) und Kaiser *[s. u., auch 1516_4]* bezeichnet, ferner Antinoos (Wernicke bei Pauly-Wissowa I 2441), der, wie es scheint, an die Stelle des Iakchos gesetzt (Mzz. z. B. von Adramyttion, Head *h n* 447, und Tarsos, Babelon, *Rev. num.* III X 1892 121; nach Krüger, *Theol. Paus.* 60_6 protestiert Paus. X 31_{11} leise gegen diese Apotheose), freilich auch als Hermes (Mz. von Bithynion, Head *h n* 437; *IGSI add.* 978a), Osiris, Agathodaimon, Bes (? Wolff, *Nov. orac. aet.* 43) bezeichnet wird. Als Apollon treten auf Antiochos Soter und Ptolemaios Philadelphos, und auch der alexandrinische Kult des Augustus als *Ἐπιβατήριος Καῖσαρ* (Philon *ad Gai. leg.* 22) scheint den Gefeierten als Apollon (vgl. Ap. *Ἐπιβατήριος* in Troizen, Paus. II 32_2) zu bezeichnen. An die Stelle des Apollon Didymaios scheint sich Gaius zu setzen beabsichtigt zu haben (Dion Kass. 59_{28}; Suet. *Gai.* 21; Zonar. 11_7 S. 559d; vgl. Haussoullier, *Ét. sur l'hist. de Mil.* S. XXII; 272 ff.); daneben wollte er freilich auch als Zeus gelten (Dion Kass. a. a. O.). Elagabal fuhr auf einem Löwen- (und Tiger)wagen und nannte sich Göttermutter (und Dionysos, Lamprid. *El.* 28; Cumont, *Rev. de l'instr. publ. Belg.* XL 1897 95_1); als Herakles erscheint Antiochos Günstling Themison (Pytherm. *FHG* IV 488_1; Athen. VII 35 S. 289 f.). Frauen werden begreiflicherweise gewöhnlich der Aphrodite gleichgesetzt; vgl. die smyrnaiische *Ἀφρ. Στρατονικίς*, *CIG* 3137_{12}; 3156 (Dittenberger, *Syll.* II² $575)_3$ f. *[1353 zu 1352_4]*), genannt nach Demetrios Poliorketes' T., Antiochos' I Stiefm. und Gemahlin Stratonike; die thebanische Aphrodite Lamia (Polemon

diese Form der Apotheose; durch die Benennung von Städten, Phylen, Münzen, durch die Prägung des Bildes auf den Münzen, durch die Annahme von Beinamen, welche auf die göttliche Eigenschaft hinweisen, wie Soter[1]) und Epiphanes[2]), gibt sich die Vergöttlichung eben so oft kund wie durch die Einrichtung besonderer Heiligtümer, die Weihung von Altären und Statuen in bestehenden Heiligtümern, durch die Einrichtung von Priestertümern oder durch die ausdrückliche Bezeichnung des Herrschers als *θεός*. Der Kult gilt ebenso dem toten wie dem lebenden Herrscher, er ist bald von diesem befohlen, bald freiwillig dargebracht; einzelne Privatleute verehren die Machthaber nicht minder als private Kultgenossenschaften[3]) und die Gemeinden[4]) selbst. Dazu kommen die Ent-

---

FHG III 120_{15}), gen. nach der Geliebten des Städteeroberers; die Aphrodite Pythionike, gen. nach der Buhlerin des Harpalos, (Theop.) *FHG* I 325_{277} (Athen. XIII 67 595a); Aphr. Berenike, gen. teils nach der Gattin Soters, teils nach der gln. Gattin des Epiphanes I (P. Jouguet u. G. Lefebvre, *Bull. corr. hell.* XXVI 1903 103), Arsinoe Kypris auf dem Vgb. Zephyrion bei Alexandreia, gen. nach der Schwester u. Gem. des Ptolemaios Philadelphos (Ged. des Poseidippos, Athen. VII 106 S. 318d; Ged. auf Papyros, Vahlen, Sitz.ber. BAW 1889 47—49; Str. XVII 1_{16} S. 800; vgl. Cat. 66_{56} [s. o. *[913$_{6}$]*; Vahlen, Sitz.ber. BAW 1888 1367]. Der Kult ist erst nach Arsinoes Tod [v. Prott, Rh. M. LIII 1898 465; Strack ebd. LV 1900 165_{1}] 271/0 gestiftet. — Ausserdem erscheint Arsinoe auf Mzz. auch als Demeter, Mowat, *Rev. num.* III xi 1893 27). — Kleopatra, Ptolem.' V. Witwe, wird auf Mzz. als Isis dargestellt (Head *h n* 716), ebenso viele andere Herrscherinnen.

[1]) Arr. VI 11_{8} erwähnt eine Version, nach der Ptolemaios den N. Soter erhielt, weil er Alex. bei der Mallerstadt rettete, obwohl Ptol. nach seiner eigenen Darstellung gar nicht bei jenem Sturm war. Ebenso unglaubwürdig ist, was Paus. I 8_{6} berichtet und Droysen, Diad. II 174 ihm trotz des Schweigens von Diod. 20_{100} geglaubt hat, dass die Rhodier dem Ptolemaios diesen N. beilegten. Vielmehr empfing ihn dieser entweder (Kaerst, Rh. M. LII 1897 46) als Befreier Aegyptens oder als Protektor des Inselbundes. Auf der von diesem gesetzten Inschrift von Nikurgia (*rev. de phil.* XX 1896 104_{11}; 105_{44}) heisst er *βασιλεὺς καὶ σωτὴρ Πτολεμ.*; stammt der Beschluss auch erst aus der Zeit der Einführung des Reichskultus, so ist doch möglich und wegen Z. 27 sogar nicht unwahrscheinlich, dass hier eine Titulatur fortgeführt wird, die der König schon bei Lebzeiten als Protektor und zugleich als Bundesgott der Nesiotai geführt hatte. Alsdann hat Philadelphos, was sich aus praktischen Gründen empfahl, als er die offizielle Verehrung seines Vaters in Aegypten einführte, an den bestehenden Inselkult angeknüpft. — Durch den N. Soter wird Ptolem. als Zeus Soter bezeichnet *[1506$_{2}$]*.

[2]) *Ἐπιφανής* ist nicht Kultbezeichnung eines bestimmten Gottes, aber alle Götter, die durch unverhoffte Hilfe ihre Nähe manifestieren, gelten als *ἐπιφανεῖς* (so werden z. B. nach Diod. 1_{17} die Erfinder der Ernährung durch Haustiere und Kulturpflanzen als *ἐπιφανέστατοι θεοί* verehrt *διὰ τὴν ἐν ταῖς εὑρεθείσαις τροφαῖς χάριτα*), und die Hilfe heisst *ἐπιφάνεια*, so z. B. die Warnung, durch die die Göttermutter in einem Traumbild Themistokles vor den Nachstellungen des Epixyes rettet (Plut. *Them.* 30), die Hilfe der Vesta, wenn unschuldige Vestalinnen in Gefahr sind (Dion. Hal. *ἀρχ.* 2_{68}), die Hilfe der Isis bei Krankheiten (Diod. 1_{25}); vgl. auch Phylarchos' Schrift *περὶ τῆς τοῦ Διὸς ἐπιφανείας* *[1100]*. — Zu dieser Grundbedeutung stimmt, dass den N. Epiphanes besonders solche Fürsten führen, die durch ihre Thronbesteigung einem herrschenden Notstand ein Ende gemacht haben wollten (v. Gutschmid, Kl. Schr. IV 108 f.). — Ueb. den Beinamen *θεός* s. u. *[1510 zu 1509$_{3}$]*.

[3]) So gab es für die Ptolemaierkulte Vereine der Basilisten (Fest Arsinoa, Hiller v. Gärtringen, Beitr. z alt. Gesch. I 1901 219).

[4]) Schliesslich wurde die Apotheose fremder Potentaten ein einfacher internationaler Höflichkeitsakt, Holm, Gr. Gesch. IV 80 *[1513$_{2}$]*. Aus der ungeheuren Fülle von Angaben können hier nur einige charakteristische herausgegriffen werden. Athen hat zuerst dem Alexandros göttliche Ehren zuerkannt, wie es scheint, nach langen Debatten in der Volksversammlung, von denen Einzelheiten auf uns gekommen sind (Dein. 1_{94} und dagegen Tim. *FHG* I 228_{143}; Plut. *reip. ger. praec.* 8; Val. Max. VI 9 *ext.* 13 u. aa.). Dass ein gemeingriechisches Synedrion diesen Kult gefordert habe, vermutet Niese (Histor. Zs. LXXIX 1897 14_{5}) auf Grund einer Notiz des Kyrillos und einer davon nicht zu trennenden, inzwischen von Usener, Rh. M. LVII 1902 171 auf Alex. Severus bezogenen Angabe des Io. Chrysost. Weiter gingen die Athener

scheidungen der von den politischen Mächten unabhängigen Orakel[1]). In Ägypten, wo von jeher der Pharao als Gott betrachtet war, sind auch die einheimischen Privat- und Lokalkulte, die sich bald den griechischen Vorstellungen anpassten, zu berücksichtigen. Endlich bestand in mehreren Diadochenstaaten ein Reichskultus der lebenden und der toten Gebieter. Alle diese verschiedenen Formen sind jedoch aus derselben Wurzel hervorgegangen und abgesehen von dem Reichskultus auch ziemlich gleichzeitig, nämlich schon in der Zeit Alexanders allgemein üblich gewesen. Man hat allerdings versucht, die zahlreichen Berichte von Alexanders Vergötterung, von der in der That die älteren Quellen nur wenig melden, als unhistorisch nachzuweisen[2]), und es scheint dafür auch zu sprechen, dass Alexander auf amtlichen Urkunden nicht *θεός* heisst, sein Bild bei seinen Lebzeiten wahrscheinlich nicht auf Münzen geprägt wird[3]) und dass erst Ptolemaios Philadelphos[4]) den Prachtbau in Alexandreia schuf, wo Alexandros und die späteren Könige bestattet waren. Aber dieser Schluss ist

---

in den Huldigungen für Antigonos und seinen S. Demetrios Poliorketes bei dessen Ankunft 307 v. Chr., vgl. Duris *FHG* II 476_{30}; Athen. VI 63; Wachsmuth, St. Ath. I 612 f. Ebenso hat Sikyon dem Demetrios Poliorketes (Diod. 20_{102}) geopfert und Antigoneia gefeiert (Plut. *Kleom.* 16); auch Doson hatte dort einen Kult (Plut. *Ar.* 45). In Megalopolis scheint ein Heiligtum des Alexandros (Paus. VIII 32_1) errichtet gewesen zu sein, schwerlich erst nach seinem Tod, wie Niese, Hist. Zs. LXXIX 1897 18 glaubt. Der *δῆμος* von Samothrake beschliesst (Dittenberger, *Syll.* I² S. 306 no. 190_{23} *ἱδρύσασθαι βωμὸν βασιλέως Λυσιμάχου εὐεργέτου ὡς κάλλιστον καὶ θύειν κατ' ἐνιαυτόν*. Die *σύνεδροι τῶν νησιωτῶν* bezeichnen sich in der Inschrift von Nikurgia (*rev. de phil.* XX 1896 104_{27} ff.) als *τετιμηκότες πρῶτοι τὸν σωτῆρα Πτολεμαῖον ἰσοθέοις τιμαῖς* (vgl. v. Prott in Bursians Jahresb. CII 1899 131); in ihrem Zentrum Delos wurden die Ptolema(e)ia (später Philadelpheia) gefeiert. Die Rhodier verehrten den Lagiden (vgl. Diod. 20_{100} *τέμενος ἀνῆκαν ἐν τῇ πόλει τετράγωνον, οἰκοδομήσαντες παρ' ἑκάστην πλευρὰν στοὰν σταδιαίαν, ὃ προσηγόρευσαν Πτολεμαεῖον*), die Knidier den Gonatas (als Heros, Kaibel *ep.* 781). Nahe Klazomenai war nach Str. XIV 1_{31} S. 644 *ἄλσος καθιερωμένον Ἀλεξάνδρῳ τῷ Φιλίππου, καὶ ἀγὼν ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῶν Ἰώνων Ἀλεξάνδρεια καταγγέλλεται συντελούμενα ἐνταῦθα*.

[1]) Ueb. Delphoi s. Sokr. III 23_{56} (Migne LXVII 448): das Orakel scheint fingiert, doch hat Delphoi sogar Privatleute wie Artemidoros aus Perge (Hiller v. Gärtringen, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 220) vergöttert und die Verehrung des Faustkämpfers Euthymos (Kallim. *fr.* 399 [Plin. *n h* 7_{152}]), des Kleomedes 'des letzten Heros', Paus. VI 9_8, empfohlen (Sokr. *hist. eccl.* III 23_{57}; Kultus von Athleten ist in dieser Zeit überhaupt häufig; vgl. Theagenes von Thasos [Luk. *θεῶν ἐκκλ.* 12; Athenag. *πρεσβ.* 14 S. 62 Otto] und Polydamas [Luk. a. a. O.], deren Statuen Fieberkranke heilen sollten). — Verschieden von der Apotheose ist die Erklärung als Gottessohn. Abgesehen von Seleukos I, der sich vielleicht auf Grund eines milesischen Orakels als Abkömmling Apollons bezeichnete (Bevan, *House of Seleuc.* I 121), haben die Branchiden (Kallisth. Str. XVII 1_{43} S. 814) und ebenso, wie es scheint, die erythraiische Athenais Alexandros Zeus' S. genannt, worauf der König selbst und der Seher Aristandros bei Arbela Bezug nehmen (Plut. *Al.* 33). Beide knüpfen an die bekannte Antwort des Ammonions an (Diod. 17_{51}; Plut. *Al.* 27; Iustin. XI 11_6; Str. XVII 1_{43} S. 814; Arr. III 3_2; Radet a. a. O. 144), die ohne Frage in ihrer richtigen Fassung bloss die Anrede mit der offiziellen Titulatur enthielt, aber sicher in den Kreisen Alexanders und wahrscheinlich von diesem selbst wörtlich gefasst worden ist. In dieser Beziehung hat Niese (a. a. O. 8), der sonst die Ueberlieferung gut erklärt, nicht das Richtige getroffen.

[2]) So namentlich Hogarth, *English hist. rev.* II 1887 318 u. Niese, Histor. Zs. LXXIX 1897 1—44. Den Höhepunkt der entgegengesetzten Auffassung bezeichnet Radet, *Rev. des univ. du midi* 1895 I 129 ff., für den nicht allein die Apotheose eine der wichtigsten Regierungsmaximen Alexanders, sondern dieser geradezu ein Religionsstifter ist, der auszieht, um sich als Gott verehren zu lassen: *ce rève théocratique est le fond même de l'oeuvre d'Alex., c'est la grande inspiration de sa vie* (163). Vgl. o. *[1504 s]*. Auch Kaerst (hist. Zs. LXXIV 1895 1—43; 193—230; Rh. M. LII 1897 42—68) sieht in der Göttlichkeit des Monarchen eine der Grundlagen schon der Monarchie Alexanders.

[3]) Vgl. Niese a. a. O. 15.

[4]) S. u. *[1510 s]*.

trügerisch. Weil die Anekdoten, die von Alexanders Apotheose erzählen, und die eben darauf bezüglichen Ausserungen, die jüngere Schriftsteller ihm in den Mund legen[1]), nicht als historisch gelten können, darf doch die ihnen zu Grunde liegende Auffassung, dass Alexander sich göttliche Verehrung nicht bloss gefallen liess, sondern auch wünschte, ohne zwingende Gründe nicht als Geschichtsfälschung betrachtet werden. So leicht die Beurteilung von Alexanders Apotheose durch den späteren Ptolemaier- und Seleukidenkult getrübt werden konnte, so schwer ist es glaublich, dass noch in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts — so weit geht das jüngere Alexanderbild ohne Frage zurück — allgemein gegen die geschichtliche Wahrheit der Glaube entstehen konnte, dass Alexandros sich habe vergöttern lassen. Die Selbstapotheose Alexanders wird aber durch die wohlbeglaubigten Nachrichten von dem Kult, den ihm mehrere Griechenstaaten weihten, bestätigt: es ist doch kaum anzunehmen, dass die makedonierfreundliche Mehrheit der Volksversammlungen die damals zwar nicht mehr unerhörte, aber doch ganz ungewöhnliche und gewiss vielfach, wie dies von Athen bezeugt ist, Anstoss erregende Huldigung beschlossen haben sollte, ohne sich vorher seiner Zustimmung zu versichern. Eben dafür, dass Alexandros sich vergöttern liess, spricht die Benennung von Städten nach seinem Namen. Das aber scheint aus der Überlieferung, so getrübt sie ist, doch hervorzugehen, was ja auch an sich sehr begreiflich ist, dass er, obwohl er von seiner eigenen Göttlichkeit überzeugt war und sie auch von anderen anerkannt zu sehen wünschte, doch nach Möglichkeit den Schein zu vermeiden suchte, als befehle er göttliche Ehren oder gebärde sich als Gott[2]). Die einzige Massregel, die hiergegen zu sprechen scheint, ist die Benennung der Städte Alexandreia; aber wie leicht kann die Überlieferung es vergessen haben, dass Alexander die Benennung den Bürgern zum Schein überliess; übrigens würde es nicht befremden, wenn er in diesem Punkte, der die Apotheose doch nur verschleiert enthält, eine Ausnahme machte. Keine einzige von ihm selbst ausgegangene und ausgeführte Amtshandlung spricht seine Göttlichkeit unzweifelhaft aus oder setzt sie voraus. Daraus erklärt sich auch, dass Alexander neben seinem menschlichen keinen besonderen göttlichen Namen führt wie seine Nachfolger, die als Soteres, Euergetai, Epiphaneis u. s. w. zu Göttern wurden. Als später der Alexanderkult offiziell eingeführt wurde, hat man daher seinen eigentlichen Namen, unter dem er thatsächlich schon vorher verehrt worden war, zur amtlichen Gottesbezeichnung erhoben[3]). Alexander

[1]) So sagt Alex. bei Curt. VIII 8_{15} (28) *utinam Indi quoque deum esse me credant*, und nach einer auf Aristobul zurückgehenden Nachricht greift er die Araber an, weil er gehört hat, dass sie nur zwei Götter, Dionysos *[1516_6]* und Zeus (Str. XVI 1_{11} 741) oder Uranos (Arr. *an.* VII 20_1), verehrten.

[2]) Geschichten wie die u. *[1515_2]* anzuführenden verdienen hierfür keinen Glauben. — Mehrere Anekdoten lassen Alex. über seine eigene Vergötterung spotten. Plut. *de adul. et am.* 25 *Ἀλέξανδρος μὲν γὰρ ἀπιστεῖν ἔφη τοῖς θεὸν αὐτὸν ἀναγορεύουσιν ἐν τῷ καθεύδειν μάλιστα καὶ ἀφροδισιάζειν, ὡς ἀγενέστερος περὶ ταῦτα καὶ παθητικώτερος αὐτοῦ γινόμενος.* Vgl. Plut. *Al.* 28; Satyr. bei Athen. VI 57 250 f. Viel Vertrauen verdienen solche Geschichten nicht, aber unmöglich sind sie doch ebensowenig. Ganz kann auch Alexandros das Schicksal der Schwärmer nicht erspart geblieben sein, sich als Betrüger zu erkennen.

[3]) Es hängt damit eine andere Thatsache zusammen, die viele Verwirrung angerichtet hat, obwohl schon Lepsius, Abh. BAW 1852 463 und später Wilcken, GGA

hat sich daher wohl von andern göttliche Ehren beilegen lassen, sie sich dagegen nicht selbst beigelegt. Daraus folgt der wichtige Satz: eine politische Massregel, eine Institution seiner Monarchie ist die Apotheose nicht gewesen, und das wurde sie auch unter seinen nächsten Nachfolgern noch nicht, obwohl die meisten von ihnen ebenso wie Alexander selbst ihre göttliche Verehrung zugelassen und wahrscheinlich begünstigt haben. Erst unter den Epigonen breitet sich von Ägypten[1]) aus der Herrscherkult als Reichsreligion aus. Nach dem Tode des ersten Ptolemaiers fasste dessen Sohn den Gedanken, ihm, dessen Kult wahrscheinlich schon das religiöse Band des unter ägyptischem Protektorat stehenden Inselbundes gewesen und der auch in Ptolemais verehrt worden war[2]), in Alexandreia mit Alexandros, dessen Leiche zu dem Zweck aus Memphis geholt wurde[3]), ein prächtiges, zugleich für die folgenden Könige dienendes Erbbegräbnis und ein penteterisches Fest zu feiern[4]), das von nun an für die zur ägyptischen Machtsphäre gehörigen Staaten dieselbe Bedeutung haben sollte, wie die Olympien für das alte Griechenland[5]). Bei

1895 141_1 die richtige Erklärung gegeben haben. Wie man zwar von den *θεοὶ μεγάλοι* oder den *θεοὶ ἰσχυροί*, aber bloss von Zeus schlechthin spricht, so tritt zwar zu *Σωτῆρες, Ἐπιφανεῖς, Ἀδελφοί*, selten aber zu *Ἀλέξανδρος* die Bestimmung *θεός* hinzu. Scheinbar im Widerspruch hierzu erhielt zwar Antiochos II, angeblich von den Milesiern, die er von dem Tyrannen Timarchos befreite (App. *Syr.* 65), den Beinamen (*ἐπώνυμον*, App.) *θεός* ([Dion Chrys.] 37 S. 103 R. = 294 Dᴅғ.; bei Mal. *chr.* VIII S. 205 ed. Bonn. heisst er *θεοειδής*). Dieser N. entspricht aber dem zweiten, nicht dem ersten Bestandteil in *θεὸς Σωτήρ*. Sonst finden sich Bezeichnungen wie *Πτολεμαῖος θεός* nur als gelegentliche Ausnahmen. Nur in einer Beziehung folgen auch die Nachfolger Alexanders der bei diesem üblich gewordenen Bezeichnung der Apotheose: die Feste, die ihnen gefeiert werden, heissen entsprechend den *Ἀλεξάνδρεια* meist nach den menschlichen, nicht nach den göttlichen N., also *Ἀντιγόνεια, Δημήτρια, Πτολεμαῖα, Σελεύκεια, Φιλεταίρεια, Ἀττάλεια, Εὐμένεια, Στρατονίκεια*. Die Ausn. *Εὐτύχεια, Φιλαδέλφεια, Εὐεργέσια* werden von Pᴏʟᴀɴᴅ, *Comment. phil.* Rɪʙʙ. 453 ff. anders erklärt; s. aber v. Pʀᴏᴛᴛ, Phil. Jbb. CII 1899 129. — Bei der Beurteilung dieser ganzen Sitte, den vergötterten Monarchen besondere Namen zu geben, ist allerdings auch die in den hellenistischen Dynastien übliche Wiederkehr derselben N. (wie Ptolemaios, Antiochos) zu berücksichtigen.

[1]) Ueber die Ptolemaierkulte vgl. Rᴇᴠɪʟʟᴏᴜᴛ, *Rev. ég.* I 1880 16 ff.; Lᴜᴍʙʀᴏsᴏ, *Egitto dei Greci e dei Romani* 176—184; v. Pʀᴏᴛᴛ, Rh. M. LIII 1898 460; Sᴛʀᴀᴄᴋ ebd. LV 1900 163 f.

[2]) Wie Kᴀᴇʀsᴛ, Rh. M. LII 1897 50 m. R. annimmt. Sᴛʀᴀᴄᴋ, Rh. M. LV 1900 163_5 schwankt.

[3]) Dass erst Philadelphos die Leiche nach Alexandreia schaffen liess, sagt Paus. I 7_1, und dieser genauesten Angabe müssen die minder speziellen (Diod. 18_{28}; Str. XVII 1_8 794) weichen. Dies ist auch die jetzt herrschende Ansicht; anders urteilt freilich Bᴇʟᴏᴄʜ, GG III 372. Wenn aber jetzt meist angenommen wird, dass die Ueberführung der Leiche erst in der zweiten Hälfte der Regierung des Ptolemaios stattfand, so ist diese Vermutung, die sich aus dem Auftreten des Alexander in den Praeskriptionen nicht beweisen, freilich auch nicht widerlegen lässt, m. E. innerlich unwahrscheinlich. Das Wesentliche der Neuerung des Philadelphos bestand offenbar darin, dass er in Anlehnung an die in verschiedenen Teilen des Reiches — für Alexandros ohne Frage auch in Alexandreia — bestehenden Kulte ein neues Zentralheiligtum und ein grösseres Landesfest einrichtete. Natürlich erforderte der Bau des Mausoleums Zeit, aber nach vier Jahren konnte er wohl beendigt sein; wahrscheinlich fand die offizielle Einweihung des Tempels und des Kultus bei der ersten Wiederkehr des Festes statt (279/8); vgl. v. Pʀᴏᴛᴛ, Rh. M. LIII 1898 462. Die ägyptischen Elemente dieses neuen Kultus scheint mir v. Wɪʟᴀᴍᴏᴡɪᴛᴢ-Mᴏ̈ʟʟᴇɴᴅᴏʀғғ, GGN 1894 28 f. zu überschätzen.

[4]) Auf die erste Feier dieses Festes, das sehr eingehend von Kallixenos (*FHG* III 58 ff. [Ath. V 27—35 197 d—203 c]) beschrieben wird, wie Dᴇʟᴀᴍᴀʀʀᴇ, *Rev. de phil.* XX 1898 114 f. aus der Darstellung der vergötterten *Πεντετηρίς* (Athen. V 27 198 b) folgert, bezieht sich die von Dᴇʟᴀᴍᴀʀʀᴇ a. a. O. herausgegebene Inschrift von Nikurgia.

[5]) Daher heisst der *ἀγὼν ἰσολύμπιος* z. B. in der Inschr. von Nikurgia (*rev. de*

der nächsten Wiederkehr wurde die inzwischen gestorbene Gattin des ersten Ptolemaios, Berenike, ebenfalls gefeiert: damals oder vielleicht noch später[1]) erhielt das verstorbene Königspaar den Namen *θεοὶ Σωτῆρες*. Dass es sich nicht um die Stiftung eines beliebigen Festes, sondern um eine von vornherein als oberstes Reichsfest gedachte Feier handelte, kann m. E. nicht bezweifelt werden. Dies Beispiel ist vorbildlich geblieben: fast alle hellenistischen Feste zu Ehren von Herrschern sind isolympisch, penteterisch gewesen[2]). Indessen knüpfen sie doch auch in Ägypten selbst nicht direkt an dies Fest an: unmittelbar massgebend für die Folgezeit wurde vielmehr der Kult, den der zweite Ptolemaios seiner 270/1 verstorbenen Schwester und Gemahlin Arsinoe einrichtete. An diesen schloss sich bald oder gleich der Kult des lebenden Herrschers an, den die Regierung nicht hinter der verstorbenen Gattin zurückstehen lassen wollte. Die Stiftung dieser Kulte der *θεοὶ Ἀδελφοί*[3]) führte, gleichviel, ob dies von vornherein beabsichtigt war oder nicht, zu nichts Geringerem als zur Stiftung einer Art Reichsreligion, da die göttlichen Geschwister in allen Reichstempeln *σύνναοι θεοί* wurden[4]): wir finden sie also z. B. in Theben neben Amon ra sōnthēr, in Philai neben Isis, in Elephantine neben Chnum verehrt. In dieser Form hat dann der Herrscherkult in Ägypten im wesentlichen fortbestanden; unter Ptolemaios IV Philopator sind die *θεοὶ Σωτῆρες*, deren Kult über dem der *Ἀδελφοί* vernachlässigt war, mit diesen verbunden worden. Allmählich nimmt der Kultus immer mehr ägyptische Formen an. Schon der dritte Ptolemaier, Euergetes, lässt sich auf Münzen mit dem Strahlendiadem darstellen[5]); der fünfte Epiphanes, unter dem sich auch in anderer Beziehung eine stärkere Annäherung an das Barbarentum bemerkbar macht, nennt sich offiziell in Nachahmung des Pharaonen-

---

phil. XX 1896 104₈; ₂₁; ₂₆; ₃₉; vgl. dazu Delamarre ebd. 113₂ f.); er bezeichnet u. a. sehr wahrscheinlich auch, dass den Siegern in ihren Gemeinden dieselben Auszeichnungen und Vergünstigungen gewährt wurden, wie den Siegern in Olympia. Die andern Fürsten scheinen das nachgeahmt zu haben (v. Prott, Rh. M. LIII 1898 461), und es ist diese Bezeichnung sogar noch auf den Kaiserkult übergegangen; vgl. *IGSI* 748 *Ἰταλικὰ Ῥωμαῖα Σεβαστὰ ἰσολύμπια* und besonders die von Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Rom.* 188₁ besprochene Stelle Philons.

[1]) Soter heisst Ptolemaios I offiziell erst 261, 24 Jahre nach seinem Rücktritt (Niese, Hist. Zs. LXXIX 1897 2₁). Frühere Forscher haben mannichfach herumgeraten, um das späte Auftreten des N.'s zu erklären; vgl. z. B. Revillout, *Rev. ég.* I 1880 21: *il ne serait pas impossible, que le père eût forcé ses enfants d'unir leur noms à celui d'Alexandre, en s'excluant lui-même pour leur faire place et que Philadelphe eût dû attendre la mort de son père pour le proclamer dieu sauveur.* Vgl. *rev. arch.* XXXIV 1877² 328. So künstlicher Kombinationen bedarf es nicht. Es ist sehr wohl möglich, dass der Kult längst bestand, bevor er in die offizielle Titulatur, in die Praeskriptionen u. s. w. eingeführt wurde. Die erste Erwähnung ist keinesfalls mehr als ein *Terminus ante quem.*

[2]) S. o. *[1510₃]*.

[3]) v. Prott, Rh. M. LIII 1898 466. Der Kult der *θεοὶ Ἀδελφοί* wird erst 265/4 erwähnt (Wilcken bei Pauly-Wissowa II 1285₄₆): wieder ein Beweis, wie wenig in diesen Dingen das Schweigen der Quellen besagt. Denn alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass mindestens Arsinoe gleich nach ihrem Tode konsekriert (Strack, Rh. M. LV 1900 165₁) und dass der Bruder und Gatte ihr sofort oder wenigstens sehr bald beigesellt wurde. — Der neue Kult erhielt eine grosse und vornehme Priesterschaft. Vgl. *bull. corr. hell.* IX 1885 143 ff.

[4]) Dies scheint erst acht Jahre nach der Stiftung, 263/2 angeordnet zu sein, und zwar zugleich in der Absicht, die königlichen Einkünfte zu steigern (Strack, Rh. M. LV 1900 165₁); aber einmal eingeführt, musste die Einrichtung natürlich der ganzen Apotheose den Stempel aufdrücken. Sie ist später wohl auf alle Ptolemaier ausgedehnt worden (Strack, Dyn. d. Ptolem., Berl. 1897 S. 12 ff.).

[5]) Head *h n* 714.

titels 'Sohn der Sonne'. — Auch auf einige andere Reiche ist der Gedanke des Reichskultus, wie er Philadelphos vorgeschwebt hatte, übergegangen. Von den Seleukiden hat wahrscheinlich schon Antiochos II in allen Satrapien eponyme Priestertümer gehabt[1]); Antiochos IV ahmt dem Ptolemaios Epiphanes, dessen Beinamen er annimmt, auch darin nach, dass er sich mit der Strahlenkrone abbilden lässt. Ebenso hat im Attalidenreich Eumenes I den Herrscherkult zur Religion seines Reiches gemacht, jedoch in einer etwas gelinderen Form; er und seine Nachfolger stellten zwar das Bild des lebenden Herrschers in die Tempel neben die der Götter und hatten nichts dagegen, wenn er privatim verehrt wurde[2]), setzten aber einen eigentlichen Kult nur für die toten Herrscher und insbesondere für den Stifter ihres Geschlechtes fest[3]). Nach Europa aber hat sich der Gedanke, dem Reiche eine religiöse Einheit durch den Kultus seines Monarchen zu geben, nicht fortgepflanzt; so oft die Antigoniden in den Griechenstädten vergöttert worden sind, so haben sie doch einen Reichskultus nicht eingerichtet[4]). Der Gedanke, neben und über die alten himmlischen Götter sichtbare irdische zu stellen, ist auf jene hellenistischen Reiche im Orient beschränkt geblieben und in seiner konsequenten Durchführung wenigstens mit dem Seleukiden- und Ptolemaierreich auch untergegangen. Es scheint[5]) allerdings, als habe Caesar auch in dieser Beziehung die Formen der beiden grossen hellenistischen Monarchien nachahmen wollen; aber Augustus ist ihm darin nicht ganz gefolgt. Wohl hat er sich in Ägypten als Nachfolger der Ptolemaier die diesen gezollten Ehren gefallen lassen[6]), wohl hat er dem Landtag der Provinz Asien gestattet, ihm an seinen Versammlungsorten Pergamon und Nikomedeia Tempel zu errichten[7]), wohl hat er auch im Westen, vielleicht um die Romanisierung zu beschleunigen, in ganzen Provinzen und in einzelnen Gemeinden seine Apotheose veranlasst oder zugestanden[8]), wie schon vorher viele römische Feldherrn einen Kult von den griechischen Gemeinden angenommen hatten, denen sie reale oder auch eingebildete Vorteile gebracht[9]); ja es wurde in manchen Provinzen, z. B. in Asien, der Oberpriester des Kaisers in gewisser Beziehung der Oberaufseher aller Kulte in der Provinz; aber trotzdem und obgleich auch sonst die Verehrung des Kaisers in den Griechenstaaten allgemein üblich

---

[1]) In einem Briefe (Inschr. bei Holleaux, *Bull. corr. hell.* XIII 1889 523), den wahrscheinlich er geschrieben hat, finden wir *τοὺς τῶν [τε θε]ῶν καὶ ἡμῶν ἀρχιερεῖς* erwähnt. Vgl. Koehler, Sitz.ber. BAW 1894 449; Kornemann, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 143.

[2]) Wie namentlich die Ehrendekrete der Schauspielergesellschaft zu Teos (*CIG* 3067—3070; Hirschfeld, Sitz.ber. BAW 1888 834 $_7$) zeigen.

[3]) Diese Kulte dauerten sogar nach dem Aussterben der Dynastie eine Zeit lang fort, v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 178.

[4]) Doch drang unter Philipp V durch Söldner und Kaufleute der Götterkult aus Aegypten auch nach Makedonien. Man paarte den König nach alexandrinischer Sitte mit Isis und Serapis, Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XVIII 1894 417 ff. Ueber Lysimachos s. Dittenberger, *Syll.*[2] 190 (Samothrake) u. 196 (Kassandreia).

[5]) Kornemann, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 144.

[6]) Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Rom.* 185—192; Néroutsos-Bey, *L'anc. Alex.* 19; s. o. *[42]*.

[7]) Mommsen, RG V 318 ff.

[8]) Krascheninnikoff, Philol. LIII 1894 164—189. Vgl. Toutain, Beitr. z. alt. Gesch. II 1902 194—204.

[9]) Z. B. Marcellus in Syrakus (Cic. *Verr.* II II 21 $_{51}$ f.), Mucius (ebd.) und Lucullus (Plut. *Luc.* 23) in Kleinasien, Flaminius in Chalkis (Ringschule mit Herakles, Delphinion mit Apollon, Plut. *Flamin.* 16). Cicero (*Att.* V 21 $_1$) schlägt die angebotene göttliche Ehre aus.

war, ist doch ein offizieller Reichskult nur dem toten Kaiser, und zwar auch diesem weder von seinem Nachfolger noch von der Priesterschaft, sondern nur von dem Volke und dem Senat und später von diesem allein beschlossen worden; ja, es ist der Namen deus für lebende Kaiser bis auf Aurelian und Carus, die sich auf Münzen so nennen, wohl bei Dichtern und in der Sprache der Freigelassenen, aber nicht in den Urkunden römischer Bürger üblich gewesen[1]).

Aber auch in dieser milderen Form bedeutet die Einführung des Herrscherkultus eine starke Veränderung der alten Religion. Der Mensch kann, indem er sich und seinesgleichen vergöttert, wohl die Götter zu den Menschen herab, nicht aber diese zu jenen emporziehen. Auf dem Thron zu sitzen, schützt gerade in geregelten Verhältnissen nicht vor Kretinismus und moralischen Defekten: kein Wunder, dass das Volk, das so oft zu dem Laster oder zum Blödsinn gebetet hatte, sich allmählich daran gewöhnte, seine Vorstellungen von den unsichtbaren Göttern nach den Göttern zu modeln, die es auf Erden sah. In noch höherem Grade war natürlich die von den Ptolemaiern geschaffene, von den Seleukiden angenommene Gestalt der Apotheose den alten Göttern gefährlich. Hier war nicht etwa die Verleihung der göttlichen Würde die Auszeichnung für erfolgreiches Wirken in der Stellung eines irdischen Königs, vielmehr war jeder Landeskönig Gott, aber nicht umgekehrt jeder vergöttlichte Mensch auch Landeskönig: Gott ist hier thatsächlich die Bezeichnung für die auf den beiden obersten Stufen der Staatsleiter Stehenden geworden[2]). — Das Volk hat diese Apotheosen so aufgefasst, als sollten die alten Götter durch die Herrscher ersetzt werden[3]), und sie zu Lokal- und Provinzialgottheiten zu degradieren scheint in der That, so abenteuerlich der Gedanke auf den ersten Blick erscheint, die Absicht gewesen zu sein. Für die antike Vorstellung fällt religiöse und politische Gemeinschaft, wie wir wissen, zusammen, und da in den hellenistischen Staaten und später im römischen Reich verschiedene Völker, deren jedes seine Nationalgötter hatte, geeinigt waren, so ist es wenigstens nicht ganz unbegreiflich, dass man auf den Gedanken kam, diese zwar als Sonderkulte bestehen zu lassen, ihnen aber eine neue Reichsreligion voranzustellen. Musste dieser Plan, der zwar nicht ausgesprochen, aber mit grosser Zähigkeit und mit allen Machtmitteln des Absolutismus durchgeführt wurde, die Autorität der alten Religion äusserlich gefährden und notwendig dazu führen, dass man sich an die fälschlich (1515) nach Euemeros genannte Auffassung gewöhnte,

---

[1]) Cam. Jullian, *Rev. phil. n s* XVII 1893 129—131.

[2]) Die Apotheose ist, wie Strack, Dyn. d. Ptol. S. 15 am Beispiel der Berenike zeigt, an und für sich noch kein Zeichen der königlichen Machtvollkommenheit. Die Verleihung der Göttlichkeit wird daher eine keineswegs besonders wertvolle Form der Huldigung *[1507 4]*, die jedem männlichen oder auch weiblichen Favoriten eines Machthabers, z. B. dem Theophanes von Mytilene, Pompeius' Freund (Tac. *ann.* 6 18 = 24; Mzz. von Myt., Head *h n* 488), dem Antinoos und Themison *[1506 2]*, zu teil werden konnte. Auch viele Philosophen und Wundermänner sind damals vergöttert worden *[1486 ff.]*. — Politische Erwägungen haben dann freilich, wie sich leicht begreift, dazu geführt, für den offiziellen Kult nur die Monarchen selbst und — mit gewissen Beschränkungen — deren Gattinnen zuzulassen.

[3]) Es ist natürlich, dass dies mehr in den Aeusserungen der Opposition (z. B. Iudith 6 2 *καὶ τίς ὁ θεὸς εἰ μὴ Νεβουχοδονόσορ*) als der Anhänger des neuen Kultus hervortritt.

d. h. die Götter, wie dies aus demselben Grund schon im alten Ägypten geschehen war, als sterblich, als gestorben[1]) betrachtete und damit die alte Schranke zwischen Göttern und Menschen einriss, so war dem Götterglauben vielleicht noch verderblicher eine andere, innerliche und darum nicht sofort bemerkbare Schwächung. Was Philadelphos plante oder wenigstens erreichte, war, wie wir gesehen haben, die Einführung einer nach politischen Erwägungen offiziell redigierten Staatsreligion[2]): obwohl in der Geschichte öfters wiederkehrend, ist dieser Gedanke doch niemals und nirgends sonst so konsequent durchgeführt worden wie damals in Ägypten und im Seleukidenreich. Eben dieser Gedanke aber zerstört nicht allein das Staatswesen, sondern vor allem auch die Religion. Denn wenngleich zu allen Zeiten die religiösen Vorstellungen mehr oder weniger durch das Interesse der Gesellschaft mit bestimmt werden, weil das sogenannte angeborene religiöse Gefühl nichts ist als der unbewusste Drang jeder Gesellschaft unter den vorhandenen Vorstellungen über die letzten und höchsten Dinge diejenigen auszuwählen und ihnen den Inhalt und die Formen zu geben, die dem Bestand der bestehenden Gesellschaftsordnung am förderlichsten sind, wenngleich demnach oft die Religion von den Organen der Gesellschaft gestützt worden ist und sie ihrerseits wiederum gestützt hat, so wohnt diese Fähigkeit, sich gegenseitig zu stützen, dem Staate und der Religion nur so lange inne, als das Verhältnis unbewusst oder wenigstens unausgesprochen bleibt. Wer das verhängnisvolle Wort von der Solidarität der Interessen von Thron und Altar ausspricht, zeigt, dass die Religion für ihn nicht mehr eine geistige, über den Interessen des Tages stehende Macht ist; wo das Wort Widerhall findet, da muss der alte Glaube tot sein. Die Ptolemaier und Seleukiden sind aber noch weiter gegangen, und dies sichert ihrem Regierungssystem ein besonderes Interesse in der Geschichte der menschlichen Verirrungen: sie haben nicht bloss bestehende Kulte nach politischen Interessen rezipiert und umgemodelt, sondern sie haben sie geradezu erst neu zu schaffen getrachtet: sie haben geglaubt, Kirche und Staat unlöslich zu verknüpfen, indem sie an die Stelle des Altars den Thron setzten. — — Irgend eine Waffe gegen diesen gefährlichen aus ihrem Schosse hervorgegangenen Feind hatte die Religion nicht: es gab in ihr weder eine unanfechtbare Offenbarungsurkunde noch eine Organisation, die die Reinhaltung des Glaubens geschützt hätte. Übrigens hätte beides ihr vermutlich auch nichts nützen können; gerade diejenige Institution, die in einem gewissen Masse jene Stützen der geoffenbarten Religionen ersetzen konnte, das Orakel, hat sich ja willig der neuen Ordnung gefügt[3]). Gegen diejenige Entstellung der Religion, die daraus hervorgeht, dass das Volk auf einen tieferen geistigen und sittlichen Standpunkt gesunken ist, sind Gottes Wort und kirchliche

[1]) Allerdings war man sich der alten Vorstellung so weit bewusst, dass man die Herrscher nicht sterben, sondern in eine andere Form übergehen (*μεθίστασθαι*, Rohde, Ps. II[2] 375_1) liess. Aber diese Wendung zeigt nur, statt — wie es die Absicht ist — den Widerspruch zum alten Glauben zu verhüllen, dass der Bruch mit der Vergangenheit unheilbar war.

[2]) Was Kuiper, *Theol. Callim.* 5 gegen Schreiber bemerkt, der XL. Phil.vers. Görl. 1889 307 diesen Gedanken betont hat, scheint mir nicht zutreffend.

[3]) S. o. *[1508_1]*-

Institutionen wenigstens für sich allein nicht genügende Schutzmittel: das beweist die Geschichte aller geoffenbarten Religionen. Aber allerdings tritt dieser Verfall in Griechenland, wo die staatliche und die religiöse Genossenschaft zusammenfielen, stärker und schneller hervor, als da, wo es neben der staatlichen noch eine andere, durch die religiöse Tradition gebundene Organisation gibt. Die griechischen Staaten, aristokratische ebensowohl wie demokratische, haben, statt den alten Glauben zu schützen, den neuen Herrn der Welt meist freiwillig[1]) und in der Regel ohne ernsthafte Opposition[2]) göttliche Ehren dekretiert. Den wenigen, die nicht mit hinabgestiegen waren, blieb gegen diese Strömung der Masse natürlich keine andere Waffe als der Witz. Als Satire ist vielleicht auch die *ἱερὰ ἀναγραφή* des Euemeros aufzufassen. Sicherlich hat er nicht die thörichte religionsgeschichtliche Hypothese, die heute seinen Namen trägt und die schon das Altertum in ihn hineingelesen hat, aufstellen, vielmehr aktuell in die Fragen eingreifen wollen, die damals das öffentliche Leben Griechenlands beschäftigten. Mit dem Zeus, der, in Griechenland geboren, in jugendlichem Alter zu den Barbaren hinauszog, sich überall als Gott begrüssen liess und der im fernen Osten begraben liegt, ist ja Alexandros fast ohne Verhüllung gezeichnet. Das freilich steht nicht vollkommen fest, ob Euemeros die Apotheose plump gerechtfertigt oder witzig verspottet hat, doch ist das letztere m. E. wahrscheinlicher[3]). Erst eine weit spätere Zeit hat in der Dämonenlehre auch für den Monarchenkultus eine wissenschaftliche Begründung zu finden vermeint[4]).

Bei dieser zwar nicht laut hervortretenden, aber doch starken Abneigung der Besten gegen die Apotheose und bei der aufrichtigen und gerechten Bewunderung, die Alexandros und auch einige hellenistische Fürsten erregten, wäre es wunderbar gewesen, wenn gar kein Versuch gemacht worden wäre, die alte Form der Verehrung grosser Männer, die Verherrlichung durch die Projektion in den Mythos, auf die neuen Gebieter anzuwenden. Wir wissen bereits, dass dies in Pergamon geschehen ist (655); weit bedeutender ist die Übertragung der Alexanderzüge in den Mythos. Die bekannte Anekdote, dass der junge Makedonier den Achilleus um seinen Homer beneidete, lässt ihn einen historisch nicht berechtigten Wunsch aussprechen: die griechische Heldensage hat die Mächtigen der Erde, wie wir wissen, in Griechenland wenigstens immer nur durch die Verherrlichung ihrer mythischen Ahnen gefeiert. Wenn der Makedonierkönig wirklich einen solchen Wunsch gehegt haben sollte, so hat die Er-

---

[1]) S. o. *[1507₄]*.

[2]) Am meisten Opposition wurde in Makedonien, in den Al. zunächst stehenden Kreisen gemacht *[1505₁]*. Vgl. auch die Philosophengespräche über die *προσκύνησις*, Arr. V 10₅ ff. Aus Griechenland ist wenig derartiges überliefert. Die Spartaner sollen Alexandros' Forderung göttlicher Verehrung durch das lakonische Dekret beantwortet haben: *ἐπειδὴ Ἀλέξανδρος βούλεται θεὸς εἶναι, ἔστω θεός* (Ail. *v h* 2₁₉; Plut. *apophth. Lac. Damis*). Demades, auf dessen Antrag die Vergötterungsdekrete für Alexandros in Athen durchgegangen waren (Beloch, GG III 50₄) wurde nachher der Asebeia schuldig befunden (Athen. VI 58 S. 251 b; Ail. *v h* 5₁₂). Es sind Verse des Komikers Pheidippides erhalten, in denen die Apotheose des Poliorketes bekämpft wird (Plut. *Demetr.* 12; 26 *fr.* 25 Ko.).

[3]) Vgl. Gr. Kulte u. Myth. I 16 ff.; J. P. M. van Gils, *Quaestiones Euhemereae, Diss.* Amsterd. 1902.

[4]) Kelsos bei Orig. 8₆₃.

füllung den dem Wunsche zu Grunde liegenden Irrtum dargethan, denn Alexandros lebt einerseits wohl unter seinem Namen in der Dichtung fort, aber nicht in der griechischen Heldensage[1]), sondern in Romanen und Märchen, die viele orientalische Elemente enthalten[2]) und aus denen er dann auch wirklich in die verwandte Litteratur des späteren Morgenlandes, z. B. in das selbst so märchenhafte persische Epos übertragen wurde[3]), andererseits ist er auch in die Heldensage gekommen, jedoch nur unter der Gestalt seines Ahnen[4]) Dionysos[5]). Dieser Gott war seit alter Zeit mit orientalischen Göttern ausgeglichen worden[6]); schon im V. Jahrhundert hatte

[1]) Ganz fehlt es freilich nicht an Versuchen, Alexandros unter diesem seinem Namen in den Formen der griechischen Heldensage zu preisen, und ein paar aus ihnen stammende Züge haben wenigstens litterarisch fortgewirkt, wie der von den zwölf für Zeus bestimmten Liebespfeilen *[1071₁]*, deren letzter ihn für Olympias entbrennen lässt (Koehler, Nonn. *Dion.* 15). Aber i. g. ist diese ganze Alexandriadenlitteratur — gewiss m. R. — untergegangen.

[2]) In neuerer Zeit ist diesem Teil der Alexandersage besonders Kampers, Al. d. Gr. und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage (Stud. u. Darstell. a. d. Geb. der Gesch. I 2 f.) Freib. 1901 nachgegangen; seine Ergebnisse sind zwar nicht in allen Einzelheiten, aber m. E. doch in wichtigen Punkten überzeugend. Es kommen hier besonders in Betracht: 1) die jüdische Litteratur. Al. sollte die wilden Völker Gog und Magog eingeschlossen haben (Kampers S. 70 ff.); er war der Held eschatologischer Erwartungen schon in der älteren jüdischen Exegese, die mit dem Wort 'der Zweigehörnte', das im Koran Alex. zu bezeichnen scheint, einen Vorläufer des Messias meint (ebd. 81; vgl. über Dhulqarnajin ebd. 77 ff.). — 2) Noch wichtiger sind die babylonischen Elemente der späteren Alexandersage (Meissner, Gilgamos und Alex., Leipz. Diss. 1894; Kampers a. a. O. 86—99). So scheint z. B. die Meerkönigin Sabitu, zu der Izdubar kommt und die mit der Königin von Saba verschmolzen wurde, in der Sibylle Sambethe fortzuleben *[1483₂]*. Aus der babylonischen Ueberlieferung stammt (Rossbach, Neue Jbb. IV 1901 396) wahrscheinlich auch die Sage von der Aussetzung des Ptolemaios und von seiner Ernährung durch einen Adler; vgl. o. *[1506₂]*.

[3]) Spiegel, Eran. Altk. II 582—616.

[4]) Auch die Ptolemaier (Satyros, *FHG* III 164_{21} [Theophil. *Autol.* 2_7]; *CIG* III 5127; v. Prott, Rh. M. LIII 1898 462_2), die deshalb den Dionysoskult besonders pflegten *[1497₁]* und die sich gern als Dionysos vergöttern liessen *[1506₂]*, wollten von Dionysos abstammen, und zwar als Herakleiden (vgl. auch Theokr. 17_{26}), da Hyllos' M. Deianeira als T. des Dionysos und der Althaia galt (Apd. 1_{64}; Hyg. *f.* 129); sie nannten daher Demen der von ihnen eingerichteten Phyle Dionysia nach den zu diesem Stammbaum gehörigen mythischen Gestalten Thestis, Altheis, Deianeiris. Nach diesem Stammbaum waren die Ptolemaier Verwandte des Königshauses, und wahrscheinlich ist für dieses im V. Jh. die Genealogie, welche Meleagros ursprünglich und noch in Pheidons Stammtafel S. des Dionysos, Deianeira T. des Ares genannt zu haben scheint, vertauscht worden, damit die Könige Beziehungen zu den den Dionysos verehrenden *[211 ff.]* Griechenstädten des Landes erhielten. Schon Euripides (*TGF*² S. 525) kennt Meleagros als S. des Ares. — Auch die Attaliden führten sich auf Dionysos (daher Attalos *ταύροιο διοτρεφέος φίλος υἱός*, Orakel der Phaennis, Paus. X 15_2; *ταυρόκερως*, pythisches Orakel, ebd.; Suid. *Ἄτταλ.*) und Herakles (Schneider, *Nicandr.* S. 1 ff.) zurück; jedoch kennen wir die Einzelheiten ihres Stammbaums nicht: dass sie wie durch Telephos, den Dionysosverächter (Sch. *A* 59 A u. aa.), auf Herakles, so (v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 188) durch eine seiner Gattinnen, Hiera *[655]* oder Argiope, sich auf Dionysos zurückführten, ist nicht erweislich. — Dem Beispiel der Lagiden und Attaliden sind Römer gefolgt, zuerst der Triumvir Antonius, dessen Stamm auf Herakles' S. Ant(e)on (Plut. *Ant.* 4; vgl. 36; 60) zurückgeführt wurde und der sich selbst als *νέος Διόνυσος* führte. Die in letzter Linie auf den Stammbaum Pheidons zurückgehende Vorstellung wirkte ausserordentlich nach: an Vespasian drängte man sich mit einer derartigen erdichteten Genealogie, die aber der nüchterne Mann zurückwies, dagegen hat Traian sich als *νέος Διόνυσος* feiern lassen und Hadrian wollte, wie eine Inschrift am Stadttor von Nikaia (Ath. Mitt. XXIV 1899 403 f.) zeigt, von Dionysos und Herakles abstammen. Vgl. im allgemeinen v. Prott, Ath. Mitt. XXVII 1902 265 f.

[5]) Eine brauchbare Zusammenstellung der Sagen über Bakchos' indische Feldzüge gibt es nicht. Rolle, *Rech. sur le culte de Bacch.* III 51—75 genügt nicht. Ueber eineinzelne Punkte ist aber in neuerer Zeit, wie sich aus den folgenden Anmerkungen ergeben wird, gehandelt worden.

[6]) Ueb. Attis, Adonis, Osiris s. o. *[1418 ff.]*; über Obotal (überl. *Ὀροτάλ*, Hdt. 3_8), den

man auch von seinen abenteuerlichen Eroberungszügen erzählt, zu denen die alten Legenden von den Kämpfen des Gottes gegen die Amazonen[1]) und die Tyrrhener[2]) den ersten Anlass gegeben haben mögen. Es lag also sehr nahe, die Thaten des jungen Königs, der, auch zugleich ein Sieger und ein Kulturbringer, nach dem fernen Okeanos gezogen war, unter dem Namen seines Vorfahren zu besingen[3]); höchst wahrscheinlich ist dies bereits bei Lebzeiten des Königs selbst geschehen[4]). Uns liegt allerdings

arabischen Dionysos, s. CUMONT, *Rev. arch.* III XL 1902 297–300. Später wird Dusares als arabischer Dionysos bezeichnet (Isidor. von Char. bei Hsch. *Δουσ.*; MORDTMANN, ZDMG XXIX 1875 103; BAETHGEN, Beitr. 92; 95; vgl. auch RÖSCH, ZDMG XXXVIII 1884 644 ff.).

[1]) S. o. *[283_{12}; 291_{15} f.; 616_{11}; 905_{2}]*. Darstellung dieser Kämpfe vielleicht auf Skph., MÜLLER-WIESELER II XXXVIII 448.

[2]) S. o. *[43_{16}; 1420_{7}]*. Charax *FHG* III 641_{22} (vgl. Arstd. *or.* 4 S. 54 = 50 DDF.) lässt Dionysos gegen die italischen Tyrrhener ziehen.

[3]) Dass Alexandros für Dionysos' Inderzug massgebend war, betonte namentlich Eratosth. (s. dagegen ARR. *an.* V 3_{1}); Spätere lassen den Makedonier die Thaten des Gottes in Indien nachahmen (ARR. VI 28_{1}; Curt. IX 2_{29} [10]; vgl. VIII 10_{1} [18]). Auch in diesen romantischen Geschichten steckt wohl ein guter Kern. Vgl. auch KAMP, *De Ptol. Philad.* 17 f.

[4]) Der älteste Zeuge ist ein jüngerer Zeitgenosse des grossen Königs, Megasthenes (SCHWANBECK S. 89; 147; *FHG* II 417_{21}). So dunkel die Entstehung der Sage ist, so erkennt man doch in dem kurzen Lebenslauf Alexanders noch ein die Sage vorbereitendes Stadium: die Zeit nach dem kilikischen Sieg. Schon im V. Jh. hatte man Dionysos im südlichen Syrien geboren und durch Lykurgos verfolgt werden lassen *[1409 f.]*: es hängt damit zusammen, dass später der Namen der Stadt Rapheia (StB. *s v* 543_{20}) von dem eingenähten Gotteskind hergeleitet wurde. Wahrscheinlich dichtete man in der Zeit, da Alexander sich anschickte, die syrische Küste zu erobern, dass auch sein Ahnherr Dionysos, um seine Feinde zu strafen, sein Heimatland zurückerobert habe. Dies ward mit Zügen ausgeschmückt, die teils die ältere makedonische Dionysossage, teils phoinikisch-syrische Lokalmythen darboten. Aus jener stammt der Kampf des Dionysos mit den Giganten, der einst auf der Chalkidike lokalisiert war; wahrscheinlich hatte schon vor Alexandros ein in Makedonien dichtender Grieche den Dionysos Gigon als Gigantensieger erklärt; vgl. *EM* 231_{26} *Γιγωνὶς ἄκρα μεταξὺ Μακεδονίας καὶ Παλλήνης. καὶ Γιγὼν ἐντεῦθεν ὁ Διόνυσος εἴρηται ἀπὸ τῶν γιγάντων. ἢ ἀπὸ τοῦ [παρα?]ρέοντος ποταμοῦ Γίγαντος*; StB. 207_{17} *Γίγωνος πόλις Θρᾴκης προσεχὴς τῇ Παλλήνῃ ... ἀπὸ Γίγωνος τοῦ Αἰθιόπων βασιλέως, ὃν ἤττησε Διόνυσος.* M. MAYER, Gig. 247 hält diese Sagen für Rückwirkungen des orientalischen Feldzugs, aber es liegt auf der Hand, dass sie sich in Makedonien aus vorhandenen Lokalsagen spontan gebildet und vielmehr ihrerseits die Neubildungen der Sage mitbeeinflusst haben, die sich an Alexanders syrischen Feldzug schlossen. Diese makedonischen Sagen wurden nun mit ähnlichen syrischen Lokalmythen verschmolzen, die von dem Kampf des mit Dionysos seit alter Zeit ausgeglichenen Adonis-Osiris gegen Riesen *[1419_{4}]* und besonders gegen Typhon erzählten. Einer dieser Mythen war an dem Fluss Typhon lokalisiert, dessen Namen die Griechen durch *Ὀφίτης* oder *Δράκων* (Malal. *chr.* VIII S. 197 DDF.; Eust. *DP* 919; vgl. Philol. n. F. II 1890 492) oder auch, vielleicht mit Benutzung einer persischen Bezeichnung, durch den makedonischen N. Orontes (vgl. den gln. V. des Perdikkas, der wahrscheinlich nach einem Gegner des Dionysos in einem verschollenen makedonischen Mythos heisst) übersetzt haben. Kilikien lieferte den Morrheus (Nonn. *D* 34_{192} *ὅθεν Κιλίκων ἐνὶ γαίῃ | Σάνδης Ἡρακλέης κικλήσκεται εἰσέτι Μορρεύς*). Das waren die Elemente, aus denen ein unbekannter Dichter bald nach der Schlacht bei Issos die Sagen geschaffen hat, welche den Kern des für Alexander gedichteten Dionysoszuges bilden. Morrheus und Orontes sind später Inder (vgl. auch den Inder *Μυρρανός* bei Diod. 3_{65}), Didnasos' Söhne, ihre Gattinnen Cheirobie und Protonoe Töchter des Inderkönigs Deriades und der Orsiboe (KÖHLER, Nonn. *Dion.* 50) geworden; aber Orontes unterliegt auch später wie Dareios III — den historischen Zusammenhang hat schon KOEPP, *Gigantom.* 43 erkannt – am Tauros (Nonn. *D* 17_{137} ff.), und dass auch Morrheus dort einst gekämpft hat, ist mehr als wahrscheinlich. — Orontes wie Morrheus sind als Gegner des Dionysos nicht sicher vor Nonnos nachweisbar, aber sehr wahrscheinlich hat schon dessen und Stephanos' (StB. *Βλέμυες* 72_{1}) Quelle, die *Bassarika* des Dionysios, beide neben Blemys als solche genannt. Von Orontes hat wahrscheinlich auch Virgil gelesen, der mit einiger geographischer Lizenz nach ihm einen lykischen Genossen des Aineias nannte (*VA* 1_{113}; $_{220}$; 6_{334}), und in der Kaiserzeit muss die Sage berühmt gewesen sein, da das klarische Orakel ein im Fl. Orontes

dieser Teil der Dionysossage erst aus dem spätesten Altertum vor[1]); aber natürlich hat die Sage eine lange Geschichte hinter sich, die sich freilich in ihren Einzelheiten aus den spärlichen Erwähnungen in der früheren Litteratur[2]) und aus ihren nur einzelne Scenen wiedergebenden bildlichen Darstellungen[3]) nicht mit Sicherheit wiederherstellen lässt. Vermutlich sind später fremde Bestandteile hinzugetreten; mancherlei einzelne Züge scheint die Gigantensage geliefert zu haben[4]). Auch die Wanderungen des mit Dionysos früh ausgeglichenen Osiris[5]) können, wie sie selbst mit Zügen aus den indischen Dionysossagen vervollständigt sind, so auch ihrerseits jenen Einzelheiten geliehen haben. Selbst historische Elemente mögen nachträglich in die Sage vom Inderzug des Dionysos gekommen sein[6]).

---

gefundenes Riesenskelett für den Inder Orontes erklärte (Paus. VIII 29_{3} f. Die auch von Nonn. 34_{177}; 47_{626} hervorgehobene Riesengrösse stammt wohl nicht aus der Typhon-, sondern eher aus der mit ihr verschmolzenen makedonischen Orontessage *[s. o.]*). Können wir demnach Orontes und Morrheus auch nicht bis in die Zeit Alexanders hinauf verfolgen, so haben wir doch andererseits noch weniger Anlass, sie ihr mit B. Graef, *De Bacchi exped. Ind. [1518₁]* 7 abzusprechen. Graefs litterarhistorische Ergebnisse sind überhaupt verfehlt: es ist undenkbar, dass Alex. durch ein Gedicht geehrt werden sollte, in dem sein Ahn und Vorbild *non est deus, vix heros, immo paene homo,* vielmehr hat der Dichter den gottgezeugten Heros, der selbst Gott werden sollte, gegen Göttersöhne streiten lassen.

[1]) Z. B. Luk. *προσλαλία ἢ Διόνυσος*, Reste eines Dionysosepos (Dionysios' *Bassarika*?) auf Papyrus (Crönert, Zs. f. Pap.-forsch. II 1903 351; A. Ludwig, Berl. ph. Wschr. XXIII 1903 27 ff.) und bes. Nonn. *Dion.* 29_{303}—40_{274}.

[2]) Dionys. *FHG* II 9_{10}; Aristodem. ebd. III 309_{1}; Prop. IV 16 (III $17)_{22}$; Ov. *Tr.* V 3_{21} ff.; *F* 3_{719}; Arstd. *or.* 4 S. 54 = 50 Ddf.; Lact. *inst.* 1_{10}; Arr. *an.* V 1_{2}; Him. *or.* $14_{[illegible]}$ Malala *chr.* II 490 = 42 Ddf. Oft ist von blutigen Kämpfen (Orph. *h* 45_{3}), von Feldzügen (in denen D. das Obeliasbrot erfindet, Sokr. von Argos *FHG* IV 499_{15}), von Triumphen (Tertull. *cor.* 12 zu Anf.; nach Korn. 30 S. 184 Os. hat der Gott die *θρίαμβοι* erfunden: der angebliche Ares Dionysos *[1381₇]* ist fernzuhalten) des Gottes die Rede; auf Seekämpfe beziehen sich vielleicht Sen. *H f* 904; Stat. *Theb.* 4_{387} (Koehler, Nonn. *D* 71), auf Kämpfe am Hydaspes deutet Koehler (a. a. O. 53) Hor. *c* II 19_{17}. Von einer indischen Königst., die Dionysos zu Ariadnes Kummer mitgebracht, weiss Ov. *F* 3_{460} ff., während er letztere nach Nonn. *D* 47_{272} ff. erst nach dem Zuge gewinnt. Von Siegessäulen, die Dionysos in Indien aufgestellt hat, sprechen Apd. 3_{36} [Heyne hat die betreffenden Worte m. E. ohne Grund verdächtigt] und Dion. *P* 623; 1162. Der N. des Inderfürsten Deriades lässt sich bisher nicht über Dionysios' *Bassarika* (StB. 194_{20} *Γάζος*; 218_{9} *Δαρδαι*; 259_{1} *Ἔαρες*; 430_{9} *Μαλοί*; 499_{18} *Πανδαι*; 563_{12} *Σίβαι*; vgl. 172_{2} *Βλέμυες*; 207_{13} *Γήρεια*; 293_{3} *Ζάβιοι*) und das mit ihnen vielleicht identische Werk, dessen Fragm. ein Papyrus erhalten hat *[A. 1]*, nachweisen, und wir vermögen nicht zu sagen, von woher und wann dieser König in die Sage gekommen ist. Er heisst S. des Hydaspes, des Sohnes von Elektra und Thaumas, und der Heliade Astris (Nonn. *D* 17_{282}; 26_{353}; 27_{100}; $_{199}$) oder der Okeanide Keto (ebd. 26_{355}). Keto ist bei Hsd. *Θ* 238 Pontos' T. von Gaia, bei Apd. 1_{12} Nereide; also benutzt die bei Nonn. vorliegende Genealogie eine andere Theogonie als die hesiodeische und die von Apd. ausgeschriebene. Der N. ist doch wohl barbarisch, er mag wie der seines Vaters Hydaspes und der der Maler (StB. *s v* 430_{3}), mit denen er Dionysos entgegentritt, an irgend einen Sieg Alexanders anknüpfen. Auch dieser Held wird oder kann daher wenigstens schon der ältesten Form der Sage vom Inderzug des Dionysos angehören.

[3]) Namentlich in der Skulptur sind Darstellungen aus dem Inderzug häufig (bes. Skph.; vgl. Müller-Wieseler II XXXVIII 444; Stephani, *Compte rendu* 1867 164; anderes bei B. Graef, *De Bacchi expeditione Indica monumentis expressa*, Berl. Diss. 1886 S. 12—24; Graeven, Arch. Jb. XV 1900 216 ff.; s. auch Fröhner, *Not. sculpt. ant.* 1875 241 ff. und über Elfenbeinskulpt. Graeven, Oest. Jahresh. IV 1901 126—144), dann finden sie sich auch auf Msk. (Gauckler, *Rev. arch.* XXXI 1897 S. 18 f. *pl.* IX). Ueb. Vbb. vgl. Gerhard, Auserl. Vb. I 178 f. (T. LI, rf. Volcenter Kalpis); Koepp, *Gigantom.* 44 f. (Neap. Vb.). — Als 'indischer Bakchos' wird ein schöner Typus des Gottes bezeichnet (z. B. Exemplar aus Eretria, *Amer. Journ. arch.* XI 1896 167 f. *fig.* 1 f.).

[4]) S. o. *[1517₄]*.

[5]) Ueb. Heereszüge des Dion.-Osiris vgl. Diod. 1_{17}; Plut. *Is.* 13; o. *[1437 f.]*.

[6]) Augustus scheint seine Erfolge in

Aber in der Hauptsache hat sehr wahrscheinlich Alexanders Zug alle Elemente der späteren Sage vom Inderzug geliefert. Und insofern ist dieser jüngste Zweig am Baum des griechischen Mythos doch recht merkwürdig für die religionsgeschichtliche Betrachtung. Wir sehen, selbst in dieser Zeit glühte die Flamme, die die griechische Götter- und Heroenwelt durchleuchtet hatte, obwohl im Volke tot, doch in einzelnen noch fort: es war möglich, dass sie noch einmal für kurze Zeit wieder aufloderte.

3. Die ausländischen Kulte.

a) Die in der Blütezeit rezipierten Barbarengötter.

308. Wurde auch die Schaulust des gemeinen Volkes durch die Prozessionen und den Pomp der grösseren Heiligtümer befriedigt, enthielten auch die öffentlichen Kulte besonders in ihren Mysterien genug Elemente, die dem rohen Bedürfnis nach dem Geheimnisvollen und Aufregenden genügten, so entsprachen doch der Wundersucht des grossen Haufens noch besser die barbarischen Gottesdienste, die den niederen Volksklassen auch deshalb näher standen, weil diese sich beständig durch die Freilassung ausländischer Sklaven und durch Zuwanderung von Barbaren ergänzten. Ebenso fühlten sich die höheren Klassen der jetzt von Griechen beherrschten Länder, die anfangs die griechische Bildung begierig aufgenommen hatten, auf die Dauer mit den alteinheimischen Kulten mehr verwachsen; es trat eine Reaktion ein, durch welche diese — weniger umgestaltet, als in der Regel angenommen wird — nicht allein in ihrer Heimat über die hellenischen Gottesdienste den Sieg davon trugen, sondern sogar fremde Gebiete sich eroberten und schliesslich Elemente einer neuen kosmopolitischen Götterverehrung wurden. Die alten Sitze griechischer Bildung haben, soweit sie sich erhielten, dieser Bewegung zwar einen nicht ganz unbedeutenden Widerstand entgegengesetzt, so dass die barbarischen Kulte, die doch selbst im Abendland vielfach das Griechische als Kirchensprache hatten[1]), in der rein griechischen Welt weit weniger inschriftlich bezeugt sind als z. B. in der römischen; ganz haben sich indessen auch die Griechen, und zwar auch die gesellschaftlich höher stehenden Klassen, dem Einfluss der Barbarengötter nicht entzogen. Mit dem Verfall der antiken Bildung suchten sie natürlich ihre Zuflucht bei den fremden Göttern, die sich von den altgriechischen nicht sowohl durch ihre Herkunft — waren doch auch jene grossenteils aus dem Morgenland gebracht worden — als vielmehr dadurch unterschieden, dass sie einerseits den Läuterungsprozess, dem die altgriechischen Gottheiten durch die Kunst unterworfen gewesen waren, nicht mit durchgemacht hatten, dass aber andererseits die Mystik des VI. Jahrhunderts bei vielen von ihnen von weit nachhaltigerem Einfluss gewesen war als bei den griechischen Kulten. Die ausländischen Dienste waren daher die adäquateste Form der Gottesverehrung für alle diejenigen, die weder die griechische Kunst noch die griechische Wissen-

---

Indien durch eine Darstellung des Dionysoszuges gefeiert zu haben. Kühne, aber vielleicht richtige Vermutung von Ziehen, Rh. M. LII 1897 452 ff.

[1]) Das gilt insbesondere von den Kulten der Götterm. (Serv. VG 2_{894}) und den Mithrasmysterien.

schaft verstanden, und zwar ebensowohl für diejenigen, die am finstersten Aberglauben festhielten, wie für solche, die wenigstens einer mystischen Erhebung fähig waren. Eben deshalb wollte aber die immer kleiner werdende Zahl der griechisch Empfindenden von den neuen Göttern nichts wissen: auch die spätere Aufklärung, die doch den alten Göttern nicht wohl will, behandelt diese ganz anders als die späteren Eindringlinge[1]); und wenn der Kathedersozialismus der grossen griechischen Philosophen auch die Religion verstaatlichen wollte[2]), so ist er zu dieser extremen Forderung wahrscheinlich unter anderem durch die Erwägung geführt worden, dass unter den bekannten Kulten die öffentlichen griechischen am höchsten standen und dass durch die Privatkulte die tiefer stehenden Barbarengötter eindringen und die griechische Kultur gefährden müssten. Die Geschichte hat später die Befürchtung dieser Philosophen, die freilich den Teufel durch Beelzebub austreiben wollten, als berechtigt erwiesen; aber auch in der Blütezeit der antiken Kultur waren die Verhältnisse, die das Eindringen der Barbarenkulte begünstigten, viel zu stark, als dass solche theoretischen Wünsche allgemeine Praxis der Religionspolitik hätten werden können. Das Bestätigungs- und Aufsichtsrecht, das allerdings selbst der wegen seiner zahlreichen Fremdenbevölkerung besonders nachgiebige und als solcher auch bekannte[3]) athenische Staat hinsichtlich aller Privatkulte in Anspruch nahm, wurde im allgemeinen nur zu dem Zweck angewendet, dass die neuen Kulte nicht allzusehr den herrschenden sittlichen Anschauungen widersprachen; als grundsätzlich verwerflich betrachteten die griechischen Gesetzgebungen die Verehrung fremder Gottheiten, sofern darüber nur die vaterländischen nicht vernachlässigt wurden, im allgemeinen nicht, und wenn sie deren Kult beschränken wollten, haben sie diesen Zweck nicht nur nicht erreicht, sondern es hat sich aus der Kontrolle allmählich eine Art Schutz der konzessionierten Kultgenossenschaften entwickelt. Die Zahl der religiösen Vereinigungen wächst demgemäss beständig (1494), und sehr viele von ihnen dienen ausländischen Göttern. Ausserdem aber haben auch die Gemeinden selbst nicht ganz selten, und zwar sogar auf dem Höhepunkt des griechischen Lebens Heiligtümer für barbarische Gottheiten errichtet, die nicht oder nur teilweise die Sitte des Olympos annahmen, die in Griechenland unter fremdartiger Gestalt verehrt wurden oder zwar durch eines griechischen Künstlers Hand ein Kultbild erhielten, deren barbarische Legende aber nicht durch einen griechischen Dichter veredelt wurde. Was hätte auch diesen Vorgang hindern können? Da einmal die Griechengötter ihrer Macht nach beschränkt, ihrer Zahl nach aber unbeschränkt waren, konnte es keinen wesentlichen Unterschied ausmachen, ob man in drohender Gefahr einen Gott aus Sparta oder aus Tyros zu Hilfe rief; und so gross die werbende Kraft der griechischen Kunst in ihrer Blütezeit auch war, so wirkte sie doch nur unwillkürlich und allmählich.

[1]) Vgl. z. B. Lukians *Zeus Tragodos* und *Ikaromenippos*.

[2]) Plat. *νόμ.* XI 16 909d (deutlicher Cic. *legg.* II 8_{19}).

[3]) Str. X 3_{18} S. 471. Namentlich im Peiraieus sind durch die Orgeones und Thiasoi zahlreiche ausländische Gottheiten eingebürgert; vgl. C. Schaefer, Die Privatkultgenossensch. im Peir., Phil. JJb. CXXI 1880 417—427.

Es nehmen daher die in der Zeit vom VII.—V. Jahrhundert öffentlich rezipierten Barbarengottheiten, die bisher übergangen sind, damit die ganze für die Entwickelung des späteren Altertums so charakteristische Erscheinung des Eindringens ausländischer Kulte im Zusammenhang dargestellt werden könne, eine Art Mittelstellung ein: sie sind meist nicht ganz, aber doch so weit Griechen geworden, dass sie z. T. in neuerer Zeit als solche haben angesehen werden können.

Weitaus die wichtigste der in der Blütezeit rezipierten Gottheiten ist die phrygische 'Königin'[1], die Göttermutter[2], welche mindestens seit dem V. Jahrhundert oft der Rheia gleichgestellt[3], aber doch mit dieser nie so verschmolzen ist, dass die mit Attis gepaarte Kybele von der in altgriechischen Theogonien gefeierten Mutter des obersten griechischen Nationalgottes nicht auch hätte unterschieden werden können. Man pflegt daher in neuerer Zeit gewöhnlich anzunehmen, dass beide Gottheiten erst nach

---

[1]) *Μήτηρ ἡ Βασίλεια* erscheint auf Inschr. von Pergamon 481—484, und die *μεγάλη μήτηρ*, Rheias Schw., heisst Basileia bei Diod. 3_{57} (nach Dionys. Skytobr.?). Die Basilissa, die Aberkios in Rom schauen soll (Ab.-inschr. v. 8) und welche die Vertreter des christlichen Ursprungs dieser Inschrift (z. B. Kaufmann, Sepulkr. Jens.denkm. 85 ff.) auf das Gottesreich beziehen, kann nicht wohl die phrygische Göttermutter sein, wie Ficker glaubte (s. dagegen Dieterich, Aberkiosinschr. 26, der selbst an die jungfräuliche Himmelskönigin von Karthago denkt, die am Anfang des III. Jh.'s dem Elagabal vermählt war). Zw. ist auch, ob die *θεὰ Βασίλεια* von Thera (*gaz. arch.* 1883 221 f.; *IGI* III 416) und die *Βασίλη* von Athen (Plat. *Charm.* 1 S. 153a *τοῦ τῆς Βασίλης* [? überl. *βασιλικῆς*] *ἱεροῦ*; s. auch Aristph. *ὄρν.* 1536 mit dem im Sch. zitierten Kratin., o. *[32_{24}]* u. Löschcke, Verm. z. griech. Kunstgesch., Dorpat 1884 16—20) verglichen werden dürfen: es ist nicht einmal sicher, dass an diesen Stellen Basile und Basileia immer dieselbe Göttin bezeichnet. Eine attische Sage erzählte von dem Eponym des Demos Echelidai, Echelos, dass er die Basile raubte *[868_1]*. Echelos ist Hades (s. o. *[400_2]*; Kern bei Pauly-Wissowa III 46_{29} vergleicht den ebenfalls neben Basile stehenden Zeuxippos = Hades eines Totenmahlrlfs.), also Basile Unterweltsgöttin. In der That wird auf dem Goldplättchen von Thurioi *CIG* 641_1 die *χθονίων βασίλεια* genannt, vgl. Orph. *h* 29_6 *καταχθονίων βασίλεια*; und auch die Göttin, welche *βασίλεια, Διὸς πολυώνυμε κούρα* angeredet wird (Herzog, Koische Forsch. u. Funde 112_2), ist wohl Persephone; s. auch o. *[869 zu 868_3]*. Doch heissen begreiflicherweise auch andere Göttinnen *βασίλεια* wie Hera *[1132_2]*, Selene *[1534_1]* und die Himmelskönigin (s. o. *[1364_6]* und Usener, Göttern. 227 ff.).

[2]) Hom. *h* 14; Soph. *Phil.* 391 ff.; Eur. *Hel.* 1301 ff.; zahlreiche Epigramme der *AP* z. B. VI 51; 94; 173; 217—220; 234; 237; VII 223; Kaibel *ep.* 823 f.; Orph. *h* 14; 27 (vgl. 40 an Antaia, 41 an Mise), Hymn. bei Hippol. 5_9 S. 168 Du.-Schn. (Schneidewin, Philol. III 1848 247—266; Bergk, *PLG* III[4] 685. Hauptquelle für das vielleicht ursprünglich heidnische synkretistische Werk, das, von einem Naassener bearbeitet, die Grundlage für Hippolytos' Darstellung der Naassenerlehre geworden ist); Cat. 63; Ov. *F* $4_{179-372}$; *Anthol. Lat.* I 5 R.; Diod. 3_{58} f.; vgl. $_{67}$ f. (nach Dionysios? Bethe, *Quaest. Diod.* 25); Paus. VII 17_{10}; Korn. *c.* 6; Arnob. 5_{5-7}; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 3_1 ff.; Iulian. *or.* 5 S. 165 ff.; Prokl. *μητρωακὴ βίβλος* (Marin. *v. Procl.* 33); Myth. Vat. III 2; Hoeck, Kreta I 130 ff.; Ch. Lenormant, *La rel. Phryg. de Cyb. Nouv. ann. publ. par la sect. franç. de l'institut.* I 1836 215—272; Kantz, *De magna deorum matre* Leipz. 1838 Diss.; Gerhard, Ueb. das Metroon zu Athen u. die Götterm. d. griech. Mythol. (Abh. II 98—126); Visconti, *I monumenti del metroon Ostiense, Ann. d. i.* XL 1868 362—413 (Metroon in Ostia); P. Ch. Robert, *Les phases du mythe de Cybèle et d'Atys rappelée par les médaill. contorniates. Rev. num.* III III 1885 34—48; Furtwängler, Samml. Sabur. zu T. 137; Grant Showerman, *The great Mother of the Gods. Bull. of the Univers. of Wisconsin* no. 43 (*phil. lit. ser.* vol. I no. 3; mir nicht zugänglich).

[3]) Z. B. von Soph. *Phil.* 391 (wo die *ὀρεστέρα παμβῶτις* am Paktolos M. des Zeus heisst); Eur. *Bakch.* 58; 127; Nik. *al.* 7 (*Ῥείη Λοβρίνη*); 217; Str. X 3_{12} 469; *AP* VI 94_6; 217_9; 218_9; 219_{20}; Kaibel *ep.* 822 f.; Ov. *F* 4_{194}; Apd. 3_{33}; Luk. *d d* 12_1 (Rheia liebt *τὸ Φρύγιον μειράκιον*); *sacr.* 7; *salt.* 8. Ob Kallim. *h* 1_{10} Rheia durch das Beiwort *Παρρασίη* von der phrygischen Kybele habe unterscheiden wollen (Kuiper, *Callim.* 100), scheint mir zw.

den Perserkriegen ausgeglichen wurden[1]), ursprünglich aber entweder ganz verschieden[2]) oder aber bei verschiedenen Völkern aus gleichen Anfängen verschiedenartig entwickelt gewesen seien. Im ersteren Fall kann Kybele eine phrygische Göttin sein; im letzteren Fall würde sie wohl der vorphrygischen Bevölkerung Kleinasiens zugeschrieben werden müssen[3]). Von diesen beiden Annahmen ist die erste unwahrscheinlich, weil sie dazu führt, dass die auffälligen Übereinstimmungen schon der älteren Rheiasage mit dem Kybelekult — wie z. B. die Geburt des Zeus in der Höhle des kretischen Ida[4]) und die Verehrung der Göttermutter in Höhlen und

[1]) Nach Beloch, Gr. Gesch. II 6 zu 5_2 hat sogar vielleicht erst Eurip. beide Göttinnen zusammengeworfen.

[2]) Z. B. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XIV 1879 195; anderes Gr. Tr. II 214. — Rapp bei Roscher, ML II 1659 ff. unterscheidet dann weiter von Rheia eine griechische Göttermutter, die der phrygischen wesensverwandt gewesen sein und aus der Zeit vor der Teilung der Griechen und Phryger stammen soll. Auch Showermann trennt nach dem Referat von Steuding (Wschr. f. class. Phil. XIX 1902 340) Rheia von der griechischen Götterm., hält aber letztere für die rein phrygische, schon im VI. Jh., vor ihrer Verschmelzung mit semitischen Kultelementen, nach Griechenland gelangte Form der kleinasiatischen Göttermutter.

[3]) Kretschmer, Einl. 195_1 ff.; A. Koerte, Gordion S. 7.

[4]) S. o. *[247 f.]*. Dass Rheia auch am kretischen Ida einst eine grössere Bedeutung hatte, als die Mythen unmittelbar ergeben, deutet wenigstens noch eine Spur an. Wenn der idaiische Herakles, wie es wahrscheinlich ist (Curtius, Berl. Arch. Ges., Dez. 1893, Berl. ph. Wschr. XIV 1894 478 *[141_{14}; 444 f.]*), aus Kreta nach Olympia, Mykalessos und vielleicht nach Thespiai (Paus. IX 27_8; Kaibel, GGN 1901 507 vergleicht die 52 [?] Thespiaden [Pherekyd. *FHG* I 71_7] und den *ἀργὸς λίθος [775_1]* mit dem *Δακτύλου μνῆμα* [Kaibel 490; o. *[778_8]*]) gelangt ist, so müssen die Idaioi ursprünglich der kretischen Kultur angehört haben. Es scheint demnach nicht spätere Uebertragung, wenn die Idaioi wenigstens in einem Teil der Ueberlieferung als Kreter bezeichnet werden, z. B. von Ap. Rh. I_{1129}, der sie Söhne Anchiales nennt, o. *[860_8]*. Kaibel 488 ff. folgert aus Sch. $_{1126}$; *EM* 465_{26}, sowie aus dem Dämon Konisalos (s. o. *[853_3]*; vgl. Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVIII 1904 100), dass nach dem eigentlichen Sinn der Stelle die dann schon von Varro missverstanden sein müsste, die Daktylen aus dem von Anchiale hinter sich geworfenen Staube entstanden seien. Ob aber diese Geister, die Prototype der im Dienste der grossen Göttin stehenden Zauberer und Medizinmänner schon in Kreta Daktyloi hiessen, ist zw. Die Griechen haben den N. natürlich aus ihrer Sprache gedeutet und sogar von linken und rechten 'Fingern' gesprochen, von denen jene die weiblichen oder auch die schädlichen, diese die männlichen oder die den Zauber brechenden Dämonen bedeuten sollten (Sch. Ap. Rh. I_{1129} z. T. nach Pherek.); Kaibel a. a. O. 513 hat die Ableitung aus dem Griechischen in dem Sinn aufgenommen, dass er *δάκτυλος* = Phallos (vgl. ebd. 490) setzt. Das ist höchstens eine von sehr zahlreichen möglichen Erklärungen. Nicht einmal das steht fest, dass der N. Daktyloi griechisch ist. Später hat man die Daktyloi mit sehr verschiedenen griechischen und barbarischen Gottheiten ausgeglichen; man hat Kyllenos und Titias (Menekl. *FHG* IV 448_9 *[318_8]*) zu Daktyloi gemacht, und wie man aus drei karischen N. des Zeus (Labrandeus, Panamaros [Inschr. aus Mastaura, Kubitschek-Reichel, Anz. WAW CLIII 1893 93_2] und Spaloxos) die drei Kureten *Λάβρανδος, Πανάμαρος, Πάλαξος ἢ Σπάλαξος* (*EM Εὔδωνος* 389_{57}; Hoefer, Phil. Jbb. LXVI 1896 544) gebildet hat, so waren vielleicht auch die phrygischen Daktylen (Klem. *str.* I 16_{75} 362 Po.; vgl. o. *[884_2; 1135_7]*) Kelmis (in *adamas* [d. h. ursprünglich in Stahl, vgl. Zenob. 4_{80}] verwandelt, Ov. *M* 4_{282}), Damnameneus (Wessely, Denkschr. WAW XLII 1893 220; dass die von ihm verfolgte Melis ins Meer springt, Nonn. *D* 33_{346} ff., scheint mit der rhodischen Sage von Halia und den Telchinen zusammenzuhängen) und Akmon, die im Mythos irgendwie mit der Metallbereitung zu thun gehabt haben müssen (*Phoron. fr.* 2 u. aa. nennen sie Erfinder der Hephaistoskunst, womit Curtius, Sitz.ber. BAW 1869 477 kombiniert, dass die Bergwerke der grossen kleinasiatischen 'Naturgöttin' heilig waren. Kaibel a. a. O. 502 bezweifelt, dass ein Schmied 'Amboss' heissen konnte; vgl. üb. den N. *Ἄκμων* auch Alkm. *fr.* 111; Gruppe, Griech. Kulte u. Myth. I 80_7), ursprünglich ganz andere Wesen, und es ist nicht sicher, dass nicht aus ihrem oder einem anderen den Idaioi gleichgesetzten Kreis der N. Daktyloi stammt, zumal da *δάκτυλος* auch Bezeichnung eines Metrums ist und die phrygischen Daktylen als Erfinder des daktylischen Hexameters (Klem. *str.* I 15_{73} 360 Po.)

auf dem troischen Ida [1]), die Sage von dem Stein, den Rheia dem Kronos reichte [2]), und der heilige Stein der Göttermutter in Pessinus [3]), die Sage von den Kureten und die lärmenden Riten [4]) des Kybelekultes — als blosser Zufall erscheinen. Das ist um so unwahrscheinlicher, als gerade auf diesem Gebiet eine Verwandtschaft zwischen den mythischen Namen Kretas und Kleinasiens zu bestehen scheint, und zwar eine solche, die wenigstens nicht ganz erst nachträglich durch Griechen herbeigeführt sein kann. So trifft die Vermutung, dass das kretische Labyrinth zu karisch *λάβρυς* und zu Labranda, der Kultstätte des Zeus Labrandeus, gehöre, wahrscheinlich das Richtige [5]). Spricht hier der Namen dafür, dass zwischen dem

---

und der in diesem Metrum abgefassten *[884 $_2$]* ephesischen Sprüche (Wuensch, Rh. M. LV 1900 79) galten.

[1]) *Ἰδαία μάτηρ*, Eur. *Or*. 1449; vgl. Nik. *al*. 220; Lucr. 2_{611}; V*A* 9_{617}; 10_{252}; Ov. *F* 4_{182}; $_{249}$; Liv. XXIX 14_5; XXXIV 3_8; XXXVI 40_8; Stat. *Th*. 10_{170}; Iuven. 3_{138}; Korn. 6 S. 16 Os.; Cyprian. *idol. van*. 4; Sch. Pind. *P* 3_{139}. — Bei Catull. 63_{30} stürzt Attis auf den Ida, der nach St. *Th*. 4_{785} von Kybeleorgien widerhallt; nach (Varro? bei) Dionys. Hal. *ἀρχ*. 1_{61} stiftet Idaios, Dardanos' S., auf dem troischen Ida *ὄργια καὶ τελετὰς* der *μήτηρ θεῶν*; vgl. Str. X 3_7 466.

[2]) S. o. *[775 $_6$]*. Nach Agathokl. *FHG* IV 290_7 war der Stein von Prokonnesos.

[3]) S. o. *[773 $_5$]*.

[4]) Die Kureten finden sich auch in Kleinasien, z. B. in Magnesia a./L. *[1526 $_6$]*; sie standen den Korybanten vielleicht näher, als die Idaioi den mit ihnen ausgeglichenen kleinasiatischen Gottheiten, trotzdem sind sie mit ihnen zwar oft *[899 $_1$]*, aber doch nicht vollständig verschmolzen; vgl. z. B. Luk. *salt*. 8 *πρῶτον δέ φασι Ῥέαν ἡσθεῖσαν τῇ τέχνῃ ἐν Φρυγίᾳ μὲν τοὺς Κορύβαντας, ἐν Κρήτῃ δὲ τοὺς Κουρῆτας ὀρχεῖσθαι κελεῦσαι*; Paus. VIII 37_6. Eine eigentümliche Unterscheidung findet sich bei Ov. *F* 4_{209} f., wo die Kureten bei Zeus' Geburt mit den Schilden, die Korybanten mit den Helmen lärmen. Kuiper, *Mnem. n s* XXX 1902 288 führt dies letztere auf die Etymologie *Κορύβας = Κόρυν παίων* zurück, die er daher bei Demetr. von Skeps. (Str. I 3_{21} 473 *κόρυν παίοντα* für *κορύπτοντα*) einsetzt. — Mit Kybele werden die Korybanten oft zusammengenannt: in dem Attishymnos des Hippol. *[1521 $_2$]* wird der *Κορύβας* der *Αἱμόνιοι* (nach 154_3 *Θρᾷκες οἱ περὶ τὸν Αἷμον οἰκοῦντες*) dem prygischen Papas gleichgesetzt; Klem. Al. *protr*. 2_{15} S. 13 Po. spricht von phrygischen Kybele-, Attis- und Korybantenweihen, Iul. *or*. 5 167 b = 216_{23} H. nennt *Κορύβας σύνθρονος τῇ Μητρί*, vielleicht mit Beziehung auf die *θρόνωσις*, den *θρονισμός* (Dion Chrys. 12 S. 388 R.) oder *ἐνθρονισμός* (? Suid. *Πινδ*.), d. h. die Einweihungszeremonie in den Mysterien der Korybanten (Platon *Euthyd*. 7 277 d) und der Göttermutter (Suid. *Ὀρφ*. 6 zitiert ein orphisches Gedicht *θρονισμοὶ μητρῷοι*). Bei Luk. *d d* 12 erscheinen die Korybanten als ein idealer Schwarm von Kybeledienern, *ὁ μὲν αὐτῶν τέμνεται ξίφει τὸν πῆχυν, ὁ δὲ ἀνεὶς τὴν κόμην ἵεται μεμηνὼς διὰ τῶν ὀρῶν· ὁ δὲ αὐλεῖ τῷ κέρατι, ὁ δὲ ἐπιβομβεῖ τῷ τυμπάνῳ ἢ ἐπικτυπεῖ τῷ κυμβάλῳ*, bei Iul. *or*. 5 168^b = 218^b H. als *δορυφόροι* der Göttin, Hepding, Att. 184. — Als Kybele mit Artemis ausgeglichen wurde *[1532 ff.]*, hatten ihre Begleiter bakchische Elemente angenommen; statt mit Schwertern finden wir sie sogar — allerdings nur vereinzelt — mit Fackeln tanzend (Mz. von Adrianopolis in Thrac., Dressel, Zs. f. Num. XXIV 1903 32); man sprach von korybantischer Ergriffenheit (vgl. z. B. Arr. *FHG* III 595_{46} von den Phrygern *πρὸς Κορυβάντων κατέχονται [ἤγουν κορυβαντιῶσι δαιμονῶντες]· ὅταν δὲ κατάσχῃ αὐτοὺς τὸ θεῖον, ἐλαυνόμενοι καὶ μέγα βοῶντες καὶ ὀρχούμενοι προθεσπίζουσι τὰ μέλλοντα, θεοφορούμενοι καὶ μαινόμενοι*. Vgl. Hsch. *κορυβαντιᾷ· ἐν τελετ[ῇ]ι; κορυβαντισμός· κάθαρσις μανίας. κορυβαντιώσης· μαινομένης ἢ ἐπιθετικῶς δαιμονιζομένης*, Arstph. *σφ*. 8 u. aa.), und da man den freiwilligen Wahnsinn als eine Impfung gegen den wirklichen betrachten konnte *[887]*, so galten Korybantenweihen als Heilmittel gegen Wahnsinn (Arstph. *σφ*. 119; vgl. Platon *νόμ*. VII 2 790 d; Orph. *h* 39_3 u. aa.). — Eben deshalb und weil das Wesen der Ekstase die Vereinigung von Gott und Mensch ist, blieb auch viel lebendiger als bei den Kureten die Erkenntnis, dass die Korybanten zugleich Menschen seien, die von der Gottheit ergriffen würden. — Später, als alle diese Gottheiten, Daktylen, Kureten und Korybanten, ferner Rheia und Demeter sich vermengten, sind dann auch die Korybanten in mythische Zusammenhänge, denen sie ursprünglich fern standen, geraten; vgl. z. B. Intp. Serv. V*A* 3_{111} *<Corybantes>, quos quidam Corybantes dictos ideo tradunt ἀπὸ τῆς Κόρης. Corybas enim Proserpina, quae Κόρη dicitur Graece, sine patre natus. Alii Corybantes ab aere appellatos, quod apud Cyprum mons sit aeris ferax*, (das Folgende entstellt).

[5]) S. Karo, Arch. f. Rlw. VII 1904 132

karischen und dem kretischen Gott Ausgleichungen stattgefunden haben, so empfiehlt es sich nicht, die thatsächlich bestehenden nahen Beziehungen zwischen den neben beiden Göttern stehenden[1]) Göttinnen unbeachtet zu lassen. Aber auch die zweite Annahme ist nicht unbedenklich. Gehörte der Kybele-Rheiakult ursprünglich einer Bevölkerung an, die in Kleinasien und in Kreta wohnte, bevor die Griechen in dieses, die Phryger in jenes einwanderten, so liesse sich der gutgriechische Namen Ida ‘Waldgebirge’ schwer erklären: es wäre doch ein äusserst wunderbarer Zufall, wenn erstens jene unbekannte Sprache dasselbe Wort wie das Griechische wahrscheinlich für denselben Begriff ‘Waldgebirge’ gehabt hätte und zweitens dieser Namen sowohl in Troas wie in Kreta ganz unverändert geblieben wäre, obgleich jene Landschaft zweimal, Kreta einmal seine Bevölkerung geändert haben müsste. Der Namen Rheia lässt sich gleich einleuchtend aus dem Griechischen allerdings nicht ableiten, aber die im Altertum vorherrschende Herleitung von *ῥέω*[2]) erscheint nicht als unglaublich, wenn man annimmt, dass *ῥέϝjα* ursprünglich Bezeichnung des Regensteines, des Lapis manalis[3]), war. Ähnlich wie mit den Namen steht es aber auch

und o. *[262$_{17}$]*. Rossbachs (Rh. M. XLIV 1889 432 = Anm. zu 431) Vermutung, dass die attische Sage vom Labyrinth erst ganz spät (IV. Jh.) nach Kreta gekommen sei, ist irrig.

[1]) Denn dass auch der Labrandeus neben der Göttermutter stand, macht der Kuret Labrandos *[1522$_4$]* sehr wahrscheinlich.

[2]) Z. B. Sch. Ap. Rh. 1_{1098} *παρὰ τὸ ῥεῖν ἀεὶ καὶ ποιεῖν τείρεα.* Vgl. *EM* 701_{18} *Ῥέα ἐπὶ τῆς θεοῦ, Πλάτων μὲν* (*Kratyl.* 19 402 a) *παρὰ τὸ ῥεῖν καὶ μὴ μένειν τὸν χρόνον· οἱ δὲ ἐπειδὴ παρὰ τοῦ παιδὸς αὐτῆς, Διός, ὄμβροι καταρέουσι ... Χρύσιππος* (vgl. Sch. Hsd. *Θ* 135) *δὲ λέγει τὴν Γῆν Ῥέαν κεκλῆσθαι, ἐπειδὴ ἐπ' αὐτή[ν] ῥεῖ τὰ ὕδατα.* Auch die *λόγια* (vgl. Orph. *fr.* 305 Ab.) spielen auf diese Etymologie an. Eust. *Α* 55 46_{10} setzt *Ῥέα = ἔρα* ‘Erde’, die auch sonst oft der Rheia gleichgesetzt wird (vgl. z. B. Soph. *Phil.* 391; Chrysippos *[s. o.]*; Lucr. 2_{598}; Orph. *h* 27_5 [*ἢ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον [1554$_2$], οὕνεκεν αὐτὴ | γαῖαν ἔχεις*]; $_9$ [*Ἱστίη αὐδαχθεῖσα*; vgl. Philol. bei Stob. *ekl. phys.* I 22 S. 488 = 134_{20}; C. Curtius, Metr. 14]; Korn. 2 S. 9; Varro bei August. *c d* VII 24_1 [vgl. VI 8_1]; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 3_1; *Anthol. Lat.* I 4_{94}; 5_{15}; *carm. cod. Paris.* 8084 v. $_{94}$ [Hermes IV 1870 357]; Tertull. *adv. Marc.* 1_{13}; Macr. *S* I 21_8; Serv. *VG* 4_{64}; *VA* 6_{786}; 10_{252}). Bisweilen (z. B. *AP* VI 51_1 ff.) wird die Götterm. der phrygischen Erde gleichgestellt. — Vgl. noch Laur. Lyd. 3_{84}; myth. Vat. III 2_2, die deshalb *Κυβέλη* neben *κύβος* stellen, und Graillot, *Mél.* Perrot 141 ff., der aus dieser Bedeutung der Götterm. ihre späteren chthonischen Kulte und ihr Auftreten im Sepulkraldienst erklärt. — Neuere setzen *Ῥείη = Ὀρείη [1538 zu 1537$_6$]* oder halten den N. für barbarisch.

[3]) S. o. *[776$_2$]*. Das Bad, das in Pessinus wahrscheinlich mit dem Fetisch selbst am Flusse Gallos (Hepding, Attis 133), später in Rom mit dem silbernen Kultbild, in dessen Kopf der Steinfetisch eingelassen war (Arnob. 7_{49}; Prud. *perist.* 6_{156} ff.; Hepding, Att. 172_5 ff.; vgl. o. *[821$_2$]*), und wohl auch in Afrika (Aug. *c d* 2_4) vorgenommen wurde, fasst Hepding, Att. 175_5 allerdings wegen des Datums (in Rom 27. März) als Bad nach der Hochzeit; allein, selbst wenn dies richtig ist, kann darum das Ritual doch ursprünglich (trotz Hepding, Att. 216) ein Regenzauber gewesen sein, worauf der Ritus mit dem Steinfetisch entschieden hinweist. Nach Korn. 6 S. 15 schob man der Göttin *τὴν τῶν ὄμβρων αἰτίαν* zu. Im Mythos sendet sie, die selbst unter furchtbaren Gewittern verschwunden sein sollte, Winde (Ap. Rh. 1_{1098} *[843$_{19}$]*) und Unwetter (Ov. *M* 14_{542}, nach Kuiper, *Mnem. n s* XXX 1902 295 ist dies die ursprüngliche, die virgilische die jüngere Sagenform). Vielleicht hängt damit zusammen, dass im Kult der Göttermutter die im Sturmzauber so wichtige Flöte viel gebraucht wird: Midas *[278$_{12}$; 798$_6$]* oder der Phryger Hyagnis (*AP* IX 340_1) sollte sie erfunden, Attis sollte sie geblasen (Arnob. 5_7) haben; der Götterm. gefällt nach Hom. *h* 14_3 *βρόμος αὐλῶν.* Vgl. u. *[1539$_{18}$]*. Die Flöte war mit dem Horn vermutlich eines der Wettertiere (Hirsch oder Ziege *[838 f.]*? vgl. *λωτὸς κερόεις*, *AP* VII 223_2) oder mit dem Knochen des ebenfalls im Sturmzauber wichtigen Esels beschlagen: daran knüpft die Sage von der Verwandlung des Midas an. Nach der gewöhnlichen Ueberlieferung, die ein schon in der altassyrischen Litteratur (Meissner, Arch. f. Rlw. V 1902 234) nachweisbares, in mongolischen und turkmenischen Erzählungen (Köhler, Kl. Schr. I 511; 587) fortlebendes Motiv benutzt, erhält er

mit den Riten, welche nach den späteren Kultgebräuchen des Kybeledienstes und nach den Rheiamythen für den ältesten Rheia-Kybelekult erschlossen werden müssen; es sind keine anderen als die aus den älteren Schichten der griechischen Religion immer wieder entgegentretenden: die Zeremonie mit dem Steinfetisch zum Zweck des Regenzaubers und vielleicht der Inkubation[1]), der Höhlenkult[2]), der Heilzauber[3]), die Vertreibung der bösen Geister durch Lärmen u. s. w. Dazu kommt, dass Kybele in dem zwar nicht vollständig, aber doch immerhin in zahlreichen Abwandelungen bekannten Mythos gar nicht Göttermutter, wie sie doch immer genannt wird[4]), ist, sodass sich gar nicht absehen lässt, was im V. Jahr-

---

Eselsohren *[798_6]*; daneben scheint es aber eine andere, später auf Traian (*τράγος*) übertragene (Tz. *Chil.* II 34_{95} ff.), sich ebenfalls aus dem von uns rekonstruierten Ritual leicht erklärende Fassung gegeben zu haben, in der er Bocksohren erhielt.

1) Vgl. o. *[777 f.]*. In die historische Zeit hinein haben sich nur dürftige Spuren von Inkubationen im Dienst der Göttin erhalten: bisweilen erscheint sie im Traum, z. B. dem Themistokles, um ihn vor den Nachstellungen des Epixyes zu warnen (Plut. *Them.* 30). Auch die Erzählung von dem Traum der Götterm. (Diod. 3_{57}) hängt vielleicht mit ihren verschollenen Traumorakeln zusammen. Nemesis, über deren Inkubationsprophezeiung o. *[296_{12}; 792_1]* gehandelt ist, steht der Kybele nahe (vgl. Kybele Adrasteia). Ueber Traumorakel im Metroon von Phaistos s. Comparetti, Wien. Stud. XXIV 1902 270 f., für Attis (?) s. o. *[933_7]*. (Den *digitorum minimissimus* der dort ausgeschriebenen Arnobiusstelle hat seitdem Kaibel, GGN 1901 513 als Phallos gedeutet.) Verwandt ist Endymion *[933_{10}]*, der ebenfalls einst neben der Göttermutter gestanden zu haben scheint; die Siebenschläferlegende *[§ 310]* macht wahrscheinlich, dass es einen ähnlichen Kult einst in Ephesos gab, wo Artemis an die Stelle der Göttermutter getreten ist.

2) Nach Diod. 3_{58} führt Kybele *καθαρμοὺς τῶν νοσούντων κτηνῶν τε καὶ* — was an die eleusinische Göttin erinnert *[49_1]* — *νηπίων παίδων* ein. Comparetti, Wien. Stud. XXIV 1902 270 f. verbindet damit das vielumstrittene *οἵ γονεὰν ὑπέχονται* der phaistischen Metrooninschrift *[1540_2]*. Ueb. die Höhle Kybeles s. u. *[1528 zu 1527_1; 1541_1]*. In Hierapolis scheint ihr Heiligtum in Verbindung mit einer mephitischen Höhle, dem Plutonion, bei dem Galloi beschäftigt waren *[815_7]*, zu stehen. Cichorius (Altert. von Hierap., Ergänzungsheft IV des Arch. Jb. 1898 S. 43) vergleicht die in der Umgegend der Stadt öfters auf Inschr. erscheinende *Μήτηρ Λητώ*. — Zum Attismythos gehören nach Iul. *or.* 5 S. 168c *αἱ θρηνούμεναι τέως φυγαὶ καὶ κρύψεις καὶ ἀφανισμοὶ καὶ αἱ δύσεις αἱ κατὰ τὸ ἄντρον*. Ueber die phrygische Grotte Steunos s. Paus. X 32_3; vgl. ebd. VIII 10_4 *[A. 4]*.

3) Ueber die Heilkunst der Idaioi s. o. *[1522_4]*. Diogen. v. Ath. *TGF*² 776 scheint die Göttin *σοφὴν θεῶν ὑμνῳδὸν ἰατρόν θ' ἅμα* zu nennen. *Μητρὶ θεῶν Εὐαντήτῳ Εἰατρείνῃ*, Inschr. vom Peiraieus, Comparetti, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 27 no. 4 f.; Keil, Philol. XXIII 1866 607. Ueber die *Mater deum salutaris* auf Kontorniaten s. P. Ch. Robert, *Rev. num.* III iii 1885 43, über die iatrische Bedeutung der Götterm. in Epidauros Graillot, *Mél.* Perrot 142.

4) Da man sich bei der Götterm. natürlich der M. des Zeus erinnerte, wird erstere, wenn überhaupt ein Zusatz erforderlich erscheint — was aber sehr oft nicht der Fall ist, z. B. *AP* VII 222_4; Babr. *f.* 97_2 u. s. w. — gewöhnlich als Zeusmutter (Hom. *h* 14_1) oder auch als Rheia (Kaibel *ep.* 823; vgl. Euph. *fr.* 146) bezeichnet. — Aber wie Rheia und Kybele überhaupt oft verschmelzen, wird auch dieser Unterschied keineswegs durchgeführt; schon Arstph. *ὄρνιθ.* 875 hat Kybele Götterm. genannt, und später ist dies in allen Zweigen der griechischen und römischen Litteratur und Epigraphik die gewöhnlichste Bezeichnung der nicht mehr unterschiedenen Rheia-Kybele; vgl. z. B. die Inschr. aus Philadelpheia, *Μουσεῖον* 1884 5 65; aus dem Peiraieus, Comparetti, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 27 iv ff.; Magnesia a./L., Inschr. v. Magn. 217a; s. auch Diod. 5_{49}; *AP* VI 237_1; IX 340_1; Orph. *ε* 40, wo zugleich Men und Attis genannt werden; Iul. *or.* 5 (*εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν*) sehr oft, z. B. 165b; 166b; (Sall. *π θ* 4); Hippol. *ref.* 5_7 S. 138 Du.-Schn.; Liv. XXIX 11_7; XXXVII 9_9; Ov. *M* 10_{686}; Plin. *n h* 5_{147}; 11_{261}; Suet. *Aug.* 68; Firm. Mat. 27_1 u. s. w. Sowohl Kybele wie Rheia heissen oft *Μήτηρ* (entsprechend den vielleicht phrygischen Namen Nana oder Ma *[1536_2; 1548_3 f.]*) schlechthin, vgl. z. B. Str. X 3_{12} 469; Plut. *Them.* 31; *AP* VI 218_1; ihre Feste, Kultstätten und Kulte (Plut. *adv. Col.* 33 a. E.) *Μητρῷα* und ihre Bettelmönche *Μητραγύρται* *[1545_1]*. Die zahlreichen Lokalformen der Göttin werden unterschieden durch Zusatzbestimmungen zum N. *Μήτηρ* (seltener *Μήτηρ θεῶν*, z. B. *Ἀνδειρηνή*, Str. XIII 1_{67} 614; vgl. StB. *Ἀνδ.* 94_{18}; *mater deum magna Idaea*

hundert zur Gleichsetzung der phrygischen Göttin mit der fast nur noch als Mutter des Zeus bekannten Rheia hätte führen können. Diese Erwägungen sprechen nicht gegen die Annahme einer ursprünglichen Verwandtschaft beider Göttinnen, aber dagegen, dass ihre Ausgleichung erst spät erfolgte. Mit hoher Wahrscheinlichkeit müssen wir vielmehr mindestens annehmen, dass im VIII. und. VII. Jahrhundert in den Zentren der griechischen Kultur Kleinasiens die Gestalt der Göttermutter entwickelt war. Hier, an der Westküste Kleinasiens und auf den vorgelagerten Inseln, finden sich u. a. auf Kos[1]), Rhodos (?)[2]), in Mylasa[3]), Tralles[4]), auf dem Sipylos[5]), in Magnesia a./L.[6]), in Pergamon[7]), in Troas[8]) Mythen von der Geburt des Zeus, in denen Rheia z. T. ganz ersichtlich an die Stelle der kleinasiatischen Göttermutter getreten ist[9]). Ist es auch bei keiner dieser Stätten ganz unmöglich und bei einigen nicht einmal unwahrscheinlich, dass die Ver-

---

CIL VI 499; XII 1311; 1744 f. u. s. w.; *mater deum magnaque Idaea*, *CIL* XII 405; *Περγαμηνή*, Dütschcke, Oberit. V 805 *[293$_{15}$]*; [nachdem Bloch, Philol. LII 1893 582 und Hoffmann, Rh. M. L 1895 94 den Bericht Ovids *F* 4$_{247}$, der Pessinus nicht nennt, über den des Liv. XXIX 14$_5$ ff. gestellt haben, versucht Kuiper, *Mnemos. n s* XXX 1902 277—306 nachzuweisen, dass 204 v. Chr. die pergamenische Götterm. nach Rom gebracht wurde, erst später ca. 100 v. Chr. die pessinuntische und mit ihr das Gallenwesen]; *Πλαστηνή*, Ath. Mitt. XII 1887 253$_{17}$; *Σιπυληνή*, *CIG* 3193; 3286; 3385 f.; *Στευνηνή*, Buresch, Aus Lyd. 159), z. B. *Ἄδραστος [1540$_4$]*; *Ἄγδεστις* (s. u. *[1528$_1$]*; vom *Ἄγδος*, Arnob. 5$_5$): *Ἀζιοττηνή* (Lydien, *Μουσεῖον* 1885 54 *υλδ'*); *Ἀνδιρηνή* (Kyzikos *[s. o.]*) oder *Ἀνδειρίς* (*Journ. Hell. stud.* XXII 1902 190 f.); *Ἀσπορ(δ)ηνή* (vgl. den Berg *Ἀσπορδηνόν* bei Pergamon, Str. XIII 2$_6$ 619); *Βασίλεια [1521$_1$]*; *Βερεκυντία [1528$_2$]*; *Βοηθηνή [1268$_9$; 1528$_1$]*; *Δινδυμηνή [1250$_2$]*; *Ἰδαία [1523$_1$]*; *Μήτ. θεῶν Κρα[ν]οσμεγάλου* (Mordtmann, Ath. Mitt. X 1885 14); *Ματυηνή* (Ath. Mitt. XII 1887 256; Buresch aus Lyd. 28); *Μᾶ Μουζηνή* (? Mordtmann u. Dethier, Epigr. von Byz. S. 54$_{19}$); *Mygdonia [1529$_4$]*; *Πλακιανή* (Lolling, Ath. Mitt. VII 1882 151—159) oder *ἐκ Πλακίας* (*CIG* 3657); *Πλαστηνή* (am Sipylos *[s. o.]*, Paus. V 13$_7$; Magnesia a./S., Ath. Mitt. XII 1887 253; in Sikyon, Ath. Mitt. XII 1887 271 f.); *παρὰ Σαγγαρίῳ* (*AP* VI 234$_3$); *Σιπυληνή* (*[s. o.]*, Magnesia a./S. u. Smyrna, *CIG* 3137$_{61}$; $_{70}$; vgl. 3260); *Στευνηνή [s. o. 1525$_2$ und in dieser Anm.]*; *Ταζηνή* (Buresch, Aus Lyd. 111 no. 53) oder *Τασηνή* (ebd. 83 no. 40$_4$; vgl. S. 67); *Ταρσηνή* (mit Apollon Tarsios, Maionia, *Μουσεῖον* 1880 162). Häufig wird die Götterm. als *Μήτηρ μεγάλη* (z. B. Pind. *fr.* 95 f.; Eur. *Bakch.* 78; Diod. 3$_{57}$; *PLG* III^4 725 115a; Liv. XXIX 37$_2$; XXXVIII 18$_9$; *mater magna Idaea*, Liv. XXXVI 36$_3$; *CIL* VI 499; über *μεγάλη Μήτηρ* in Pergamon s. o. *[293$_{14}$]*; ein pessinuntischer *Μεγάλης Μητρὸς ἱερεύς*, Plut. *Mar.* 17), ihre Heiligtümer (z. B. in Pergamon, Varro *l l* 6$_{15}$) und Feste (z. B. in Rom, ebd.; Prudent. *c. Symm.* 1$_{629}$ u. aa.) als Megalesia bezeichnet. Daneben findet sich oft *μεγάλη θεός* (Pind. *fr.* 96 u. aa.) oder *θεὸς μεγάλη* (z. B. Str. X 3$_{12}$ 469). Vielleicht schon im IV. Jh. (Inschr. aus dem Peiraieus, Kaibel *ep.* 44) heisst Kybele *μήτηρ παντότεκνος* (vgl. *μήτηρ πάντων*, Inschr. aus Rom, *IGSI* 1018 = Kaibel *ep.* 824; *mater omnium*, Firm. Mat. 3$_1$; Aug. *c d* 2$_4$; *παμμήτειρα*, Orph. *A* 547; *παμμήτωρ*, Kaibel *ep.* 823$_4$; vgl. Ap. Rh. 1$_{1098}$). Wenn Arstph. die Götterm. *ὄρν.* 877 *στροῦθος* nennt, so geht das wohl auf die Zeugungskraft des Sperlings, von der man im Altertum bekanntlich übertriebene Vorstellungen hegte. — Wie sich diese Vorstellung innerhalb der theogonischen Litteratur entwickelt hat, werden wir u. *[1548]* sehen.

1) S. o. *[258$_2$]*.

2) Tümpel, Aithiopenländ. (Ph. Jbb. Suppl. XVI 1887 149$_{51}$).

3) S. o. *[258$_8$]*.

4) S. o. *[271$_4$]*.

5) S. o. *[271$_5$]*.

6) Kureten im Kult des Zeus Sosipolis von Magnesia a./L., der vielleicht ebenfalls aus Kreta stammt *[o. 142$_{11}$]*; vgl. Kern, Arch. Ges., Berl. 1894; Arch. Anz. 1894 81.

7) S. o. *[293$_{11}$]*. Der pergamenische Mythos könnte einen alten teuthranischen erneuern.

8) S. o. *[301$_{12}$ ff.]*.

9) Auch an die zahlreichen kleinasiatischen Formen des Zeus (z. B. den *Μισυνηνός*, Buresch, Lyd. 28; *Δι[γι]νδηνός* im oberen Kaystrosthal, ebd. 125$_{63}$; über *Μασφαλατηνός*, *Ὀγμηνός*, *Τιμαῖος* oder *Τερμαῖος* s. u. *[1535 zu 1534$_2$]*) und daran ist zu erinnern, dass der spätere Kultgenosse Rheias Papas, d. h. wahrscheinlich 'Vater', hiess *[1548$_6$]*, was dann wohl begreiflich erscheint, wenn er an die Stelle eines dem Zeus ähnlichen, als Vater gedachten Gottes getreten ist.

schmelzung sich erst nachträglich unter dem Druck der litterarischen Überlieferung vollzog, so liegt es doch bei den meisten weit näher, ihre Mythen von den übrigen kretischen Elementen der kleinasiatischen Kultur, die sicher älter sind als die Blüte des ionischen Epos, nicht zu trennen. Vermutlich haben sogar Rhodos und die ionischen Städte einen gewissen Einfluss auf die schliessliche Gestaltung der in Kreta lokalisierten Zeuslegende gehabt. Indessen wäre es schwer begreiflich, dass die theogonische Dichtung überwiegend an der Geburt des Zeus in der kretischen Idahöhle festhielt, wenn nicht hier wenigstens die Elemente des Mythos oder was man dafür halten konnte, wirklich erzählt worden wären. Diese Betrachtungen führen zu der Ansicht, dass die Gleichsetzung der griechischen Zeusmutter und der kleinasiatischen Göttin in die Blütezeit der kretischen Kultur hinaufgerückt werden müsse, dass die nächstliegende, jetzt fast allgemein aufgegebene Ansicht, dass die Göttermutter zu den ältesten Gestalten der griechischen Götterwelt gehöre, richtig war. Ist diese — freilich bei der Dunkelheit der Beziehungen zwischen Kreta und Kleinasien nicht vollständig bewiesene — Annahme richtig, so muss entweder die kleinasiatische Göttin der im Kult fast verschollenen Rheia oder diese jener nachgebildet oder es müssen eine oder mehrere kleinasiatische Göttinnen und die griechische Rheia sehr früh verschmolzen sein, als die kretische Kultur sich an der kleinasiatischen Küste verbreitete. Mit völliger Sicherheit lassen sich diese Alternativen — wenn man sie stellen darf — wie überhaupt die Frage, was in der so nahe verwandten altgriechischen und kleinasiatischen Kultur den einzelnen Stämmen gehöre, nicht entscheiden.

In wesentlich anderer Gestalt tritt uns die kleinasiatische Göttin in der euboiisch-boiotischen Periode entgegen. Ob sich inzwischen durch das Einströmen barbarischer, aber von Ostboiotien her schon stark beeinflusster thrakischer und makedonischer Volkselemente in die nordwestlichen und mittleren Landschaften Kleinasiens eine teilweise Erneuerung der Bevölkerung und ein Ausgleich der Kulte vollzogen hatte, ist z. Z. wenigstens zweifelhaft. Manches scheint freilich für diese Annahme zu sprechen. Die Namen Ma oder Nana und Papas, d. h. wahrscheinlich 'Vater' und 'Mutter' (1548), welche die kleinasiatische Göttin und ihr Kultgenosse führen und die, da sie gut zu Zeus und Meter passen, wohl schon der Kultur Kleinasiens gehören, die der kretischen parallel war, nehmen sich seltsam aus neben dem Mythos, der in seiner mutmasslich jüngeren Fassung den Buhlen der Göttin zum Eunuchen machte, in der älteren ihn aber als Jüngling sterben liess. Natürlich hat die Legende diesen Widerspruch irgendwie verdeckt; es ist aber doch die Frage, ob er anders entstehen konnte als durch die Ausgleichung disparater Kultgestalten. Da nun die gleich zu erwähnenden semitischen und griechischen Einwirkungen bisher keine evidente Erklärung für den in dem kleinasiatischen Götterpaar zu Tage tretenden Gegensatz geben, so liegt die Annahme nahe, dass dieser sich herausbildete, als einwandernde Phryger ihre Göttin, etwa die Kybele[1])

[1]) *Matar Kubile* erscheint auf phrygischen Inschr., Kretschmer a. d. Anom. 20_1. Die griechische Form *Κυβέλη* findet sich zuerst bei Pind. *fr.* 80; Arstph. *ὄρν.* 877; Eur. *Bakch.* 78. *Κύβηλις* haben Hippon. *fr.* 121, Nonn. 10_{387}; 14_{214}; 17_{19} gesagt, und so

oder Agdistis [1]), die berekynt(h)ische [2]) Mutter [3]), der kleinasiatischen

hiessen auch ein Beil (Phot. *κυβηλίσαι πελεκῆσαι*; vgl. *EM* 542_{57} *κύβελον*), Messer (vgl. auch Phot. *κύβηλος τυρόκνηστις*) und ein Thongefäss (Phot.), vielleicht weil diese Geräte ursprünglich im Kybelekult *[1545_4]* gebraucht wurden; *Κυβελίς* (= *Κυβεληγενής*?) ist bei StB. 389_{12} *Κυβέλεια* bezeugt. *Κυβήκη* steht an einer unheilbar verdorbenen Stelle bei Hsch. *s v*; *κύβηκος* (ebd.) soll *ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν* sein. *Κυβήβη* (und demgemäss *κύβηβος ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν· θεοφόρητος*, Phot. *lex. s v*; ähnlich Eust. *β* 16 1431_{46}; vgl. Semonid. *fr.* 36; Kratin. *fr.* 82 Ko.) heisst die Göttin z. B. bei Charon v. Lampsakos *FHG* IV 627 b (Phot. Hsch. *Κύβ.* *[1529_2]*); Hdt. 5_{102} (von der Göttin von Sardes); (Anakr.) 11_1; Cat. 63_9; Luk. *pseudolog.* 11; *Anth. Lat.* I 4_{107} R. u. s. w. Letztere Form soll nach *EG* 351_{26} *κυρίως τὸ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς κύπτον*, nach Myth. Vat. I 230 *κῦδος βέβαιον* (vgl. ebd. III 2_2 *gloriae firmitas*) sein. *Κύβηλις* leitet Tz. *L* 1170 von einer phrygischen St. *Κυβέλλα* ab. Auch Kybele wird gewöhnlich auf einen Ortsnamen, auf *Κύβελον*, *Κύβελα* oder *Κυβέλη* (? V*A* 3_{111} *mater cultrix Cybelae*; vgl. Ov. *F* 4_{363}) zurückgeführt, den ein Berg (Alex. Polyist. *FHG* III 232_{39} [*EM* 542_{55}]; Str. X 3_{12} 469; 3_{15} 470; XII 6_3 567; Diod. 3_{58}; Apd. 3_{33}; *AP* IX 340_1 f.; Orph. *A* 22; Sch. Arstph. *ὄρν.* 877; Sch. Z 131 AD; *EM* 542_{54}) oder auch eine Stadt (Luk. *iudic. voc.* 7) geführt haben soll. Von einem Phryger Kybelos, der zuerst der Götterm. einen Kult errichtete, leitet Intp. Serv. V*A* 10_{220} den N. her. Das ist wertlos, ebenso die Ableitungen aus dem Griechischen (*ἀπὸ τοῦ κυβικοῦ σχήματος*, Laur. Lyd. *mens.* 3_{24} *[1524_2]*; *ἀπὸ τοῦ κυβιστᾶν τὴν κεφαλὴν i. e. a capitis rotatione, quod proprium est eius sacerdotum*, Serv. V*A* 3_{111}; vgl. 10_{220}). Eine vollständig sichere Deutung ist nicht möglich, wahrscheinlich hiess 'Berg' oder auch 'Höhle' (Hsch. *Κύβελα· . . . ἄντρα καὶ θάλαμοι*; Lewy, Sem. Fremdw. 249 denkt an קִבָּה 'Gewölbe') phrygisch *Kybela*, so dass also die Göttin die 'Mutter vom Berge' *[1537_6]* oder 'aus der Höhle' (C. Curtius, Metroon 6) ist.

[1]) Als Bergmutter deutet Fick, Spracheinh. 411 (s. dagegen Kretschmer, Einl. 194) auch Agdistis (Gen. *Ἀνγδίστεως*, Inschr. aus Eumeneia, *CIG* 3886; *bull. corr. hell.* VIII 1884 237 7_4; *θεοὺς σωτῆρας τήν τε Ἄγγδιστιν καὶ τὴν μ[ητέρ]α Βοηθηνὴν καὶ θεῶν τὴν μητέρα*, Inschr. aus Ikonion, *CIG* 3993; *Ἄγγιστις*, Inschr. aus Pantikap., Latyschew, *Inscr. or. sept. p. E.* II 31; aus der letzteren Form erschliesst Kaibel, GGN 1901 498 *[1354_6]* schwerlich m. R. Zusammenhang mit *Ἀγχίσης*), wie die Götterm. nach Str. X 3_{12} 469 und Hsch. hiess (vgl. die ägypt. Inschr. *bull. corr. hell.* XX 1896 398), während bei Arn. 5_5 Agdestis aus dem Samen des die Götterm. begehrenden Zeus entsteht. Lewy, Sem. Fremdw. 249 f. deutet — ebenfalls unwahrscheinlich — *Ἄγδιστις* als קְדֵשָׁה 'die Geweihte'; das Wort ist ganz unklar. Johannsson, Indogerm. Forsch. XIV 1903 270.

[2]) Nach Serv. V*A* 9_{82} ist der Dental im Gegensatz zu Kynthos nicht zu aspirieren. Eine Form mit *δ* findet sich bei Hsch. *Βερεκύνδαι· δαίμονές τινες. καὶ ῥόμβοι* (ein heiliges Gerät im Dienst der Götterm.? *[897_2]*). Vgl. auch Hsch. *Βρέκυν· τὸν Βρέκυντα, τὸν Βρίγα. Βρίγες γὰρ οἱ Φρύγες.* Auf lateinischen Inschriften begegnen Entstellungen, so z. B. in Benevent (*CIL* IX 1539; 1541 f.) *Paracentia* und (ebd. 1540) *Parachintia* neben (1538) *Berecintia* als Beinamen Minervas.

[3]) Rheia = *Berecyntia* (*mater* u. dergl.) V*A* 6_{784}; 9_{81}; Ov. *F* 4_{355}; Stat. *Th.* 4_{782}; *Anth. Lat.* I 4_{73} R.; myth. Vat. I 230 (III 2_2) u. aa. Sophokles *fr.* 470 nennt das phrygische Flötenspiel *Βερέκυντα βρόμον*; vgl. *Berecyntia tibia*, Ov. *M* 11_{16} (beim Dionysosfest); *tympana buxusque Berecyntia*, V*A* 9_{619}; *Berecyntium cornu*, Hor. *c* I 18_{13}; Ov. *F* 4_{181}; *Berecyntius Attis*, Pers. 2_{93}; *Berecyntius heros* (Midas), Ov. *M* 11_{106}. Ein asiatisches Lokal bezeichnet der N. zuerst bei Aisch. *fr.* 158, wo Tantalos das von ihm beherrschte Land mit Adrasteias Sitz und dem Ida *Βερέκυντα χῶρον* nennt; später öfters (z. B. Berg Kabeiros *ἐν Βερεκυντίᾳ*, Stesimbr. *FHG* II 57_{14}): man erzählte von einem verschollenen (Str. XII 8_{21} S. 580) Volksstamm der Berekyntes (Str. X 3_{12} 469; Hsch. *Βερεκύνται*). Berekyntos heissen ferner ein phrygischer Berg (Serv. V*A* 9_{82}) und eine Burg am Sangarios (ebd. 6_{785}). — Fast alle Neueren haben mit den Alten Berekys für ein echt phrygisches Wort gehalten; auch Kretschmer, Einl. 186, obwohl er die Kreta und Kleinasien gemeinsame Göttermutter, zu deren Kult doch der N. Berekyntes gehört, für vorphrygisch hält (ebd. 194): er kombiniert *B* 862 *Φόρκυς αὖ Φρύγας ἦγε καὶ Ἀσκάνιος* mit Xanthos bei Str. XIV 5_{29} 680, nach dem Skamandrios die Phryger *ἐκ Βερεκύντων καὶ Ἀσκανίας* führte, zu der Gleichsetzung von *Φόρκυς* und *Βερέκυς*. Die antike ethnographische Erinnerung ist lange nicht zuverlässig genug, um solche Folgerungen zu gestatten. Das Vorhandensein eines phrygischen Volkes *Βερέκυντες* (*αι*) ist sehr zw.: der N. haftet durchaus an der Göttin, nach der sowohl ihre Kultstätten, wie auch dichterisch das sie verehrende Phrygervolk genannt sein können. Aber eben wegen dieser Unsicherheit würde ich auch den kretischen Ursprung des Namens nicht mehr so bestimmt wie o. *[311_2]* behaupten. — Ueber die Verehrung einer der Götterm. verwandten thrakischen Göttin s. u. *[1557_2]*.

Göttin 'Mutter' und ihren Paredros dem dortigen Gott 'Vater' gleichsetzten. Indessen ist die Annahme von der Einwanderung der Phryger und unsere Kenntnis von den Völkern Kleinasiens doch noch zu unsicher, als dass derartige Vermutungen zu begründen wären. Etwas deutlicher treten — wenigstens in ihrer Wirkung — zwei andere Faktoren hervor, die bei der Umgestaltung der Vorstellungen von den kleinasiatischen Muttergottheiten mindestens mitgewirkt haben müssen. Zuerst war von Osten her die assyrisch-babylonische Bildung auch nach Kleinasien vorgedrungen. Zwar gehen keineswegs alle Züge, die dem Kult der Ištar und der grossen Göttin gemeinsam sind, in jene ferne Zeit, d. h. — um eine ganz ungefähre Bestimmung zu geben — in das IX. Jahrhundert zurück: bis in die Seleukiden-, ja bis in die Römerzeit hinein hat sich der Ausgleich fortgesetzt[1]). Dass er aber so früh wenigstens begann, ist der allgemeinen Kulturverhältnisse wegen und dann auch aus dem Grunde wahrscheinlich, weil sich so am besten die Gestalt erklärt, welche die Göttermutter während der Blütezeit der boiotisch-euboiischen Kultur zeigt. Denn diese — und das ist der oben erwähnte zweite Faktor — strömte mächtig in Kleinasien ein, nachdem sie selbst bereits über Berytos und Byblos mannichfache Elemente aus dem Zweistromland in sich aufgenommen hatte. Eine Sonderung dieser verschiedenartigen, aber doch ähnlichen Strömungen lässt sich noch nicht vornehmen; aber das Schlussergebnis war, dass die Vorstellungen von der Göttermutter nach zwei Richtungen hin sich veränderten. Erstens wurde sie der Ištar, der Aphrodite[2]) angeglichen; ihr zur Seite steht jetzt — dem Tammuz oder Adonis entsprechend — A t t i s[3]). Wie Adonis aus der Myrrhe, so sollte Attis aus dem Mandelbaum geboren sein[4]); es hiess, er lebe in der Pinie

[1]) So sollte z. B. Attis das Heiligtum von Hierapolis gegründet haben, (Luk.) *dea Syr.* 15.

[2]) S. o. *[311_2; 1093_{12}; 1354_6]*. Phot. *lex.* Κύβηλος ... *Χάρων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς [1528 zu 1527_1] ἐν τῇ πρώτῃ τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι*; vgl. Hsch. *Κυβήβη*; Plin. *n h* 2_{37} vom Planeten Venus *alii Iunonis, alii Isidis, alii matris deum appellavere*. Anderes bei VISCONTI, *Ann. d. i.* XLI 1869 223. Wie der Aphrodite ist Kybele auch der mit ihr (trotz CUMONT, *Rev. de l'instr. publ. en Belg.* XL 1897 97) ausgeglichenen syrischen Göttin gleichgesetzt worden, die daher auch Megale Meter (? Delos, *bull. corr. hell.* VI 1882 502 no. 25; vgl. S. 488 f.) heisst, Tympanon und Mauerkrone führt, auf dem Löwenwagen fährt ([Luk.] *dea Syr.* 15, keineswegs bloss Behauptung des *ἀνὴρ σοφός*; Apul. *m* 8_{24}; vgl. über Atergatis = Kybele Korn. 6 S. 18 f.) und Bettelpriester unterhält (Luk. *ὄν.* 35).

[3]) BURESCH, Klar. 50; 54; FRAZER, *Golden bough* I[1] 296—301; vgl. o. *[950_2; 1418]* und u. *[1548_7]*. COMPARETTI, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 30 und ihm folgend VISCONTI ebd. XLI 1869 227 setzen unter Vergleichung von Mart. I 70_9 *et Cybeles picto stat Corybante torus* die in Inschriften des Peiraieus erwähnten Attideia (vgl. den römischen *Dies sanguinis* und die *Hilaria*) den Adonien gleich. Prokl. *h* 1_{24-26} nennt Helios-Attes Adonis (Eubuleus?), und V. des Dionysos. Das stimmt mit orphischen Vorstellungen mindestens z. T.; s. Orph. *h* 42_2; 56_3. — Vgl. im allgem. H. HEPDING, Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen 1903.

[4]) Hippol. *r* 5_9 168_{56} DU.-SCHN. (Attis), *ὃν πολύκαρπος ἔτικτεν ἀμύγδαλος*. Vgl ebd. 166_1 *οἱ Φρύγες λέγουσιν τὸν πατέρα τῶν ὅλων εἶναι ἀμύγδαλον*. Bei Paus. VII 17_{11} ist Attis' M., eine T. des Sangarios, durch den Genuss einer Mandel befruchtet worden; in der Parallelversion bei Arn., der (5_6) die Sangariostochter Nana nennt, wird diese zwar durch ein *malum Punicum [384_7]* geschwängert, aber auch hier wird ein Mandelbaum erwähnt ($_7$; die schwer verdorbene Stelle ist von REIFFERSCHEID nicht glücklich behandelt, die richtige Lösung noch nicht gefunden; wir kennen den Zusammenhang nicht). Ob der Namen der Mygdones, nach denen Kybele *mater Mygdonia* (Val. Fl. 3_{47}; vgl. *Mygdonii planctus*, ebd. 8_{239}) heisst, mit dem Mandelbaum in Verbindung steht, ist zw. ebenso wie die Vermutung TÜMPELS (bei ROSCHER, ML II 3300_{20} ff.), dass für den V. des Sagaris (*EM*

fort[1]), die deshalb auch der Göttermutter heilig[2]) war. Man feierte deshalb eine Zeremonie, wie sie auch bei den Adonisfesten[3]) und, wie es scheint, bei anderen mystischen Feiern[4]) vorkam, die Dendrophorie[5]): ein Baum wurde abgehauen, wie eine Leiche umhüllt[6]) und schliesslich verbrannt. Offenbar ahmte man wie im Adoniskult eine Leichenzeremonie nach; wie bei dem Bilde des Adonis, so erschollen Klagen auch bei dem

s v 707_{19}; [Plut.] *flur.* 12_1) der N. Mygdon einzusetzen sei. Dieser gehört *[302]* zu den sehr zahlreichen Makedonien und der Nordwestküste Kleinasiens gemeinsamen Namen; daher ist es erwähnenswert, dass in Makedonien Phyllis, die nach der Sage ebenso wie Kybele um den Geliebten klagend umhergeirrt war *[224₈ ff.]*, sich an einem Mandelbaum erhängt haben (Cremut. bei Plin. *n h* 16_{108}) und in den Baum verwandelt sein sollte (Hyg. *f.* 59; Serv. *VE* 5_{10} [Myth. Vat. I 59; II 214]). Der Zusammenhang des makedonischen und des phrygischen Mythos scheint mir unabweisbar; aber es fragt sich, ob die Mygdoner ihn übertrugen und ob sie ursprünglich in Europa oder in Asien sassen. — Dass Tiglat Pilesar Mygdoner nach Mesopotamien in die Gegend von Nisibis verpflanzte (A. Koerte, Gord. 11), halte ich nicht für wahrscheinlich; gegen die alte Ansicht (Str. XVI 1_{23} S. 747), dass erst die Makedonier den N. übertrugen, ist bisher nichts Triftiges vorgebracht worden.

1) Ov. *M* 10_{103} ff. Ebd. *Ib.* 505 f. scheint gesagt zu werden, dass Attis durch die fallende Pinie oder durch etwas, was von ihr herabfiel, also z. B. durch einen Pinienapfel oder durch einen an der Pinie befestigten Eberkopf (vgl. die Schol. z. d. St.), getötet wurde, doch ist der Sinn der vielleicht schwer verderbten Verse und selbst ihre Beziehung auf Attis zw. Nach Arnob. 5_7 hat Attis sich unter der Pinie entmannt. Ueber die Dendrophorie s. u. *[A. 5]*.

2) Vgl. *AP* VI 173; VII 223; *VA* 9_{85} (*pinea silva*) mit Serv.; Ov. *M* 10_{104}; Mart. 13_{25}; Stat. *Ach.* 2_{345}; Claud. 18 (*Eutrop.* 1) $_{279}$; 33 (*rapt. Pros.* 1)$_{203}$; Intp. Serv. *VA* 9_{116}. Der Pinienzapfen auf den Mzz. von Skamandreia, die Kiefern auf den Mzz. derselben Stadt und denen von Skepsis und Antandros beziehen sich wahrscheinlich ebenso wie die auf den Kontorniaten (P. Ch. Robert, *Rev. num.* III III 1885 40) auf den Kult der Göttermutter, nicht, wie Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 42_5 meint, auf den Waldreichtum des Landes. Zahlreiche Stätten Kleinasiens wie Pitya in Mysien und in Karien, Pityus in Mysien, die Insel Pityodes in der Propontis scheinen nach den heiligen Fichten der Götterm. zu heissen. Vgl. auch o. *[280₂; 780₄; 1179₂]* und üb. die Beziehung der Kybele und des Attis zur Pinie Zoega, *Bassi ril.* I 104_{123}; v. Baudissin, Stud. zur sem. Rel.gesch. II 203; Mannhardt, WFK II 292 ff.; Frazer, *Golden bough* I[1] 296 ff.; Grant Allen, *Att. of Cat.* 17—30.

3) Hsch. ἀοῖα.

4) Str. X 3_{10} 468 δενδροφορίαι τε καὶ χορεῖαι καὶ τελεταὶ κοιναὶ τῶν θεῶν εἰσι τούτων (vorher sind Apollon, Hekate und Demeter genannt). Firm. Mat. 27_1 *in sacris Phrygiis, quae matris deum dicunt, per annos singulos arbor pinea caeditur et in media arbore simulacrum iuvenis subligatur. In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus, huius trunci media pars subtiliter excavatur: illic de segminibus factum idolum Osiridis sepelitur. In Proserpinae sacris caesa arbor in effigiem virginis formamque componitur et cum intra civitatem fuerit inlata, quadraginta noctibus plangitur, quadragesima vero nocte comburitur. sed et illa ligna, quae dixi, similis flamma consumit; nam etiam post annum istorum lignorum rogum flamma depascitur.* Hepding, Att. 152 vergleicht die im Kult des Apollon von Hylai bei Magnesia (Paus. X 32_6) und der syrischen Göttin ([Luk.] *d S* 49) erwähnten Zeremonien.

5) Das Fest ward in Rom seit Kaiser Claudius in der zweiten Hälfte des März öffentlich begangen, Hepding, Att. 147 ff.

6) Hepding, Att. 150. — Auch die Umwickelung des Baumes mit ἴα (Veilchen oder Levkoie), an die der Mythos anknüpft, dass aus Attis' Blut oder seinen abgeschnittenen Teilen ἴα entsprossten (Arnob. 5_7; $_{14}$; vgl. Ov. *F* 5_{227}), und die alt zu sein scheint, da die ἴα auch dem Dionysos (*AP* IX 524_{10} ἰοπλόκος; Cook, *Journ. Hell. stud.* XX 1900 1 ff. meint, dass wegen des Dionysosfestes Athen von Pind. *fr.* 76 f. ἰοστέφανοι genannt wird) heilig waren, hatte wahrscheinlich Beziehung auf den Totenkult. Den Anthesterien *[1414₄]*, bei denen man vermutlich Kränze von ἴα trug, und die ursprünglich sepulkrale Bedeutung hatten (vgl. o. *[33₁₁]* und über Pithoigia o. *[94₃; 761₆]*), entspricht ein mit Blumen gefeiertes babylonisches Totenfest (Brockelmann, ZDMG LV 1901 390); auch bei dem Begräbnis des Adonis scheint man einst ἴα verwendet zu haben, da wahrscheinlich von ihm aus des Namens wegen auf Ion die Sage übertragen worden ist, dass er bei der Eberjagd von den Νύμφαι Ἰαονίδες mit Veilchen beschenkt wurde (Nik. bei Athen. XV 31 S. 683a). Wahrscheinlich ist früh bei der Uebernahme des asiatischen Totenrituals in Griechenland und Kleinasien das ἴον, das auch der Persephone heilig gewesen zu sein scheint (vgl. Hom. *h* 5_6; IX 31_9; Diod. 5_3; Ov. *F* 4_{437}; *M* 5_{392}), an die Stelle einer orientalischen Blume getreten.

des Attis[1]), und man erzählte, dass die Göttermutter selbst, wie Aphrodite den Geliebten suchend, unter Klagen durch die Lande gezogen sei[2]). Auf das Klagefest folgte jedoch, wie das mindestens bisweilen auch bei den Adonien der Fall war, das Fest der Auferweckung des Gottes[3]) und seiner Wiedervereinigung mit der Göttin. An einigen Stellen ging man noch weiter. Attis war, wie auch später gewöhnlich[4]), so gewiss schon nach der älteren einheimischen Überlieferung ein Hirt gewesen; nach dem Vorbild dieses kleinasiatischen Mythos scheinen die griechischen Sagen gedichtet, in denen Göttinnen Hirten beglücken. Allein wie Adonis bisweilen auch als Hirt bezeichnet wird, so erscheint auch umgekehrt Attis als Jäger[5]), und man liess ihn wie Adonis durch den Eber umkommen[6]). Da der Attismythos überhaupt erst aus alexandrinischer Zeit überliefert wird, so liegt die bis in die neuere Zeit vertretene Annahme nahe, dass diese Theokrasien erst damals aufkamen. Allein auch hier ist der Hellenismus Erbe einer älteren Zeit. Herodots[7]) Bericht, der den Atys zwar nicht durch einen Eber, aber doch auf der Eberjagd umkommen lässt, geht ohne Frage in letzter Linie bereits auf die Adonis-Attisversion zurück, und der Hirt Anchises, der idaiische Geliebte der Aphrodite, ist an die Stelle des von der idaiischen Mutter geliebten Hirten getreten, der übrigens auch in der Gestalt des Iasion, des idaiischen Geliebten der Göttermutter, fortlebt[8]). Sehr wahrscheinlich geht diese Ausgleichung von Aphrodite und der Göttermutter in die Blütezeit der boiotischen Kultur zurück.

---

[1]) Vgl. z. B. Sen. *Ag.* 690; Firm. Mat. 8_1 f.; Serv. V*A* 9_{116}. *Attin plangere, Anth. Lat.* II 1110 u. ö. Nach Diod. 3_{59} machen die Phryger ein *εἴδωλον τοῦ ... μειρακίου, πρὸς ᾧ θρηνοῦντας ταῖς οἰκείαις τιμαῖς τοῦ πάθους ἐξιλάσκεσθαι τὴν τοῦ παρανομηθέντος μῆνιν.* Wie in Rom *[1530$_8$]* fand das Klagefest auch in Phrygien im Frühling statt, Sch. Nik. *al.* 8. Vgl. u. *[1542 zu 1541$_7$]*.

[2]) Luk. *deor. dial.* 12; Diod. 3_{59}.

[3]) Dass die Hilarien (in Rom am 25. März gefeiert) die Wiederbelebung des Gottes feierten, scheint sich aus dem Traum des Isidoros, nachdem er das gefährliche Katabasion bei Hierapolis betreten hatte (Damask. *v. Isidor.* Phot. *bibl.* 345 a$_6$), zu ergeben. Auch der Namen und das Datum des römischen Festes (nach den Trauertagen) sprechen entschieden dafür.

[4]) Z. B. Theokr. 20_{40}; *carm. de aegr. Perd.* (Baehr. *PLM* V S. 113)$_{29}$; Arnob. 4_{35}; Tertull. *ap.* 15; *nat.* 1_{10} S. 88 u. 170 Oehl.; Paul. Nolan. 32 H. = Anton. *adv. gent.* [Mi. V 269] $_{79}$ f.; $_{82}$; Sch. Nik. *al.* 8. Vgl. Dieterich, Aberkiosinschr. 35; Hepding, Att. 103_2. Als Attis siderisch gedeutet wurde, erhielt die Vorstellung vom Hirten eigenartige Beziehungen. Das Lied, das Hippol. in der Darstellung der naassenischen Lehren mitteilt (5_9 170_{86}; vgl. *PLG* III⁴ 687), enthält die Anrufung *ποιμὴν λευκῶν ἄστρων*, in der Attis als Mondgott gefasst zu sein scheint *[1534 zu 1533$_2$]*. Hipp. selbst deutet *αἰπόλος* als *ἀεὶ πολῶν* (S. 160; vgl. Plat. *Krat.* 408 c d). Dagegen bezieht Macr. *S.* I 21_9 die Hirtenattribute des Attis, *fistula* und *virga* (Zoega, *Bassi ril.* I 98_{88}), darauf, dass er eigentlich, wie dies auch sonst öfters betont wird (Firm. Mat. 8_1 f.; Arnob. 5_{42}; Mart. Cap. 2_{192}; *carm. cod. Par.* 8084 v. $_{109}$ [Hermes IV 1870 358]), Sonnengott sei. Nach Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXI 1897 517—528 stellen die zahlreichen in Amphipolis gefundenen Abbildungen eines Hirten den Attis dar; Hepding deutet (204_8) zweifelnd den N. *Ἀτταβοκαοί*, den die *μύσται* (Ath. Mitt. XXII 1897 38 no. 23) oder *συμμύσται* (ebd. XXV 1900 437 no. 63) der Göttermutter von Pessinus führen, als (*Ἄττεις*) *βουκόλοι*. Beide Vermutungen sind unwahrscheinlich. — Als Hirt erscheint auch Ištars Geliebter im assyrischen Epos (Keilinschr. Biblioth. VI 168): es scheint also schon diese ältere Fassung des Attismythos mit der Ueberlieferung von Tammuz-Adonis ausgeglichen gewesen zu sein.

[5]) Ov. *Ib.* 505; die Stelle ist allerdings verderbt.

[6]) S. o. *[806$_{16}$]*. Plut. *Sert.* 1 unterscheidet einen syrischen (Adonis) und einen arkadischen (Ankaios?) Attis, die beide durch einen Eber getötet seien. Hepding, Att. 100 f.

[7]) Hdt. 1_{36} ff.

[8]) Vgl. o. *[1170 zu 1169$_7$; 1173$_1$; 1551$_{11}$]*. Iasion ist dem Anchises nahe verwandt *[1173 zu 1172$_3$]*.

Ebenso alt ist aber auch die Ausgleichung der Göttermutter mit Artemis, des Attis mit Dionysos[1]), der ja selbst manche Züge vom Adonis und dem ihm damals bereits ausgeglichenen Osiris angenommen hat. Viele Züge schon des alten Dionysoskultes und -mythos stimmen mit solchen des Attisdienstes überein; ja, die Ausgleichung der beiden Mythenkreise ist eine so vollständige gewesen, dass auch andere Begleiter der Göttermutter wie Midas[2]) und der wenigstens bisweilen neben ihr genannte[3]) Sabazios[4])

---

[1]) Graillot, *Rev. arch.* IV$_{III}$ 1904^{1} 1347 ff. u. o. *[1418 f.]*. Schon im V. Jh. muss diese Gleichsetzung weit verbreitet gewesen sein. Eur. (*Bakch.* 65) umgibt den Dionysos mit einem Bakchantenschwarm vom Tmolos; vielleicht noch höher hinauf führt die Verbindung der Mise mit Dionysos (Orph. *h* 42_{3}), die möglicherweise schon der altathenischen Orphik angehört *[1542$_{1}$; 1546]*. In Pergamon stand nach einer allerdings ebenfalls nicht sicheren Vermutung Blochs (Philol. LII 1893 582 f.) Dionysos *Καθηγεμών [1421 zu 1420$_{8}$]* neben Kybele. Später wird oft Dionysos neben der Götterm. genannt (z. B. Hor. *c* I 18_{13}), von der er Weihen und *στολή* erhalten haben soll (Apd. 3_{33}; Sch. *Z* 131 AD). Cat. 63_{23} spricht von den *Maenades ederigerae* Kybeles. Dionysos soll bei den Karern Masaris geheissen haben, weil Rheias Begleiterin Ma, der ihn Zeus zur Erziehung übergeben hatte, ihn auf Heras Frage für Ares' S. ausgab (StB. *Μάσταυρα* 436_{8} *[1410$_{9}$]*). Die Gallai heissen *φιλόθυρσοι PLG* III^{4} S. 727. Die Dionysosnamen gehen z. T. auf Attis über, wie Bakcheus (Hippol. *r.* 5_{9} 170_{55} nach dem Naassener), *εὔιος* (Prokl. *εἰς ἥλ.* 25; vgl. *εὔβιος* in dem Orakel bei Sokr. *h. e* 3_{23}). Wie Attis wird Dionysos bisweilen als Hirt betrachtet (z. B. als *ποιμὴν ἀγραύλων ταύρων*, Orph. *L* 260), woher man die Institution der *βουκόλοι* im Bakchosdienst abzuleiten pflegt (z. B. Rohde, Ps. II^{2} 15_{2}): ist dies richtig, so liegt hier ein ausserordentlich altes Zeugnis für die Gleichsetzung von Attis und Dionysos vor. — Ferner gab es Dendrophoriai wie im Attis- *[1530$_{6}$]* so auch in manchen Dionysoskulten (Str. X 3_{10} 468; Artemid. 2_{37} S. 141_{12} H.; vgl. Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXIV 1900 323); die Pinie ist auch dem Dionysos geweiht *[1418$_{4}$]*. Endlich scheint nach Ap. Rh. 1_{1117} (Euph. *fr.* 146 M.) der Weinstock auch der grossen Göttin heilig gewesen zu sein.

[2]) Er erscheint im dionysischen Kreis in der Sage vom gefangenen Silenos (Kuhnert, ZDMG XL 1886 556; Bulle, Ath. Mitt. XXII 1897 387 ff.; Lucas, Röm. Mitt. XV 1900 229—234; vgl. o. *[213$_{6}$]* und u. *[1537$_{1}$]*); die Beziehung des Midas zu Dionysos (vgl. Kaibel, GGN 1901 498) spricht sich auch darin aus, dass Bakchos bei Ov. *M* 11_{100} ff.; Hyg. *f.* 191b; myth. Vat. I 88; III 10_{8} (myth. Vat. II 117 nennt irrtümlich Apollon, Serv. *VA* 10_{142} Silenos, mit dessen Gefangennahme die Geschichte gewöhnlich verbunden wird) dem Midas die verhängnisvolle Gabe, alles in Gold zu verwandeln, gibt und ihn durch das Bad im Paktolos wieder davon befreit. Tomaschek, Sitz.b. WAW CXXX 1894 94 stellt Midas zu *mad* 'triefen', 'sich berauschen'; nach Kretschmer, Einl. 199, dem sich jetzt auch Kuhnert bei Roscher, ML II 2961_{45} anschliesst, war Midas ursprünglich Quellgott. Vgl. u. *[1537$_{1}$]*.

[3]) Arstph. *ὄρν.* 875; Str. X 3_{15} 470 *καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι καὶ τρόπον τινὰ τῆς μητρὸς τὸ παιδίον παραδοὺς τὰ τοῦ Διονύσου καὶ αὐτός.* Sabazios scheint früh dem Attis gleichgestellt zu sein: Aischines wird von Demosth. 18_{260} beschrieben *βοῶν εὐοῖ σαβοῖ καὶ ἐπορχούμενος ὑῆς ἄττης ἄττης ὑῆς.* Ob der Dichter von Orph. *h* 48_{1}, der den Sabazios Kronos' S. nennt, an Rheia als seine M. dachte, ist zw.

[4]) Z. B. Nymphis *FHG* III 14_{11}; Str. X 3_{15} 470 *[vor. Anm.]*. Die Gleichheit beider Götter wird öfters vorausgesetzt, sodass z. B. Harpokr. *λεύκη* 192_{1} die von Demosth. 18_{260} beschriebenen Silberpappel- und Fenchelkränze des Sabaziosritus durch dionysische Gebräuche erklären kann. Vgl. ferner Sch. Arstph. *σφ.* 9 *Σαβάζιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ Θρᾷκες καλοῦσι καὶ Σαβοὺς τοὺς ἱεροὺς αὐτῶν*; Sch. Arstph. *Lys.* 388 *οἱ ὀργιασμοὶ τοῦ Σαβαζίου, ὃν οἱ μὲν τὸν αὐτὸν τῷ Διονύσῳ ὑπειλήφασι. τυχεῖν δὲ τῆς προσηγορίας ταύτης διὰ τὸν γινόμενον περὶ αὐτὸν εὐασμόν· τὸ γὰρ εὐάζειν οἱ βάρβαροι σαβάζειν ἔλεγον. ὅτι δὲ εἷς ἐστιν ὁ θεὸς Σαβάζιος καὶ Διόνυσος πολλοὶ μαρτυροῦσι κωμικοί*; Sch. Arstph. *ὄρν.* 874 *παίζει πρὸς τὸ ὄνομα, ἐπεὶ Φρύγες τὸ εὐάζειν σαβάζειν φασὶ καὶ ἐκ τούτου Σαβάζιον τὸν Διόνυσον λέγουσι. σάβους δὲ ἔλεγον καὶ τοὺς ἀφιερωμένους αὐτῷ τόπους καὶ τοὺς βάκχους τοῦ θεοῦ*; Io. Lyd. *m* 4_{38} S. 72 B. Hsch. u. *EM [707$_{15}$] Σαβάζιος*; Suid. *Σάβοι* u. aa. Diod. 4_{4} setzt Sab. dem von Persephone und Zeus gezeugten Dionysos gleich. Als Sohn des Dionysos wird Sabazios von Mnaseas *FHG* III 155_{36} (vgl. Phot. *σαβοί*; Hsch. *Σαβάζιος*) bezeichnet. Nach Orph. *h* 48_{1} ff. hat Sabazios, Kronos' S., den Dionysos eingenäht. Zeus Sabazios erscheint in Pergamon, wohin Eumenes' II Gattin Stratonike den Kult aus Kappadokien mitbrachte (Inschr. v. Perg. 248_{33}; $_{49}$; Ramsay, *Cit. and bish. Phr.* I_{1} 294; v. Prott, Athen. Mitt. XXVII 1902 164) sowie auf anderen mysischen und lydischen Inschriften bei

und der wiederum mit diesem[1]), aber auch mit Attis[2]), wenn nicht

Kretschmer, Einl. 197_1; Usener, Göttern. 44; vgl. auch Val. Max. I 3_1; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 10 *[866_1]*; Lobeck, *Agl.* II 1047i. — Erwähnt wird Sab. zuerst im perikleischen Athen: Arstph., der *σφ.* 9 und *Λυσ.* 388 von den nächtlichen Schwärmern seines Kultes spricht, liess ihn in den *ωραι* (Kock I 535) aus der Stadt weisen; zum *φρύγιλος Σαβάζιος* ist er *ὄρν.* 875 geworden. Ueber die Sabaziasten im Peiraieus s. Wachsmuth, Stadt Ath. II 162_3. — Sabazios (Sebazios, Sch. Dem. 18_{260}; Cumont, *Suppl. rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897 4_1; Sebadios, thrakischer Sonnengott, auf dem Zilmissos verehrt, Al. Polyist. *FHG* III 244_{151} [Macr. I 18_{11}]; Sabos [Orph. *h* 49_2; *σαβοί*, womit Buresch a. Lyd. 62 f. auch *σαβακός*, *AP* VII 222_2; Suid. *Σαβακῶν· Διονυσιακῶν* vergleicht, ist Bezeichnung der von dem Gott Ergriffenen, Eust. *β* 16 S. 1431_{47}; Phot. *σαβοί* u. aa. *[s. o]*]; Sabazis ist nach Gatti, *Bull. comm. arch. comm.* XVII 1889 439 f. Grundform, wovon *θεός* oder *Ζεύς Σαβάζιος* erst abgeleitet sei) wird jetzt gewöhnlich zu *Σαυάδαι [732_1]* gestellt (Kretschmer, Einl. 195; Usener, Göttern. 44); an *σαϝο* 'Heil' denkt Tomaschek, Sitz.b. WAW CXXX 1894 43; Schrader, Reallex. I 89 und J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 323 fassen Sabazios als 'Gott der Kelterung' (vgl. illyr. *sabaja* 'Bier'); Tiele, *Rev. hist. rel.* II 1880 137_2 hält den N. für die phrygische Entsprechung von *σέβας*. Im Altertum hatte man, wie Cumont, *Suppl. à la rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897 5 aus Val. Max. I 3_1; Plut. *qu. conv.* IV 6; Io. Lyd. 4_{38} folgert, Sabazios dem Zebaoth gleichgesetzt *[s. u.]*. Von den zahlreichen sonstigen Vermutungen über den dunklen N., der jedenfalls von dem Ruf *εὐοῖ σαβοῖ* Demosth. 15_{260} nicht zu trennen ist, sei schliesslich noch de Lagarde, Abh. 288 erwähnt. Viel umstritten ist in neuerer Zeit das Verhältnis des Sabazios zum Sozon *[333_{11}]*. Hill, *Journ. Hell. stud.* XV 1895 129 vergleicht mit letzterem den lykischen Reitergott Kakasbos oder Kakasbeus, der mit dem Strahlenkranz dargestellt wird, und den Gott, der auf Mzz. von Arykanda (wo nach Sch. Pind. *O* 7_{35} Helios verehrt wurde) als Reiter erscheint (s. auch Sarre, Oest. Mitt. XIX 1896 49 ff.; vgl. auch den pergamenischen *Ἥλιος ἐφ' ἵππῳ*, Dittenberger, *Syll.*[2] 754, und über den reitenden Sonnengott Kleinasiens, dessen Typus nach Dussaud, *Rev. arch.* IV I 1903 369 ff. von einem griechischen Künstler als Entsprechung zur reitenden Selene [vgl. den reitenden Men *[1534_2]*] geschaffen wurde, Fränkel, Inschr. v. Perg. zu no. 336; Mendel, *Bull. corr. hell.* 1903 221; s. auch o. *[1241_5]*). Dass Prokl. *Tim.* IV 251c *[1533_1]* Sabazios als Mondgott zu bezeichnen scheint, würde der Gleichsetzung mit Sozon nicht widersprechen, für die ausser mehreren der bereits genannten Forscher auch G. Radet, *Rev. arch.* III XXII 1893[2] 211 und Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 98 (vgl. auch Head, *Carie* 119_{19}) eintreten und die Cumont, *Suppl. rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897 7 mit der Begründung empfiehlt, dass die Sozonverehrer sich in den ersten Jhh. n. Chr. mit Juden vereinigten und von diesen messianische Vorstellungen empfingen *[s. o.]*. Dagegen trennen Usener, Göttern. 176 und Drexler bei Roscher, ML II 2757 Sabazios von Sozon, und Kretschmer, Einl. 198 hält die Identität für zw. — Vgl. über Sabazios Schoemann, *Op.* III 436 f.; F. Lenormant, *Rev. arch.* n s XXVIII 1874[2] 300—306; 380—389; XXIX 1875 43—51; über Sabaziosmysterien Burckhardt, Zeit Const. 192 und über Kunstdarstellungen Thraemer bei Roscher, ML I 1111.

[1]) Vgl. Prokl. *Tim.* IV 251c ... *ἐπεὶ καὶ παρ' Ἕλλησι μηνὸς ἱερὰ παρειλήφαμεν καὶ παρὰ Φρυξὶ μῆνα Σαβάζιον ὑμνούμενον καὶ ἐν μέσαις ταῖς τοῦ Σαβαζίου τελεταῖς. ὃν γὰρ πρῶτον ἐθεάσαντο περιφορᾶς ἀιδίου μετρητικὸν, θεὸν ὑπέλαβον εἶναι καὶ διὰ τελετῶν καὶ πάσης ἱερᾶς θρησκείας ἐτίμησαν ὡς καὶ τὰς ὥρας.* S. Ramsay, *Cit. and bish. Phryg.* I 294; Buresch, Aus Lyd. 74 und besonders Roscher, Ber. SGW 1891 136, der die Gleichheit der Attribute (schlangenumwundener Thyrsos, Stier, Weintraube) hervorhebt. Auch an die Mütze mit vier Sternen auf Mzz. von Sillyon (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 353_{19}) ist zu erinnern, die hier wahrscheinlich Men bezeichnet, aber von der Mütze des Attis *[1534 zu 1533_2]* nicht zu trennen ist.

[2]) *Attis Menotyrannus*, z. B. *CIL* VI 499; 508; 511_1 (Rom). — Namentlich Reinach, *Myrina* 407 verteidigt die Ansicht, dass die Gleichheit von Attis und Men ursprünglich und nie vergessen sei. Ob hieraus die vielfachen Beziehungen zu erklären seien, die das spätere Altertum zwischen Attis und siderischen Gottheiten fand, scheint mir zw. Der Sonne setzen ihn gleich z. B. Macr. *S* I 21_9 (*solem vero sub nomine Attinis ornant fistula et virga. fistula ordinem spiritus inaequalis ostendit, quia venti, in quibus nulla aequalitas est, propriam sumunt de sole substantiam, virga potestatem solis adserit, qui cuncta moderatur*), Arnob. 5_{42}; vgl. Mart. Cap. 2_{192}; Zoega, *Bassi ril.* I 99_{102}; Cumont, Westd. Zeitschr. XIII 1894 93 und Visconti, *Ann. d. i.* XLI 1869 226 f., welcher letztere die Entmannung des Attis auf die Schwächung der Sonne in der Winterzeit bezieht. Bisweilen trägt Attis eine Kopfbedeckung mit Sonnenstrahlen und Mondsichel (*mon. d. i.* IX 8a; Visconti a. a. O. 225; dagegen hat Attis bei Iul. *or.* V 171a *τὴν κατάστικτον τοῖς ἄστροις τιάραν [s. u.]*). Eine Beziehung zum Monde deuten vielleicht auch die Inschr. aus

ursprünglich wesensgleiche, so doch jedenfalls früh verschmolzene, auch mit dem Kult der Göttermutter in Verbindung stehende¹) Men²) dem

---

Corfinium (*CIL* IX 3146 ATTINI ARAM LVNAM ARGENTEM) und der Attishymnos (Hippol. *ref.* 5_9 168; 170 Du.-Schn. = *PLG* III⁴ 685 ff.) an, nach dem, wie es scheint (doch werden die Worte von Drexler bei Roscher, ML II 2755 anders abgeteilt), die Griechen den Attis *ἐπουράνιον Μήνης κέρας* nennen. In demselben Hymnos wird er *ποιμὴν λευκῶν ἄστρων* angeredet *[1531₄]*: damit vergleicht sich, dass Kybele dem Attis *τὸν ἀστερωτὸν πῖλον* (Iul. *or.* 5 165b [Sall. *π θ* 4]) aufsetzt *[s. o.]*. Drexler, Phil. Jbb. CXLIX 1894 321—325 erkennt Attis' Kopf zusammen mit Kybele mit Sternenhut auf Mzz. von Pessinus und Attis im Sternenkleid auf Mzz. von Kyzikos (Kaiserzeit). Für den Kult der mit der Göttermutter verbundenen Gottheiten mag eine eigentümliche Kopfbedeckung üblich gewesen sein; auch die Korybanten, deren N. P. de Lagarde, Abh. 290 zu Ḳoyr 'Mütze' stellt, scheinen sie geführt zu haben.

¹) Orph. *ἑ* 40 *Μητέρα δ'ἀθανάτων, Ἄττιν καὶ Μῆνα κικλήσκω*: natürlich ist die Zusammenstellung nicht zufällig und auch nicht bloss der gleichen Heimat wegen erfolgt, vielmehr gehören diese Gottheiten kultlich zusammen, auch wenn Attis und Men nicht gerade gleichgestellt werden sollten. Die Menagyrtai, deren N. die antiken Lexika (Hsch. Phot. *s v* u. s. w.) schwerlich m. R. von *Μήν* trennen, waren wohl Rheiadiener *[1545₁]*. Dass Men wie alles, was mit der Göttermutter zusammenhängt, phrygisch genannt wird (Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 IV S. 173 Jac.), könnte auf dem zufälligen lokalen Zusammentreffen beruhen, und ebenso ist es an sich nicht entscheidend, dass Kybeles Attribute, z. B. der Pinienzapfen (vgl. z. B. Mzz. von Laodikeia und Gordos in Phrygien, Prostanna in Pisidien und von Sagalassos [Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 269_{34} a; 172; II 390; 396_{25}], von denen die letztere wenigstens Pinienzapfen und Mondsichel verbinden) und die Löwen (Mzz. von Gordos und Prostanna) auf ihn übergehen, dass Uranos' und Titaias T. Basileia (= Kybele *[1521₁]*; vgl. 'König Men', Menotyrannos) Helios und Selene (*θεὰ βασίλεια*, Orph. *h* 9_1) von Hyperion gebiert (Diod. 3_{57}), dass Rheia selbst in der Litteratur (z. B. Apul. *met.* 11_5; jedoch nicht im orphischen Hymnenbuch, wie Dieterich, Abr. 82; 101 ff. meint) der Mondgöttin gleichgesetzt und in der bildenden Kunst (Oest. Mitt. I 1877 14; Roscher, Sel. u. Verw. 125) mit entsprechenden Attributen dargestellt wird: hiermit lässt sich Perdrizet (*Bull. corr. hell.* XX 1896 104), der die Beziehung des Men zu Kybele leugnet, um so weniger sicher widerlegen, da noch ein weiteres nicht genügend bestimmbares Element, die Veränderung, die der Kybeledienst durch die Vermischung mit den persischen Lichtkulten erfuhr (so steht z. B. in einer Inschr. aus Maionia, Ath. Mitt. XII 1887 255 no. 19, die *Θεὰ Ἀναείτις*, die ebd. no. 20 geradezu *μήτηρ Ἀναείτις* heisst, neben *Μὴν Τιάμου*, Attis ist oft in der Kunst von den beiden Genien des Mithraskultes Cautes und Cautopates *[1595₇]* schwer zu trennen, Cumont, *Text. mon. fig.* II S. 437), in Rechnung gestellt werden müsste. Aber in Verbindung mit der Thatsache, dass sicher Men und Attis ausgeglichen sind, verdienen doch auch diese an sich unbedeutenden Spuren Aufmerksamkeit.

²) *Μηνὶ Τυράννῳ Διονύσῳ*, Inschr. aus Thasos, *Journ. Hell. stud.* VIII 1887 411 no. 5 (schwerlich als zwei Gottheiten zu fassen). Auf Mzz. von Magnesia a./L. erscheint Men mit dem Thyrsos oder mit einer von Schlangen umwickelten Fackel (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 81) und gleich Dionysos *[1428 f.]* hat er den Bock als Attribut (er reitet auf ihm, Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 82 f.). Mit jenem hat er auch gemein, dass er als Lichtgott gefasst werden konnte. Als *Φωσφόρος* wird er in Isaurien verehrt (Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XX 1896 68; Inschr. aus Attaleia in Pamphylien, Kaibel *ep.* 1038 VIII). Ob er ursprünglich wie mehrere männliche semitische Gottheiten Mondgott war, wie ihn nicht nur die späteren Mythendeuter und Zauberer, die sogar Selene Menotyrannos nennen, sondern auch die Künstler gefasst haben, die ihn — freilich nicht ausnahmslos (vgl. z. B. Mz. von Sagalassos, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 399_7) — mit der Mondsichel abbilden (Roscher, Ber. SGW 1891 133), ist strittig; dafür haben sich z. B. Perdrizet (in seiner Monographie über Men, *bull. corr. hell.* XX 1896 55—106; bes. S. 97), der Men für den Mondgott eines indogermanischen Volkes Kleinasiens hält, und Drexler bei Roscher, ML II 2688 ausgesprochen; wenn dagegen Zoega, *Bassi ril.* I 99_{102} vermutet hatte, dass Menotyrannos (s. o. *[1533₂]*; vgl. *Menis magister*, Kaibel *ep.* 836) die Sonne als Herrn der Monate bezeichne, so spricht hierfür zwar anscheinend, dass Men wie der kleinasiatische Sonnengott *[1533 zu 1532₄]* oft reitend dargestellt zu werden scheint (Mzz. von Alia in Phrygien, Hydrela, Iulia, Sillyon, Sagalassos, Seleukeia in Pisidien [Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 195; 245; 247; II 353 f.; 393; 399]) und dass ihm wie dem griechischen Apollon der siebente Monatstag heilig war (Usener, Rh. M. LVIII 1903 350); allein auch die Mondgöttin reitet und wird am siebenten Tag verehrt; und Zoegas Ansicht muss auch deshalb zurückgewiesen werden, weil das Ursprüngliche *Μὴν Τύραννος* ist (z. B. die Inschr. aus Kula, Lebas-Waddington, *Asie min.* 667 f., mit [dem semi-

Dionysos und seinen Genossen, ja sogar Artemis, die doch seit dem Aufkommen der Religion der Kunst in Griechenland eine ganz andere Gestalt,

---

tischen?? Buresch, Aus Lyd. 74] *Ζεὺς Μασφαλαττηνός* und *Μὴν Τιάμου*; ebenso aus Maionia mit *Ζεὺς Ὀγμηνός*, *Μουσεῖον* 1880 162; Buresch, Lyd. 75; über Thasos s. o.; Laurion, Dittenberger, *Syll.* II no. 633_1 f.; im Thal Botzaris in Attika [?], *bull. corr. hell.* XVIII 1894 532_2). Ramsay (*Journ. Hell. stud.* X 1889 229 f.; etwas anders *Cit. and bish. Phryg.* 169; 294) setzt Men dem phrygischen Stammvater Manes, dem S. des Zeus und der Ge (Dion. Hal. 1_{27}), dem V. des Atys (Hdt. 1_{94}) und Kötys (Hdt. 4_{45}: vgl. u. *[1548_7]*), dem Gründer des phrygischen Manesion (StB. *s v* 430_{22}), gleich (vgl. auch *Μανόδωρος*, Arstph. *ὄρν.* 657 und die Inschr. aus Alia *τᾷ Εκατᾳ καὶ Μανί*, Buresch, Aus Lydien 152*), den er für die Hypostase eines Sonnengottes hält. An Ramsays zweite Hypostase schliesst sich Kretschmer, Einl. 197_4 an, der Manes zu den gln. römischen Totengeistern stellt und *Μήν* als Totengott (Reinach, *Myr.* 407; *Καταχθόνιος* nach Verfluchungsformeln aus Pisidien, z. B. Cronin, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 118) und *Μὴν Φαρνάκου*, bei dem nach Str. XII 3_{31} 557 die pontischen Fürsten schwören mussten (vgl. auch Wolff, *Nov. orac. aet.* S. 27), für den Ahnengeist ihres Hauses hält. Wäre dies sicher, so ergäbe sich daraus eine weitere bemerkenswerte Beziehung zu Dionysos, der ja auch, ebenso wie Osiris, der Seele gleichgesetzt wird *[1041; 1432_2]*. Es ist jedoch bedenklich, *Μὴν Φαρνάκου* von *Μὴν Κάρου* (zwischen Laodikeia und Karura, Str. XII 8_{20} 580; in Attuda, Ramsay, *Cit. and bish. Phryg.* I 1 167 ff.; Head *h n* 559) und *Μὴν Τιάμου* *[o. in dieser Anm.; 1094_2]* zu trennen, und diese letzteren N. scheinen Lokalbezeichnungen, die überhaupt unter den Kultbezeichnungen der kleinasiatischen Götter, soweit diese deutbar sind, entschieden überwiegen und wahrscheinlich sich auch noch unter den andern Namen des Men finden. Die wichtigsten dieser sind: *Ἀσκαηνός* (Aphrodisias, Lebas, *As. min.* 1601 a. E.; Eumeneia, *CIG* 3886 mit *add.* S. 1103 b_5) oder *Ἀσκαῖος* (Antiocheia in Pisidien, Str. XII 3_{31} 557; vgl. 8_{14} 577 [*Ἀρκαῖος*]; Roscher, Ber. SGW 1891 123), *Ἀζιοττηνός* oder *Ἀξιοττηνός* (Kula in Maionia, *CIG* 3442; *M. Ἀρτεμίδωρος Aζ.*, Gordos, Lebas, *As. min.* 680; Mz. von Saetta), *Καμαρείτης* (Mz. von Nysa), *Καυαληνός* (Drexler, Phil. Jbb. CIL 1894 326), *Μοτυλείτης* (Buresch, Aus Lyd. 79 no. 39_2), *Πετραείτης* (Gordos, Lebas, *As. min.* 678). Der Endung nach unterscheiden sich diese N. — abgesehen von dem isolierten Askaios — in zwei Klassen, in solche auf *◡ηνός* und *◡είτης*. Erstere können um so eher als sicher lokal bezeichnet werden, da gerade in Kleinasien solche epichorische Kultn. auf *◡ηνός* sehr häufig sind. *Ἀσκαηνός* ist nicht mit Berger, *Mél.* Graux II 613 f. zu Sakun, *Σῶκος* zu stellen, sondern kommt von *Ἄσκα* (Kretschmer, Einl. 192), das vielleicht mit Askanios (s. zuletzt Buresch, Aus Lyd. 81) und Askalos, dem erst nachträglich zum Stifter von Askalon (StB. *s v* 131_{15} ff. nach Xanthos, *FHG* I 43_{22} und Nikol. Dam. *FHG* III 372_{26}) gemachten S. des Hymenaios und Bruder des Tantalos zusammenhängt; *Καυαληνός* gehört zu *Καύαλα* in Grossphrygien, *Ἀζιοττηνός* wird gewiss nicht durch *Ἀρτεμίδωρος* übersetzt (Lebas, *As. min.* S. 215 zu 668), gehört aber auch wenigstens nicht direkt zu *Ἄσιος* (Roscher, Ber. SGW 1891 129), sondern zu einem phrygischen ON. mit der Endung *◡όττα*. Schwieriger ist die Entscheidung über die N. auf *◡είτης*. *Μοτυλείτης* ist mit Motylos, dem Stifter von Samylia in Karien, der Paris und Helena bewirtete (StB. *Σαμ.* 554_5), zu vergleichen (Buresch, Aus Lyd. 82); aber nichts steht der Annahme im Wege, dass auch dieser N. lokal war oder doch geworden war. Petraeites will Roscher a. a. O. 134 aus der Vermischung des Men mit dem Felsenmithras erklären; ein Lokalnamen könnte selbst in diesem Fall vorliegen. Dasselbe gilt wahrscheinlich vom N. Kamareites, der nicht von einem semitischen *qamar* 'Mond' (Roscher a. a. O. 129), sondern eher von der gewölbten Grotte *καμάρι* herzuleiten ist. Es scheinen demnach auch die N. auf *◡(ε)ίτης* Lokalbezeichnungen, und es ist ganz natürlich, dass die griechischer klingende Endung besonders an graezisierte Ortsn. gehängt wird. Noch dunkler sind nun freilich die Indeklinabilien auf *ου*, von denen wir ausgegangen sind. *Τιάμου* stellt Roscher a. a. O. 125_{55} zu dem N. der St. Tion, *Κάρου* (vgl. *Κάρουρα*) wurde von vielen Forschern zu dem N. von Karien gestellt: man glaubte, dass diese N. die echt barbarische Form enthielten, die dann z. T. später graezisiert wurde. So sollte der *Μὴν Τιάμου* zu einem Zeus *Τιμαῖος* (Lebas, *As. min.* 669; vgl. ebd. 668; vielleicht ist *Τερμαῖος* zu lesen, Buresch a. L. 74) geworden sein. Alles das ist sehr zw., aber unmöglich kann man alle diese N. auf *ου* als Genetive von PN. fassen, und deshalb ist auch *Μὴν Φαρνάκου* schwerlich der Ahnengeist. Darmesteter übersetzt den N. 'Besitzer des Hvarenō ('Glanz'), was Cumont *t m f* I 233_1 billigt. Für die ursprüngliche Bedeutung Mens würde sich aus dieser Etymologie, auch wenn sie sicher wäre, nichts Positives ergeben; ebensowenig aus der Inschrift unter einem Basrlf. im *Br. M.* (*bull. corr. hell.* XXIII 1899 T. I) *Μηνὶ Σωτῆρι καὶ Πλουτοδότῃ*. — Henle, der in der Theol. Quartalschr. LXX 1888 590 ff. ausführlich

die der jungfräulichen [1]) Jägerin, angenommen hatte, nicht ganz selten mit der Göttermutter ausgeglichen oder wenigstens neben sie gestellt wurde [2]). Von den zwei der Artemis ähnlichen keuschen Jägerinnen, die Dionysos täuscht, ist die eine, Nikaia, die wahrscheinlich nach der Gründung der gleichnamigen Stadt an die Stelle einer einheimischen Gottheit getreten ist, die Tochter Kybeles von Sangarios [3]), die andere, Aura, steht durch die Lokalisierung der Sage auf dem Dindymonberge, der nach den von ihr geborenen Zwillingen heissen sollte [4]), in nächster Beziehung zur Meter Dindymene; und es ist schwerlich ein zufälliges Zusammentreffen, dass der charakteristische Zug dieser beiden Mythen, die Überwältigung eines

über Men gehandelt hat, sucht ihn, indem er ihn (594) für eine Zwittergottheit erklärt, in den Kreis der Mondgöttinnen zu ziehen; er setzt ihn also auch der *Σελήνη* der Albaner gleich, der nach Str. XI 4_7 503 die in den Wäldern allein verzückt umherirrenden Hierodulen geschlachtet wurden, und meint, dass Mens Kult älter sei, als der Kybeles. — Schon die bisher angeführten Zeugnisse ergeben, dass Mens Kult im späteren Kleinasien weit verbreitet war; wir finden ihn ferner auf einer Inschrift von Magnesia a./L. (bei Kern 227_3), ferner in Hierapolis in Phrygien (Cichorius, Altert. von Hier. 45), und ein berühmter Kult von ihm scheint in Pisidien an der Stätte bestanden zu haben, wo später Antiochos I Antiocheia anlegte, Bevan, *House of Sel.* 165. Vgl. über Men Roscher, Ber. SGW 1891 119—137.

¹) Trotz der schon im N. ausgedrückten Mütterlichkeit konnte übrigens auch Kybele jungfräulich aufgefasst werden; bei Iul. *or.* 5 166b heisst sie *παρθένος ἀμήτωρ καὶ Διὸς σύνθωκος καὶ μήτηρ θεῶν ὄντως οὖσα πάντων.* Ueber ihren *παρθενών* s. Ath. Mitt. VII 1882 155_6.

²) Kybele wurde nach Hsch. *s v* von manchen als Artemis gefasst (die Stelle ist verderbt, aber an Bendis zu denken, ist mindestens unnötig). Als *Τμωλία θεός* erscheint Artemis bei Diog. v. Ath. *TGF*² S. 777. Unter den phrygischen und lydischen Artemiskulten scheinen manche, besonders die berühmte Koloene vom Gygaiischen See (Str. XIII 4_5 626; Buresch, Aus Lyd. 66), aus Diensten der grossen Götterm. hervorgegangen zu sein (die allerdings bisweilen auch der Leto gleichgesetzt wurde), vgl. Curtius, Abh. BAW 1872 8; Ramsay, *Journ. Hell. stud.* X 1889 216 ff.; Buresch, Aus Lyd. 67. — Auch die ephesische Artemis trägt Züge der Göttermutter: in ihrem Dienste — wie allerdings auch in andern Artemiskulten *[1295_1]* — scheinen heilige Fische wichtig gewesen zu sein, wie wir sie auch im Dienste der Göttermutter finden (Dieterich, Aberkiosinschr. 40 ff.; Hepding, Att. 156 f.; 189); und wie der Göttermutter *[1532_1]* scheint auch der ephesischen Artemis (vgl. Plin. *n h* 16_{213} f.) der Weinstock heilig gewesen zu sein. Die Artemis Leukophryene hat v. Wilamowitz-Möllendorff XXX 1895 179 für eine Götterm. erklärt: auch das kann richtig sein, wenngleich ihr Kult jedenfalls nach dem Muster des griechischen Artemisdienstes umgestaltet ist. Hypostasen der Götterm. scheinen Nana(ia) und Amma(s), welche nach den in Kleinasien so häufigen Lallworten für Mütter heissen (Kretschmer, Einl. 355): von diesen wird die erstere, die auch als T. des Sangarios, als die durch ein *malum Punicum* befruchtete M. des Attis (Arnob. 5_6), der ebenfalls als Attis' M. bezeichneten Götterm. *[1543 zu 1542_3]* gleichsteht, zwar in Kataonien bisweilen als Athena (Gelzer, Sitz.ber. SGW hist.-ph. Cl. XLVIII 1896 123 f.), gewöhnlich aber als Artemis (Inschr. aus dem Peiraieus, Comparetti, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 88; ob damit zusammenhängt, dass die Nanaia in Elymais, Makkab. II 1_{13} von Ios. *ἀρχ.* XII 9_1 durch Artemis wiedergegeben wird, ist zw.), Amma(s), wie ebenfalls Rheia heisst (*EM s v* 84_{25}), als Amme der Artemis bezeichnet *[1178_4]*. — Früher als in der Litteratur erscheint die Ausgleichung von Artemis und Kybele *[1266 zu 1265_2; 1301_3]* in der bildenden Kunst: auf Mzz. von Philadelpheia in Lydien hat die Götterm. den Hirsch als Attribut wie sonst Artemis (Graillot, *Mél.* Perrot 143), und schon ein ionischer Künstler aus der ersten Hälfte des VI. Jh.'s hat die von einem Phryger bei ihm bestellte grosse Göttin in der Gestalt der Artemis dargestellt. Schon hierdurch widerlegt sich die Ansicht von Buresch, Aus Lyd. 69, der mancherlei andere Beweise für die Gleichsetzung von Artemis und Kybele beibringt, dass erst die Ersetzung der letzteren Göttin durch Anāhita *[1594_1]*, die Kyros angebahnt, aber besonders Artaxerxes II (Mnemon *FHG* II 509_{18}) fortgesetzt hat, die Gleichstellung der Göttermutter und der Artemis herbeigeführt habe. Ursprünglich war das Verhältnis wahrscheinlich umgekehrt: weil Anāhita mit der Göttermutter ausgeglichen wurde, die an manchen Stellen den Griechen als Artemis erschien, wurde sie selbst als diese Göttin gefasst.

³) Memnon *FHG* III 547 41_4.

⁴) Nonn. *D* 48_{855}, gewiss nicht freie Erfindung des Nonnos, wie es anscheinend

göttlichen Wesens durch eine mit Wein vermischte oder in Wein verwandelte Quelle sich im Kreise Kybeles in den Sagen von der Einfangung des Silenos durch Midas[1]) und der von Agdestis' Entmannung[2]) wiederholt. Es haben sich demnach lange Zeit Nachwirkungen davon erhalten, dass Artemis und Dionysos der Kybele und ihrem Kultgenossen gleichgesetzt wurden, und so bietet sich hier die Möglichkeit, an Kybele, die die Umwandelung der Artemis nicht mit durchgemacht hat, das Bild letzterer Göttin in der boiotisch-euboiischen Kultur, das § 297 nach den Spuren im griechischen Mythos gezeichnet ist, zu kontrollieren. — Eine weitgehende Ausgleichung würde kaum möglich gewesen sein, wenn die beiden Göttinnen ganz verschiedenartig gewesen wären. Wahrscheinlich war Artemis bereits Erbin der seitdem im Kult zurücktretenden Rheia gewesen, ehe sie mit Kybele ausgeglichen wurde. Es ist daher auch in diesem Fall sehr schwierig und vielleicht unmöglich, die alten von den neuen, die griechischen von den barbarischen Elementen zu sondern[3]). In einer sich mit troischen und anderen kleinasiatischen Sagen merkwürdig berührenden aitolischen Überlieferung, die auf die Legende eines boiotischen Artemisheiligtums zurückgeht, begegnet der Namen Idas[4]): daraus scheint sich zu ergeben, dass ἴδη die Bezeichnung auch der Bergwälder war, in denen die Boioter ihre Artemis verehrten. Jedenfalls haust gleich Artemis auch die phrygische Göttin in der Bergeinsamkeit[5]); 'Bergmutter' ist ihre gewöhnliche Kultbezeichnung[6]); die Gottheiten der unheimlichen Wälder wie

---

Koehler, Nonn.' *Dion.* 92 für möglich hält; *EM Διδύμου* 276_{56} ff. Darstellungen auf Mzz. von Kyzikos? Drexler, Phil. Jbb. CIL 1894 325. Auch dass sich Aura in den Sangarios stürzt (Nonn. *D* 48_{938} ff.), verknüpft sie offenbar mit der grossen Göttermutter. Vgl. o. *[1250_6; 1286_5; 1411_3]*.

1) Xenoph. *an.* I 12_{13}; Theopomp. *FHG* I 289_{74}; vgl. o. *[213_4; 1532_2]*.

2) Arnob. 5_6.

3) Allgemein als phrygisch gilt der N. des Midas (vgl. über ihn Bötticher, Kl. Schr. I 55 ff.), s. z. B. Kuhnert bei Roscher, ML II 2962; Bulle, Ath. Mitt. XXII 1897 387 ff.. Koerte, der mit Kretschmer *[1522_3]* die Götterm. den Phrygern abspricht, schliesst konsequent (Ath. Mitt. XXIII 1898 96 f.; vgl. Gordion S. 15), dass Midas in Makedonien *[213; 278_{12}; 302_{24}]* noch allein stand und mit der grossen Götterm., deren S. er heisst (Hyg. *f.* 191; 274; vgl. Plut. *Caes.* 9) und deren pessinuntischen Tempel er gegründet haben soll (Diod. 3_{59}; vgl. Arn. 5_7), die ferner von Drexler, Philol. LII 1893 583 in der *Mida dea* einer Mz. von Kremna erkannt wird und jedenfalls in Midaion einen Kult hatte (Koerte, Ath. Mitt. XXII 1897 41), erst verschmolzen sei, als die Phryger nach Asien ausgewandert waren. Die Voraussetzungen, auf die sich diese Konstruktionen gründen, sind sehr unsicher. Midas gehört jedenfalls der boiotischen Kultur an; ist es auch nicht ausgeschlossen, dass er in diese aus Kleinasien her eindrang, so ist es doch mindestens ebenso möglich, dass er vielmehr aus Griechenland nach Makedonien und Kleinasien verpflanzt wurde *[213_5]*. Seine ursprüngliche Bedeutung ist zw. *[1532_2]*; einen Berggott in tierischer Gestalt nennt ihn Dieterich, Philol. LII 1893 5, einen Sturmdämon *[vgl. 1524_3]* Kuhnert, ZDMG XL 1886 549—558, einen Quelldämon derselbe in Roschers ML II 2961 *[1532_2]*. — Dass von diesem mythischen Midas ein historischer zu unterscheiden sei, der mit jenem einzelne Züge getauscht, wäre an sich nicht unmöglich; aber haltlos ist m. E., was Winckler, Altorient. Forsch. IX (II I_3) 136 und ihm folgend A. Koerte, Gord. 10 u. 18 zur Begründung der Gleichsetzung des Midas mit Mitâ von Muski beibringt, der unter Sargon die phrygische Grossmacht regierte.

4) S. o. *[341 f.]*.

5) Nach Hom. *h* 14_5; Orph. *h* 14_6 gefallen der Göttin *οὔρεα ἠχήεντα*: die Göttin heisst davon *ὀρεστέρα*, Soph. *Phil.* 391; *ὀρεσσινόμος*, Nonn. 43_{22}; *ὀρειμανής*, Orph. *h* 31_5 u. s. w. Korn. 6 S. 16 erklärt aus der Regennatur, dass ihr die Berge heilig seien. — Heilige Wälder Kybeles z. B. Cat. 63_3; $_{20}$; *VA* 9_{84}; Prob. *VG* 2_{84} (Cypressen des idaiischen Haines).

6) Z. B. Eur. *Hipp.* 143; *PLG* III[4] 727 (Kallim.? vgl. *fr.* 258); Diod. 3_{58} u. s. w.; vgl. *δαίμων οὐρείη*, Ap. Rh. 1_{1119}; *θεὰ ὀρεία*, *AP* VI 173_5; *μήτηρ θεῶν ὀρεία*, *AP* VI 237_1;

Pan[1]) sind ihre Gefährten; Löwen[2]), Bären[3]) und andere Tiere[4]) des

ὀρείη Ἀδρηστείη, Phoron. fr. 2_{4}; *ὀρειάς*, Nonn. *D* 20_{72}; die Bezeichn. *ὀρείη* erklärt Schol. Pind. *P* 3_{139} *διὰ τὸ ἐν Ἴδῃ οἰκεῖν*; CRUSIUS, Beitr. zur gr. Mythol., Progr., Leipz. 1886 26_{4} und IMMISCH bei ROSCHER, ML II 1613_{45} finden sie in (Ὀ)Ῥείη, HOEFER, Ph. Jbb. CXLV 1892 22 f. in Ὀρεία, *CIA* III 1280a *add.* S. 520 wieder.

¹) Vgl. o. *[1389_{8}]*. Auf Kybeles Befehl bethört Pan die Argonauten, Val. Fl. 3_{47}. Bei Pindars Haus wurden Pan und die Göttermutter verehrt: den Kult sollte Pindar gestiftet haben *[1384_{6}]*. Damit hängt die Sage zusammen, dass Pauken und Zymbeln auf Pindars Grab gehört wurden (Philostr. *im.* 2_{12}). — Vgl. Plut. *am.* 15 *τὰ γὰρ Μητρῷα καὶ Πανικὰ κοινωνεῖ τοῖς Βακχικοῖς ὀργιασμοῖς.*

²) Die Götterm. heisst *λεοντοβότος*, Nonn. 9_{147}; ihr gefallen *λύκων κλαγγὴ χαροπῶν τε λεόντων*, Hom. *h* 14_{4}; ihre Nähe verkündigt Löwengebrüll, Sil. Ital. 17_{41} f. Aus Varro *ὄνος λύρας* (bei Non. Marc. *mansuete* 483_{12} = *fr.* 364 Bü.) folgert O. JAHN, Abh. BaAW VIII 1858 261 ff. zweifelnd, dass die Metragyrten bisweilen gezähmte Löwen herumführten. In der bildenden Kunst (ZOEGA, *Bassi ril.* I 53; 96 ff.) ist der Löwe häufiges Attribut der Göttin, z. B. auf Mzz. von Pagai, Hadrianopolis in Thrak. (DRESSEL, Zs. f. Num. XXIV 1903 31), Klazomenai, Akrasos in Lydien, Magnesia a./S., Attuda, Eukarpeia, Midaïon (KOERTE, Ath. Mitt. XXII 1897 41) in Phrygien, Lysinia (*rev. num.* IV VI 1902 351_{98} *pl.* X $_{15}$) und Tityassos in Pisidien, Alexandreia in Aegypten (HEAD *h n* 330; 492; 492; 548; 551; 559; 563; 591; 594; 719). Oft hat die Göttin den Löwen auf dem Schoss (so schon in zahlreichen archaischen Darstellungen aus Kyme, Phokaia, Massalia, s. z. B. FURTWÄNGLER, Berl. phil. Wschr. VIII 1888 1516; REINACH, *Bull. corr. hell.* XIII 1889 543; Mz. von Philadelpheia in Lydien, IMHOOF-BLUMER, Kleinas. Mzz. I 180_{5}) oder ein Löwe kniet vor ihr (Mz. von Metropolis in Ionien, ebd. I 83) oder ihr Sitz wird von zwei Löwen flankiert (z. B. zahlreiche attische Votivbilder, meist aus makedonischer Zeit, CONZE, Arch. Ztg. XXXVIII 1880 1—10 T. I f.; MORDTMANN und DETHIER, Epigr. von Byz. T. VI; Mzz. von Attuda und Hierapolis in Phrygien, IMHOOF-BLUMER a. a. O. 126_{14}; 241) oder sie steht zwischen zwei wappenartigen Löwen (ein Typus, der sich schon auf altkretischen Gemmen findet, KARO, Arch. f. Rlw. VII 1904 152) oder sie steht oder sitzt (ein vielleicht von dem Maler Nikomachos, Plin. *n h* 35_{109}, geschaffener, später beliebter Typus; vgl. die pergamenische Gigantomachie und ihre Nachahmung in Priene, WOLTERS, Arch. Jb. I 63; ferner eine Darstellung aus Sparta, Ath. Mitt. II 329 47; s. auch die Mz. von Dokimeion, IMHOOF-BLUMER, Kleinas. Mzz. I 224 u. s. w.) auf dem Rücken eines Löwen oder hält in den Händen Löwen. Die spätere Kunst (Mzz. von Kotiaion und Hadrianeis, IMHOOF-BLUMER, Kleinas. Mzz. I 262; II 505; auf Kontorniaten öfters mit Attis, P. CH. ROBERT, *Rev. num.* III III 1885 34—48) und Litteratur (*AP* VI 94_{6}; Ov. *M* 14_{538}; Orph. *h* 14_{2}; 27_{2}; Luk. *d. Syr.* 12; Stat. *Th.* 10_{175}; myth. Vat. III 2_{2} f.; *Anth. Lat.* I 4_{103} u. aa.; *θῆρες* nennt Eur. *Hel.* 1310) lassen sie häufig mit dem Löwenwagen fahren. Als Elagabal (Lamprid. 28) die Götterm. vorstellen wollte, *iunxit sibi leones. Ῥέα τὸν Ἄττιν ἐπὶ τῶν λεόντων φέρουσα*, Luk. *sacrif.* 7 (vgl. die o. gen. Kontorniaten). Nach Ov. *M* $10_{686-701}$ sind die den Wagen der Göttin ziehenden Löwen die von ihr (wegen Verletzung der Keuschheit in ihrem Heiligtum) verwandelten Hippomenes und Atalante. — Das Symbol wurde schon im Altertum verschieden erklärt; vgl. Macr. *S* I 21_{8} *haec dea leonibus vehitur, validis impetu atque fervore animalibus, quae natura caeli est, cuius ambitu aer continetur, qui vehit terram*; Varro bei Aug. *c d* VII 24_{1} *leonem adiungunt solutum ac mansuetum, ut ostendant esse nullum genus terrae tam remotum ac vehementer ferum, quod non subigi colique conveniat*; Lucr. 2_{604} *adiunxere feras, quia quamvis effera proles officiis debet molliri victa parentum.* Ov. *F* 4_{217} erklärt die Löwen, weil *feritas mollita per illam | creditur.* Nach Korn. 6 S. 17 sind die Löwen der Kybele als der Berg- und Sturmgöttin heilig. — Auch die Neueren haben mannichfach herumgeraten; zuletzt hat CRAWFORD, *Journ. Hell. stud.* XX 1900 118 ff. die stiertötenden (Soph. *Phil.* 400) Löwen der Kybele den Korybanten oder Titanen gleichgesetzt, die den Dionysos zerreissen. M. E. hat man in diesem als dämonisch geltenden *[799_{3}]* Tier wie vielleicht Artemis *[411_{1}]* so auch die Göttermutter selbst gesehen; als man dann den Fetisch aufgab, wurde sowohl das Tier ihr Attribut als auch galt sie selbst als Abwehrerin desselben. *AP* VI 217 ff.; 237 sind Weihgedichte, an die Göttin gerichtet, weil das Schlagen der Pauke (nach einer Legende?) einen Löwen vertrieben hat.

³) S. o. *[943 zu 942_{6}; 1270_{2}]*. USENER, Rh. M. LVIII 1903 192, der auf die beiden himmlischen Bärinnen bezieht, dass die Göttermutter bisweilen verdoppelt erscheint, erinnert m. R. an den Kult der Mütter (s. o. *[360_{2}; 361_{8}]*; *mater magna apud Enguinos*, Cic. *Verr.* II IV 44_{97}) von Engyion, die in Bärinnen verwandelt wurden, nachdem sie Zeus gesäugt (Diod. 4_{79} f.). Unvermutet ergibt sich hier einer der Gründe für die seltsame Umnennung des Bärengestirns *[946_{4}]*.

⁴) Wölfe nennt Hom. *h* 14_{4}; Pardeln und andere wilde Tiere haben nach Diod. 3_{58} die ausgesetzte Göttermutter gesäugt.

Waldes stehen in ihrem Schutz. Gleich Hekate wird sie Göttin der Gespenster: darauf[1]) bezieht sich der Namen Antaia[2]), den sie mit jener[3]) gemeinsam hat. Vielleicht als Göttin der nächtlichen Dämonen wurde auch Kybele wie Hekate in der Nacht verehrt[4]). Alle diese der Artemis-Hekate und der Rheia-Kybele gemeinsamen Punkte können ebensogut Ursachen der Ausgleichung beider Gottheiten als deren Folgen gewesen sein. Eine Neuerung scheint dagegen die Einführung der allerdings an sich weit älteren Erfüllungsriten in den Kult der Göttermutter. Sie galt wie Artemis als ein Dämon, der von dem Menschen Besitz ergreifen[5]), ihn wahnsinnig machen[6]) und eben deshalb auch ihn vom Wahnsinn befreien könne[7]). Als eine Art Impfung betrachtete man es, wenn man sich zeitweilig freiwillig mit der Göttin erfülle und sich so, antik gesprochen, entsühne. Unzähligemal wird der Enthusiasmos der entmannten Verehrer Kybeles beschrieben, aber typisch, so dass dieselben Züge, das Zerraufen und Schütteln des langen aufgelösten Haares[8]), die Geisselungen mit Peitsche, Beil und Schwert[9]), der wüste Lärm der Tympana, Kymbala[10]), Krotala[11]), Hörner[12]) und Pfeifen[13]) immer wiederkehren. — Das durch diese Instrumente bewirkte Geräusch, mit dem man allerdings ursprünglich vielmehr die bösen Dämonen abwenden zu können geglaubt hatte, wird wenigstens

---

1) Soph. *fr.* 311. Zu Hsch. *ἀνταία* vgl. Lobeck, *Agl.* 221 u. o. *[483 zu 482$_{8}$]*.

2) Zu *ἀνταία δαίμων* (Ap. Rh. 1$_{1141}$) bemerkt der Schol. (vgl. *EM Ἀντία* 111$_{46}$) *ἡ Ῥέα οὕτω λέγεται* (vgl. Suid. *Ἀνταία*), *διότι ἐναντία τοῖς Τελχῖσιν ἐγένετο* (in ihrem Anschlag auf Apollon, der sie dann tötet? Lobeck, *Agl.* II 1197 f.). *ὡς δέ τινες, ἀνταίη ἡ εὐλιτάνευτος καὶ εὐάντητος.* Euantetos heisst die Göttin auch im Kult *[1093$_{12}$; 1525$_{3}$]*; das ist aber wohl ein Euphemismus, vgl. *EM* 388$_{36}$ *εὐάντητος· ἡ Ῥέα· ἀνταίαν γὰρ αὐτὴν ἐκάλουν διὰ τὸ δυσάντητον εἶναι καὶ τοῖς ἀπαντῶσιν ἐν τοῖς ὄρεσι δυσχεραίνειν.*

3) S. o. *[770$_{5}$; 1290$_{3}$]*.

4) Pind. *P* 3$_{79}$ (Sch. $_{139}$ *νυκτὸς αὐτῇ τὰ μυστήρια τελεῖται*). — *παννυχίς*, Hdt. 4$_{76}$; vgl. *AP* VI 223$_{6}$; *λαμπαδηφορίαι*, Korn. 6 S. 15 f. Fackeln im Kybelekult oder (prototypisch) von Kybele selbst getragen, Eur. *Kret.* 472; Stat. *Th.* 10$_{173}$; Claud. 18 (*Eutrop.* 1)$_{279}$; Zoega, *Bassi ril.* I 105$_{126}$. Vgl. über Kyzikos Head *h n* 453; Rubensohn, Mysterienheiligt. 170 ff.

5) Ueber die *κατεχόμενοι* s. o. *[1528 zu 1527$_{1}$]*. Vgl. ferner *AP* IX 340$_{4}$ *ἔκφρων Ἰδαίης ἀμφίπολος θαλάμης.* Mit Rücksicht zunächst auf die freiwillige, dann aber auch auf die dadurch, wie man hoffte, vermiedene krankhafte *μανία* heisst die Götterm. *φίλοιστρος*, Orph. *h* 27$_{13}$. Vgl. auch die *entheata turba* (Mart. XII 4$_{123}$), den *fanaticus oestro percussus* (Iuven. 57$_{11}$) der aus dem verwandten Kult von Komana nach Rom verpflanzten Ma-Bellona.

6) Eur. *Hipp.* 143; *AP* VI 219$_{1}$; Arnob. 5$_{7}$; vgl. *EG* 351$_{26}$ *κυβήβη· κυρίως τὸ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς κύπτον.* Weil dies die Wahnsinnigen thun, heisst danach die Göttin, *αἰτία γὰρ ἐνθουσιασμοῦ τοῖς μύσταις γίνεται.* Die Phryger rasen (*μαίνονται*) für Kybele, d. h. in ihrem Dienst, Arr. *FHG* III 595$_{46}$. In dem Mythos bei Diod. 3$_{57}$ ist Kybele selbst wahnsinnig.

7) Vgl. z. B. *AP* VI 51$_{10}$.

8) Z. B. *AP* VI 51$_{8}$; 219$_{2}$; 220$_{2}$; VII 223$_{2}$; IX 340$_{2}$; Ov. *F* 4$_{238}$ (von Attis); $_{244}$; Stat. *Th.* 10$_{173}$; Luc. 1$_{566}$ (Serv. *VA* 10$_{220}$). Vorbildlich soll sein, was Diod. 3$_{57}$ erzählt, dass Kybele aus Schmerz über den Tod ihrer Kinder mit aufgelösten Haaren umhergezogen sei. — Die *πλόκαμοι* der Galloi werden als heilig bezeichnet (*AP* VI 173$_{2}$) und von den emeritierten Gallen der Göttin geweiht, indem man sie an der Doppelthür (*δικλίς*) aufhängte (ebd. $_{5}$ f.).

9) S. u. *[1545$_{4}$]*.

10) Vgl. z. B. Diog. Athen. *TGF*[2] S. 776$_{1}$; *AP* VI 51; 94$_{1}$ ff.; VII 709$_{2}$ (Alex. Aitol.); Lucr. 2$_{618}$; Varro Aug. *c d* VII 24$_{1}$; Cat. 63$_{9}$; $_{29}$; Ov. *F* 4$_{213}$ f.; Philostr. *im.* 2$_{12}$; Claud. 18 (*Eutrop.* 1)$_{278}$; Nonn. *D.* 10$_{388}$; 14$_{214}$; *carm. aegr. Perd.* (Baehrens, *PLM* V 113)$_{30}$; Zoega, *Bassi ril.* I 94 f.$_{84}$ f. Serv. *VG* 4$_{64}$ bezieht die beiden *cymbala* auf die beiden Himmelshemisphären, *quibus cingitur terra, quae est mater deorum.*

11) Z. B. *PLG* III[4] S. 727; *κρόταλα Βρόμια* ertönen, während die Götterm. Persephone sucht, Eur. *Hel.* 1308.

12) *raucisonoque minantur cornua cantu*, Lucr. 2$_{619}$; *Berecyntium cornu*, Hor. *c* I 18$_{13}$.

13) Z. B. *AP* VI 51; 943. *Tibicen* der *Mater magna*, Ov. *Pont.* I 1$_{39}$ f. Vgl. über Kybeles Flöte Zoega, *Bassi ril.* I 104$_{126}$ und o. *[1524$_{2}$; 1528$_{3}$]*.

später gewöhnlich als Mittel betrachtet, die wilde Begeisterung der von Kybele und den mit ihr verbundenen Dämonen Ergriffenen zu steigern[1]. — Vielfach sind diese Erfüllungsriten als eine Abwehr der in der Zeit der Pubertät und bei der Entbindung drohenden Gefahren gefasst, weil mit dem Geschlechtsleben die Gefahr von Geistesstörungen verbunden zu sein schien. Können auch die Gallen des späteren Kybelekultus einen solchen Zweck natürlich nicht im Auge gehabt haben, so bestand doch diese Absicht möglicherweise vor dem Aufkommen des Gallenwesens: vielleicht hängt auch hiermit zusammen, was freilich sich auch aus andern Seiten der Göttin erklärt (1548), dass man sie wie Artemis als Göttin der Zeugung und Geburt fasste[2] und dass sie, auch hierin Artemis ähnlich[3], der Adrasteia[4], der Schicksalsgöttin, gleichgesetzt werden konnte. Hieran mag sich eine fernere Funktion unserer Göttin knüpfen, die in dem Artemis-Dionysoskreis[5] weniger deutlich hervortritt: die Mantik[6]. Inkubationsorakel hatte Kybele wahrscheinlich schon früher gehabt[7] gleich Rheia; jetzt geben die von der Göttin Ergriffenen ekstatische Orakel[8]. Wie Artemis wurde ferner die kleinasiatische Göttin auch die Verleiherin des Sieges in den Schlachten[9]. Endlich ist einer Seite der Göttin hier zu gedenken, die bei Artemis weniger hervortritt, aber doch für die euboiisch-boiotische Kultur charakteristisch ist und mit mehreren der soeben besprochenen Funktionen in nächster Beziehung steht: auch mit Kybele scheinen die Gläubigen sich vermählt zu haben, um dem Schrecken des Hades zu entgehen. Allerdings ist auf Ausdrücke wie Mysterien und Orgien, die später oft von den Kulten der grossen Göttermutter gebraucht werden[10], deshalb nicht viel zu geben, weil sie jede Vereinigung mit der

---

[1]) S. o. *[897_1]*. Vielleicht hängt der in der Märchenlitteratur (Köhler, Kl. Schr. I 89) lange nachwirkende Zug der Pfeife, die alles tanzen macht, mit der Vorstellung zusammen, dass die Diener der Göttermutter beim Schall der phrygischen Flöte von wilder Begeisterung und Tanzlust ergriffen wurden.

[2]) Iambl. *myst.* 3_{10} *δύναμιν δ' ἔχει καὶ οὗτος ὁ ἐνθουσιασμὸς ζωογόνον τε καὶ ἀποπληρωματικήν, καθὸ δὴ καὶ διαφερόντως τῆς ἄλλης μανίας διενήνοχεν.* An diese Funktion der Göttin knüpfen die Neoplatoniker eigentümliche Konstruktionen; vgl. z. B. Iul. *or.* 5 S. 165b ff. (Sall. *π. θ.* 4 *ἡ μὲν οὖν μήτηρ τῶν θεῶν ζωογόνος ἐστὶ θεά, καὶ διὰ τοῦτο μήτηρ καλεῖται· ὁ δὲ Ἄττις τῶν γενομένων καὶ φθειρομένων δημιουργὸς καὶ διὰ τοῦτο παρὰ τῷ Γάλλῳ λέγεται εὑρεθῆναι ποταμῷ· ὁ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον, ἀφ' οὗ τὸ παθητὸν [ἄ]ρχεσθαι σῶμα. Τῶν δὲ πρώτων θεῶν τελειούντων τοὺς δευτέρους ἐρᾷ μὲν ἡ μήτηρ τοῦ Ἄττεως καὶ οὐρανίους αὐτῷ δίδωσι δυνάμεις· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ πῖλος· ἐρᾷ δὲ ὁ Ἄττις τῆς Νύμφης. αἱ δὲ Νύμφαι γενέσεως ἔφοροι· πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ῥεῖ. ἐπεὶ δὲ ἔδει στῆναι τὴν γένεσιν καὶ μὴ τῶν ἐσχάτων γενέσθαι τὸ χεῖρον, ὁ ταῦτα ποιῶν δημιουργὸς δυνάμεις γονίμους ἀφεὶς εἰς τὴν γένεσιν πάλιν συνάπτεται τοῖς θεοῖς*). — Rheia als Schicksals- und Geburtsgöttin will Maass, Ath. Mitt. XVIII 1893 272—276 auf einem Epigramm aus Phaistos wiederfinden: *οἵ γονεὰν ὑπέχονται* soll die Frauen bezeichnen, die sich ein Kind unter die Brust halten *[1525_2]*. Das ist unwahrscheinlich *[1546_1]*, aber als Frauengöttin erscheint Kybele auch sonst, z. B. bei Iambl. *myst.* 3_{10}.

[3]) Demetr. von Skeps. bei Harpokr. *Ἀδρ.* 11_{10}.

[4]) Vgl. Walz, *Nemes. Graec.* 6 u. o. *[1086 zu 1085_2]*. Vgl. den *ἱερεὺς θεᾶς μητρὸς Ἀδραίστου* (Attuda, Inschr., *bull. corr. hell.* XI 1887 349 no. 15_4). Ramsay, *Cit. and bish. Phr.* I_1 169 hält den N. für phrygisch; s. aber o. *[1085_2]*.

[5]) Vgl. o. *[732 ff.; 849; 905; 926]*.

[6]) *ὀμφαίης θέσφατα Ῥείης*, Nonn. 12_{310}. Orakel zu Pessinus, Plut. *Mar.* 17; Polyb. 22_{20} (= XXI 37_4 ff. H.).

[7]) Vgl. o. *[1525_1]*.

[8]) Serv. VA 10_{220} *semper Galli per furorem motu capitis comam rotantes ululatu futura pronuntiabant*; vgl. o. *[1523_4]*.

[9]) Vgl. Cic. *har. resp.* 13_{27}; Liv. XXXVIII 18_9; Val. Max. I 1_1; vgl. Orph. *h* 14_7 (*πολεμόκλονε*) und über die Göttin von Komana o. *[325_{14} ff.]*.

[10]) Z. B. Stat. *Th.* 4_{783}; Luk. *dea Syr.* 15;

Gottheit, also auch den Enthusiasmos in sich schliessen; aber die Bezeichnung der Kybeleheiligtümer als *θαλάμαι*[1]), *καλύβαι*, *παστάδες*[2]), die Schlangen[3]) im Kybelekult, die Geschichte von dem Granatkern (?) in der Attissage[4]), der Gebrauch, der Braut gleich der Kybele, die also als das Prototyp der irdischen Bräute gilt, eine Mauerkrone, das Abzeichen der Kybele[5]), aufzusetzen[6]), endlich die Beziehung der Kybelemysterien auf die Erlösung aus dem Hades[7]), die doch gewöhnlich durch eine Hochzeit mit der Gott-

---

Iul. *or.* 5 S. 159b; Aug. *cd* 7_{26}; Sch. Pind. 3_{139}; Suid. *Κυβέλη*. Nach Hermesian. bei Paus. VII 17_9 hat Attis die Orgien gestiftet; vgl. o. *[1523_1]*. Bei Ov. *M* 11_{92} scheint Midas, *cui Thracius Orpheus | orgia tradiderat cum Cecropio Eumolpo* als in Eleusis eingeweiht bezeichnet zu werden; das weist auf die Uebertragung eleusinischer Riten in den Kult der Göttermutter. — Mysterien der 'Artemis' von Komana erwähnt Orig. *Kels.* 6_{22}.

1) Sch. Nik. *al.* 8 *Λοβρίνης θαλάμαι· τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι ἀνακείμενοι τῇ Ῥέᾳ.* Vgl. Hsch. *Κύβελα*. Eine phrygische *θαλαμηπόλος* (= *γάλλος*?) *AP* VI 73_1 f.; vgl. 220_3; IX 340_4 (*Ἰδαίης ἀμφίπολος θαλάμης*). Vgl. A. Dieterich, Mithraslit. 126.

2) Buresch, Aus Lyd. 63 f. — Keiner dieser drei Namen bezeichnet ausschliesslich 'Brautgemach'; aber da sie in dieser Bedeutung übereinstimmen, wird dies ihr Sinn sein.

3) Vgl. Visconti, *Ann. d. i.* XL 1868 409 f. Ueber die Schlange im Sabazioskult vgl. Demosth. 18_{260}; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 10 u. o. *[55_{15}; 866_1]*; Graillot. *Mél.* Perrot 142; Ramsay, *Cities and bish. Phryg.* I i 94_1; 293; ebd. I ii 593 wird der Mythos von Alia (vgl. die gln. phrygische St., wo die *θεὰ Ἀλιανή* verehrt wurde, Inschr. aus Kula, Lebas, *As. min.* 699a; Buresch, Aus Lyd. 154) verglichen, mit der ein Drache in einem phrygischen Artemisheiligtum den Ophiogenes zeugt (Ail. *n. an.* 12_{39}). Auf Mzz. von Isinda (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 374) ist die Götterm. mit Kind und Schlange dargestellt.

4) S. o. *[790_2]*.

5) Oft in der Kunst, u. a. auf attischen Votivrlfs. und auf Mzz. (z. B. von Smyrna und Plakia, Head *h n* 509; 465), die jedoch bisweilen auch die Stadtgöttin mit der Mauerkrone zeigen (z. B. Klazomene, Head *h n* 492); sehr häufig auch in der Litteratur erwähnt (V*A* 10_{252}; Ov. *M* 10_{696}; Luk. *d. Syr.* 15; Claud. 36_{271}; myth. Vat. III 2_2 u. aa.). Man erklärte dies Symbol entweder daher, dass die Göttin zuerst den Städten Mauern gegeben habe (Ov. *F* 4_{220}) oder *muris eius capite sublevatis* in Pessinus eingezogen sei (Arn. 5_7), oder daher, dass in alter Zeit die Städte auf Bergen lagen (Korn. 6 S. 17), oder daher, dass die Erde die Städte trage (Lucr. 2_{607}; Varro bei Aug. *c d* VII 24_1). Später mag man mit E. Curtius, Att. Stud. II (Abh. GGW 1865) 59 u. C. Curtius, Metroon 15_{115} das Symbol auch von Kybeles Bedeutung als Rechts- und Ordnungsstifterin *[1551 zu 1550_{12}]* hergeleitet haben; aber die Sage von Mēlēs, der einen von seiner Kebse geborenen Löwen um den angreifbaren Teil der Stadtmauern von Sardes trug, um die Stadt uneinnehmbar zu machen (Hdt. 1_{84}; vgl. Usener, Hess. Bl. f. Volksk. I 1902 205), scheint mir zu beweisen, dass Kybele bei einem Zauber angerufen wurde, der die Festigkeit der Mauern verbürgen sollte; und von dieser Seite der Göttin her ist sehr wahrscheinlich das Symbol der Mauerkrone der Göttin ursprünglich zugeeignet worden.

6) Die Braut *πυργοφόρος ὥσπερ ἡ Κυβέλη*? Synes. *ep.* 3 S. 639 H.

7) Allerdings sind die Gründe, die dafür angeführt werden können, an und für sich betrachtet, nicht vollständig überzeugend. Höhnisch fragt Aug. *c d* VII 24_2 . . . *tympanum, turres, Galli, iactatio insana membrorum, crepitus cymbalorum, confictio leonum vitam cuiquam pollicentur aeternam*? Gewiss erhalten die Worte eine besondere Beziehung erst, wenn die Kybelemysterien wirklich das ewige Leben versprachen, allein durchaus notwendig ist das nicht. Dasselbe gilt für Stellen wie Prudent. *perist.* 10_{1063} *caelum meretur vulnerum crudelitas.* Dass der *Tauroboliatus* den Tag der Weihe als sein *natalicium* bezeichnet (Espérandieu, *Inscr. ant. de Lectoure* 116; Hepding, Att. 198_6), ist ein nach dem Gebrauch der Mysteriensprache zwar schwerwiegendes, aber doch auch nicht entscheidendes Argument. Oefters erscheint der trauernde Attis als Grabesschmuck (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 93): dass das auf die Auferstehung gehe, ist sehr wahrscheinlich, aber doch ebenfalls nicht absolut sicher. Dass Verehrer des Sabazios — denn dies war Vincentius trotz Kaufmann, Antike Jenseitsdenkm. 210 — oder des Attis, der neben der Grabinschrift *CIL* III 6384 dargestellt zu sein scheint, auf ihren Grabdenkmälern Jenseitshoffnungen aussprechen (Rohde, Ps. II² 400_1), kann als entscheidender Beweis nicht betrachtet werden, da in der Kaiserzeit diese Vorstellungen allgemein verbreitet waren. Prop. V (IV) 7_{61} schildert das Elysion *qua numerosa fides quàque aera rotunda Cybebes mitratisque sonant Lydia plectra choris.* Sall. *π. θ.* 4 bezieht die einzelnen Zeremonien des Kybeledienstes auf das Schicksal der Seele: *καὶ πρῶτον μὲν*

heit erstrebt wurde, legen die Vermutung sehr nahe, dass es sich einst in den Kybelemysterien wie in denen der Demeter, mit der die Göttin früh ausgeglichen ist[1]), um eine geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit handelte. — Ist dies richtig, so können wir freilich nicht umhin, die später so viel besprochene Kastration der Kybelediener[2]), die vorbildlich im Mythos Attis an sich vollzieht[3]), als eine jüngere Sitte zu betrach-

---

καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμὲν σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα· ἑκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῇ· εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία, ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον· ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή (vgl. dazu Bekker, *An.* I 229$_{25}$; Hsch. *γαλάξια* und Usener, Rh. M. LVII 1902 183 ff.), *ὥσπερ ἀναγεννωμένων, ἐφ' οἷς ἱλαρεῖαι καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος. Μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ ὁ τῶν δρωμένων καιρός· περὶ γὰρ τὸ ἔαρ καὶ τὴν ἰσημερίαν δρᾶται τὰ δρώμενα, ὅτε τοῦ μὲν γίνεσθαι παύεται τὰ γινόμενα, ἡμέρα δὲ μείζων γίνεται τῆς νυκτὸς [1530$_{5}$; 1531$_{1}$; $_{8}$], ὅπερ οἰκεῖον ἀναγομέναις ψυχαῖς.*

¹) Vgl. o. *[1166$_{11}$; 1167$_{8}$; 1169$_{7}$; 1179$_{2}$]* und zur *κερνοφόρος ζάκορος βωμίστρια Ῥείης* (Nik. *al.* 217) o. *[1172 zu 1171$_{1}$]*. Anderes bei Hepding 190 ff., der die Vermutung aufstellt, dass in dem *κέρνος* die Testikeln des neuen Gallos geborgen wurden. Vgl. *CIL* VI 508$_{5}$. — Wie neben der altboiotischen Demeter *[1170$_{1}$]*, so stehen auch neben Kybele die Kabiren: das hält H. v. Fritze, Zs. f. Num. XXIV 1903 123 ff. für alt, weil Stesimbrot. bei Str. X 3$_{20}$ S. 472 die Kabiren von einem Berge Kabiros in Berekyntia stammen lässt. — In Agrai scheint Peisistratos die Meter in den Demeterkreis hinzugefügt zu haben *[35$_{4}$]*; die jüngeren *Orphika* führen — wahrscheinlich eine Tradition der peisistrateischen Zeit fortpflanzend — in den eleusinischen Kreis mehrere Gottheiten ein, die auch mit der Kybele verbunden erscheinen oder in phrygischen Kulten auftreten: 1) Antaia *[s. o. 770$_{5}$ f.; 771$_{1}$]*; 2) Baubo (?) *[771$_{8}$]*, nach Ramsay, der sogar *Βαμβύκη*, Mabug, vergleicht, von *Βαβ*[*ώ*?] (Inschr. von Ankyra, *CIG* 4142) u. *Βάνβα* (ebd. 4009) nicht zu trennen; 3) die phrygische Begleiterin Rheias (Orph. *h* 42$_{6}$) Mise *[1437$_{2}$]* scheint der Kore gleichgestellt worden zu sein; vgl. Bloch, Philol. LII 1893 577, ferner die *κάθοδος τῆς Μίσης* (Herond. 1$_{56}$, bei Meister S. 680 = 70 des S.-A.) (in Alexandreia? oder in Kos [X. in Roscher, ML II 3025$_{58}$]?) und die pergamenische Priesterin der Mise Kore (Ath. Mitt. VI 1881 138). Es wird daher Persephone Rheias T. genannt, letztere soll die T. gesucht haben (Eur. *Hel.* 1301 ff.; Orph. *A* 22; Iul. *or.* 5 159 b; Suid. *βάραθρον*), und die kyzikenischen Koremzz. haben auf der Rückseite bisweilen den Löwenkopf (Head *h n* 453), weil der Löwe der Götterm. heilig ist. Umgekehrt entlehnt Rheia von Dem. das Symbol des Mohnkopfs, Korn. 6 S. 17; Pottier-Reinach, *Myrina* 407; Friederichs, Berlins ant. Bildw. II 2005 b; — Mz. aus Dokimeion, Imhoof-Blumer, Arch. Jb. III 1888 295 IX $_{18}$; — Ammas, eine Bezeichnung der Göttermutter *[o. 1536$_{2}$]* ist nach Hsch. *s v* auch N. Demeters (Lobeck, *Agl.* II 822); diese heisst am Sangarios (Xanthos, *FHG* I 37$_{7}$; *ἱέρεια Δήμητρος*, *CIG* 2937), wo sie offenbar für die Kybele ein- oder wenigstens neben sie getreten ist, und in Amorgos *[233$_{8}$]* *Ὀρείη*. Gleich Demeter wurde Kybele (Graillot, *Mél.* Perrot 1903 141—144) chthonisch gefasst. — Ob in der Inschrift aus Artaki (*bull. corr. hell.* XII 1888 188) zu ergänzen sei *Διὶ καὶ* [*Δή*]*μητρι Δυνδυμένῃ*, und ob die Sabina *μεγαλήτορος ὄργια Δηοῦς καὶ φοβερᾶς Ἑκάτας νύκτας ἐπισταμένη* (*IGSI* 1019) dem Attis und der Rheia deshalb einen Altar stiften, weil diese in den Hekate- und Demetermysterien verehrt wurden, ist sehr zw.

²) Attis entmannt sich bei Cat. 63$_{5}$ *acuto pondere silicis*; nach Plin. *n h* 35$_{165}$ wird die *Samia testa* genommen. Der N. des Eunuchen ist *βάκηλος* (Al. Ait. *AP* VII 709$_{2}$; *EM* 185$_{18}$; Hsch. *βάκ.*) und (seit der hellenistischen Zeit nachweisbar; vgl. Lobeck, *Agl.* I 659) *γάλλος* (auch *femin.*, z. B. *PLG* III⁴ S. 727 no. 121; Catull. 63$_{34}$; angeblich Neuerung des Kallim., vgl. v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XIV 1879 198), s. z. B. Polyb. 21$_{37}$ H. [22$_{20}$]; Suid. *γάλλ.*; Eryk. *AP* VI 234$_{1}$; Korn. 6 S. 19; Liv. XXXVII 9$_{9}$; XXXVIII 18$_{9}$; Plin. *n h* 11$_{261}$. Der N. wird im Altertum gewöhnlich (z. B. von Ov. *F* 4$_{361}$; Plin. *n h* 5$_{147}$; *EM γάλλος* 220$_{26}$) von dem gln. phrygischen Fl. (vgl. Str. XII 3$_{7}$ 543; Sall. *π. θ.* 4 u. aa.) abgeleitet; aber wahrscheinlich heisst dieser nach einem Gott, der (wie sonst Attis) als Prototyp der Kybelemönche sich kastriert haben sollte, vgl. StB. *Γάλλος* 198$_{4}$ (nach Alex. Polyist. *FHG* III 233$_{47}$?). Neuere haben den N. von גָּלַל 'sich drehen' abgeleitet. An der Spitze der Galli stehen *archigalli* (Serv. *VA* 9$_{116}$; *CIL* XII 1782), die vielleicht den N. Attis, Atys *[1543 zu 1542$_{2}$]* führten.

³) Ueber die Entmannung des Attis gibt es sehr verschiedene Ueberlieferungen, die sich auf folgende Grundformen zurückführen lassen: I) Die Göttermutter entmannt Attis, (Luk.) *dea Syr.* 15; Hippol. *ref.* 5$_{7}$ S. 138 u. aa. In einer Ueberlieferungsgruppe (Zoega, *Bassiril.* I 100$_{116}$), zu der z. B. Lact. I 17; Aug.

ten[1]). Sie kam wahrscheinlich im VI. Jahrhundert[2]) auf, als vom inneren

c d VI 7_2 (nicht aus Lact., wie Erdmann Schwarz, Phil. Jbb. Suppl. XVI 454 meint); Paul. Nol. 32 (= Anton. *adv. gent.* Mi. V 270) $_{82}$ ff.; myth. Vat. I 230_1 (vgl. III 2_2) gehören, wird A. als Geliebter der Göttin (vgl. Theokr. 20_{40}; Diod. 3_{58} f.; Tertull. *nat.* 1_{10} S. 170 Oehl.; Arnob. 4_{35}; *aegr. Perd. PLM* V 112_{28} u. aa.) bezeichnet, die ihn aus Eifersucht entmannt habe. Nach Minuc. Fel. *Oct.* 22_4 verstümmelt Kybele den Geliebten, den sie nicht zur Unzucht verleiten konnte. Von der *ἀσέλγεια* der Götterm. u. des Attis spricht Theophil. *Autol.* 3_8. Ob es daneben in dieser Form der Sage noch andere Begründungen für das Vorgehen der Göttin gab, ist zw. Nach Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 (IV 173 Jac.; vgl. den Attishymnos bei Hippol. *ref.* 5_9 S. 170 Du.-Schn.) ist Attis Kybeles *γνήσιος υἱὸς* (vgl. Hepding, Att. 193): das hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass Attis-Papas dem Zeus und Kybele seiner Mutter gleichgesetzt werden *[1548_6; 1552_4]*. Ebenda werden der Grund der Entmannung so angegeben: *φασὶ δὲ αὐτὸν* (Attis) *καὶ θηλυδρίαν ὑπὸ Ῥέας τῆς τῶν θεῶν ἀποκοπέντα μητρὸς ἐφ' ᾧ τε ἐρώμενον αὐτῆς ὑπάρξαι.* — Schwerlich ist diese Version I bloss eine Variante der folgenden: II) a) Attis wird von der eifersüchtigen Kybele rasend gemacht und entmannt sich selbst unter der Fichte. Diese Fassung, welche wahrscheinlich auch Catull. *c* 63 (nach Kallim.? v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XIV 1879 194—201) — wenn dies Gedicht überhaupt auf den mythischen Attis und nicht auf irgend einen Attis zu beziehen ist — und Iulian. *or.* 5 S. 167 c (Sall. *π. θ.* 4 S. 14 Or.), vielleicht auch Sokr. *h e* 3_{23} (*Ἄττιν τὸν ἐκ μανίας ἐρωτικῆς ἑαυτὸν ἀποκόψαντα*) zu Grunde liegt, erzählt Ov. *F* $4_{223-246}$, nach dem sich Kybeles Eifersucht gegen eine Nais Sagaritis richtet. In einer andern Ueberlieferungsgruppe (b), die wahrscheinlich durch Alex. Polyist. *FHG* III 233 47 *[s. u.]* auf Timotheos zurückgeht, ist die T. des Sangarios vielmehr M. des Attis, den sie, durch die aus Agdistis' abgeschnittenen Hoden entstandene Granate (?) befruchtet, geboren hat, Arnob. 5_6 (der sie Nana nennt); Paus. VII 17_{11} (wo statt der Granate die Mandel genannt wird). Geliebte und Braut des Attis ist in dieser Version die T. des pessinuntischen Königs, den Arnob. 5_7 Midas nennt, Alex. aber wahrscheinlich Gallos genannt hatte. — III) Prudent. *perist.* 10_{197} (*per sectum dedecus, ab impudicae tutus amplexu deae*) führt vielleicht auf eine Fassung, in der Attis sich entmannt, um den Umarmungen der Göttin zu entgehen; vgl. die Kombabossage, (Luk.) *dea Syr.* 20 ff.; — IV) Ein König, der A., den jugendlichen Kybelediener, schänden will, wird von diesem kastriert und verstümmelt ihn aus Rache ebenfalls, Intp. Serv. *VA* 9_{116}. Letzteres ist deshalb bemerkenswert, weil ausser Attis der König auch in der sonst sehr abweichenden Ueberlieferung IIb zum Eunuchen wird. — Dass Attis' Entmannung, die übrigens von Hermesianax (Paus. VII 17_9) dadurch ersetzt ist, dass Attis, der S. des Phrygers Kalaos, von Geburt an *οὐ τεκνοποιός* gewesen sei, lediglich das Prototyp für die Kastration der Gallen ist, die nach Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 (IV 173 Jac.) ihm *τὰ γεννητικὰ ἄρθρα ἀνετίθεντο*, zeigt Version II; dem entspricht, dass Attis anfangs ständiger EN. (nicht Amtsbezeichnung, Koerte, Ath. Mitt. XXII 1897 17) des Oberpriesters (Polyb. 21_{37} = 22_{20}), der zugleich als V. der Mystenfamilie (Hepding, Att. 187) galt, später Bezeichnung der zehn Priester zu Pessinus (Hennig, *Symb. ad As. min. reg. sac. Diss.* Leipz. 1893 49 ff.; Koerte, Ath. Mitt. XXV 1900 439) war. Daher ist die im Altertum (z. B. von Porph. bei Euseb. *pr. ev.* III 11_{11} f. H. [Aug. *c d* 7_{25}]; Minuc. Fel. *Oct.* 22_4; Firm. Mat. *err. pr. r.* 3_2 u. aa.) und von Neueren behauptete Beziehung des Mythos auf das Vergehen der Vegetation (womit man auch die phrygische Sage, dass der Gott im Winter schlafe, Plut. *Is.* 69, verglichen hat) ebenso wie die gleiche Auffassung des Adonismythos als nicht ursprünglich zu bezeichnen. Diese Deutung konnte um so leichter aufkommen, als es daneben Versionen gab, welche Attis vielmehr getötet werden liessen, sei es durch den Eber *[1531_6]*, sei es durch Kybeles V., der die Entehrung seiner T. rächen wollte (Diod. 3_{59}); im Einklang damit wurde die Verstümmelung der Gallen auf andere mythische Vorgänge zurückgeführt. Den Anlass dazu bot die wahrscheinlich ursprünglich kosmogonische (Griech. Kulte u. Myth. I 510 f.) Sage von der Agdistis (Kybele nach Str. X 3_{12} 469; Hsch. *Ἄγδ.*; vgl. o. *[1528_1]*), die aus dem vergossenen Samen des Zeus zweigeschlechtig entstanden war, später aber ihrer männlichen Organe beraubt ward (*ἐπιχώριος λόγος* bei Paus. VII 17_{10} [Alex. Polyistor? vgl. StB. *Γάλλος* 198_4; Kalkmann, Paus. d. Perieg. 247—250; Hepding, Att. 111]; dieselbe Vorlage gibt mit einer andern vermischt Arnob. V 5 f. *[vgl. o.]* wieder). — Daran knüpfen dann weiter schmutzige Geschichten von einer Verstümmelung der Göttermutter selbst; vgl. z. B. Nonn. Abb. *ad S. Greg. c. Iul.* 1_{59} (Migne XXXVI 1016): *καθότι ἀπετμήθη αὐτὴ παρὰ τῶν Κορυβάντων τὴν κύστιν διὰ τὰς πολλὰς αὐτῆς πορνείας.* — Korn. 6 S. 19 begründet die Kastration zweifelnd mit dem Kronosmythos. — Ueber die nicht mythischen *αἴτια* des Gebrauches s. u. *[1545_5]*.

[1]) Zu demselben Ergebnis gelangt Hepding 218, der darauf aufmerksam macht, dass sich die Gallen nicht am Todestag (22. März) des Attis, sondern am Bluttag (24. März) entmannen.

[2]) Sichere Zeugnisse finden sich aller-

Asien her die Bewegung, die nach einer Loslösung von den eitelen Freuden der Welt strebte, nach Westen vordrang. Der Ausgangspunkt dieser bis zum Aufkommen des Christentums weitaus grössten geistigen Erhebung, die dem Orient überhaupt beschieden gewesen ist, scheint Babylon gewesen zu sein, und wahrscheinlich hat sie sich gleich von hier aus nach Kleinasien fortgepflanzt, wo sie eigentümliche, später in die griechische[1]) und vielleicht auch in die orientalische[2]) Welt zurückwirkende Bildungen hervorbrachte. Die babylonische Mystik hatte die Erlösung des Menschen unter dem Bilde Ištars[3]) dargestellt, d. h. des göttlichen Geistes, der aus der Welt des Überseins durch die sieben Thore herabsteigt, um den gesunkenen Menschengeist (Tammuz) von den Banden, die ihn an diese Welt fesseln, d. h. von allem Begehren, zu befreien und ihn zum wahren Sein emporzuführen. Da Attis längst die Züge des Tammuz-Adonis angenommen hatte, so trat er in Kleinasien von selbst auch in diesem mystischen Mythos an dessen Stelle, und Kybele wurde nun die Befreierin von den Fesseln der Sinnlichkeit. Damals nahm der Kybeledienst jenen mönchi-

dings erst in hellenistischer Zeit, aber der von Plut. *Nik.* 13 beschriebene Vorgang am Altar der zwölf Götter entspricht durchaus dem Gebrauch der Galloi. In der Vorschrift, dass die Metragyrten 300 Städte auf ihren Umzügen besuchen müssen, sieht Usener, Rh. M. LVIII 1903 352 eine Erinnerung an das älteste zehnmonatliche Jahr: das scheint mir sehr zw.; wäre es richtig, so müsste der Gebrauch dieser Umzüge noch weit älter sein, als hier angenommen ist.

[1]) Die jüngere Orphik scheint die Namen Metis, Phanes, Erikepaios *[431]* aus der kleinasiatischen Mystik entlehnt zu haben. Nach reiflicher Ueberlegung muss ich die von Malal. 4 S. 74 und Suid. *Ὀρφ.* 2 gegebenen Uebersetzungen *βουλή, φῶς, ζωοδοτήρ* (Mal. *[1437 1]*) oder *ζωή* für richtig halten. Alle drei Namen bezeichneten wahrscheinlich Attis: Metis, den der Orphiker mit der hesiodeischen Metis verschmolz und daher wie diese von Zeus verschlungen werden liess, war früher im Kult durch Zeus oder Dionysos Eubulos wiedergegeben worden; nach Phanes hiess Phanai auf Chios, dessen Apollon Phanaios (Hsch. *s. v.*) daher an die Stelle des kleinasiatischen göttlichen Jünglings getreten ist; Erikepaios (Erikapaios), dessen Sinn in der Uebersetzung gewiss nicht bloss zufällig mit dem übereinstimmt, den die Astronoelegende dem N. Esmun beilegt *[A. 2]*, scheint zusammenzuhängen mit dem N. des Pamphyliers Er, des Sohnes des Armenios, der in einem von Platon *πολ.* 10 13 614b ff. offenbar sehr frei nacherzählten Mythos aus dem Hades zum Leben zurückkehrt. Dieser ist jetzt auch aus der orientalischen Litteratur, und zwar genau in dem Zusammenhang erschlossen, der nach dem hier Bemerkten vermutet werden muss *[1358 zu 1357 3]*. — Leider lässt sich nicht entscheiden, ob diese kleinasiatischen Mythen bereits im VI. Jh. oder erst im Hellenismus in die orphische Litteratur gekommen sind. Vgl. das in Roschers ML III 2267 f. Bemerkte.

[2]) Vgl. den Mythos von Astronoe, die den schönen Jäger Esmunos liebt (Dam. *v. Isid.* Phot. *bibl. cod.* 242 = 352b 15 B. *[1614 3]*). Der Jüngling entmannt sich, wird aber von ihr durch die *ζωογόνος θέρμη* wieder belebt und als Paian vergöttert. Er heisst bei den Phoinikern *Ἔσμουνος ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς· οἱ δὲ τὸν Ἔσμουνον ὄγδοον ἀξιοῦσιν ἑρμηνεύειν ὅτι ὄγδοος ἦν τῷ Σαδύκῳ παῖς.* Der phoinikische Asklepios Ešmun, dessen N. hier, wie es scheint, zuerst אש כאין (Griech. Kulte u. Myth. I 379) gleichgesetzt ist, wurde der Geliebte der Göttin wahrscheinlich deshalb genannt, weil man die Emanation aus dem All-Einen sich in Ogdoades vollziehen liess, wie dies viele Gnostiker thun. Diese schöpfen zwar nicht aus dem von Isidoros mitgeteilten Mythos selbst, aber doch aus einer Quelle, die manches Aehnliche hatte; so nennen auch mehrere von ihnen ein Glied ihrer Ogdoas *ζωή*. Die Beziehung kann umsoweniger zweifelhaft sein, da auch bei den aus der kleinasiatischen Dichtung abgeleiteten Orphikern eine Ogdoas mit Phanes (*fr.* 171 3) und für diesen auch der N. *Ἠρικεπαῖος* = *ζωοδοτήρ [A. 1]* vorkommt. — Der Mythos des Damask. macht mit seiner groben Theokrasie einen jungen Eindruck, und darum durfte er erst an dieser Stelle erwähnt werden; aber ganz unmöglich ist es nicht, dass die Entmannung des Ešmun und seine Wiederbelebung nicht aus dem Attismythos, sondern aus dessen semitischer Vorlage stammt.

[3]) S. o. *[1037 f.]*; vgl. u. *[1612 1]*. Ueb. eine verwandte Vorstellung von Isis s. u. *[1566 2; 1574 2]*.

schen Charakter an, der ihn seitdem von fast allen Kulten der griechischen Welt unterscheidet, so dass die durch die Strassen pilgernden Bettelmönche der Göttermutter, die Metragyrtai[1]), die Phantasie der Griechen lebhaft beschäftigten. Damals, als die wahrscheinlich seit alter Zeit üblichen Speiseverbote[2]) zu umfassenden Poenitenzen erweitert[3]) und Geisselungen als Sühne für vermeintliche Verschuldungen eingeführt wurden[4]), kam wahrscheinlich auch der Gebrauch auf, das der Göttin abgelegte Keuschheitsgelübde durch Verstümmelung wirksamer zu machen[5]). Aber auch hierbei wirkt die alte Vorstellung von der Ehe mit der Göttin insofern noch mit,

---

1) Schon in der nach Gerhard, Ak. Abh. II 100 kurz vor Perikles' Tod (?) spielenden, nach v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XIV 1879 195 allerdings in neoplatonischen Kreisen aufgekommenen Geschichte, die die Errichtung des athenischen Metroons begründen soll *[1551 zu 1550_{12}]*, wird ein Metragyrt (Suid. Phot. *s v*) genannt; später werden sie sowohl in dieser Form (Kom. *Μητραγύρτης*? Athen. XII 78 553 c; Kock II 74 = III 93 u. s. w.; epigraphisch bisher nur in der von Ramsay, *Bull. corr. hell.* XXII 1898 239 revidierten Inschrift) als auch als *Μητρὸς ἀγύρτης* (*AP* VI 218_1), *γάλλοι ἀγύρται* (Babr. 126_2), *μητραγυρτοῦντες* (Dion. Hal. II 19_4), *μηναγύρται* (Klem. Alex. *protr.* II 24 S. 20 Po.; *ὁ κατὰ μῆνα ἀγείρων καὶ συναθροίζων* erklärt Suid. *μηναγ.* das Wort; vgl. auch Phot. und Hsch. *s v [1534_1]*) häufig erwähnt (Cic. *leg.* II 9_{22}; 16_{40}; Ov. *P* I 1_{39} ff.; Min. Fel. 24_3; [Iustin.] *mon.* 5 S. 144 Otto; Apostol. I 19a; Zoega, *Bassi ril.* I 92_{32}). Auch bei einzelnen semitischen Gottheiten, die mit Kybele ausgeglichen waren, scheint es solche Bettelmönche gegeben zu haben; vgl. was Luk. *asin.* 35; Apul. *met.* 8_{24} (O. Jahn, Abh. BAW VIII 1858 260 ff.) von der syrischen Göttin berichten; in dem Aphroditeheiligtum zu Bethlehem *Veneris amasium mixtae semiviris planxere meretrices*, Paul. Nol. *ep.* 31 (Mi. LXI 327).

2) Von Speiseverboten im Dienste der Götterm. reden z. B. Tert. *iei.* 2; 16; Marin. *v. Procl.* 19 u. bes. Iul. *or.* 5 S. 174a ff. Fleisch (ausser Schweinefleisch, Paus. VII 17_{10}; A. Koerte, Gordion S. 8 meint, dass die vorphrygische Rasse, der er Kybele zuschreibt *[1522_2; 1537_3]*, kein Schweinefleisch ass), Gemüse, Feigen waren gestattet, dagegen Brot, Aepfel, Datteln, Wurzeln, Tauben u. s. w. verboten; vgl. Hepding, Att. 156_1 f. Fische wurden als Nahrung nicht genossen (Iul. *or.* 5 S. 176 c d), scheinen jedoch als Einweihungsspeise üblich gewesen zu sein (Hepding, Att. 188 f.). — Die Christen behaupten sehr glaublich, dass dies Fasten zu Unmässigkeiten führte; so spricht z. B. Hieron. *ep.* 108 (Mi. XXII 876) von einer *gulosa abstinentia*.

3) Ov. *F* 4_{221}; $_{244}$; Sen. *Ag.* 686 ff.; Val. Fl. 8_{239} ff.; Stat. *Th.* 12_{226}; Tertull. *Marc.* 1_{13}; Arnob. 5_{17}; Prudent. *perist.* 10_{1061}; $_{1083}$ (die Wunden beim Begräbnis mit Goldblech ausgelegt?); Paul. Nolan. 19_{87} (Hart.; Mi. LXI 517). Anderes bei Hepding, Att. 159 u. o. *[911_6]*. Vgl. auch Paul. Nol. 32 H. (= Anton. *adv. gent.*, Mi. V 270) *nunc quoque semiviri mysteria turpia plangunt*. Als eine Poenitenz lässt sich der Wirkung nach auch bezeichnen, dass den Gallen mit heissem Stift Zeichen (Epheublätter? *EM γάλλος* 220_{22}) eingebrannt wurden (Prudent. *perist.* 10_{1061} ff.; Crusius, Philol. LXII 1903 127 f.), wodurch sie allerdings zunächst als Eigentum der Göttin bezeichnet und gegen Dämonen gesichert wurden.

4) Nach Plut. *adv. Col.* 33 a. E. wurden die Verschuldungen der Gallen *ἐν τοῖς Μητρῴοις* mit der Knochenpeitsche bestraft. Vgl. über die Geissel der Gallen *AP* VI 234_4. Wenn die blutige Geissel Bellonas (*VA* 8_{703}) damit zusammenhängt, so hat selbst der kundige Intp. Serv. die Beziehung nicht mehr verstanden. Ueber die *σάγαρις* (das Messer), deren N. vielleicht nicht bloss zufällig an den des Sangarios (vgl. *Sagaritis nympha*, Ov. *F* 4_{229} und *EM Σαγ.* 707_{18} *Σ. ποταμὸς Φρυγίας ἀπὸ Σαγάριδος τοῦ υἱοῦ Μίδου*) anklingt, s. *AP* VI 94_1 ff., über die *φάσγανα* *AP* VI 51_1; über die *bipennis* der Bellonapriesterin Tib. I 6_{47}, über die *κύβηλις* o. *[1527_1]*.

5) Dass es sich in der That um eine Poenitenz handele, wird schon dadurch wahrscheinlich, dass die Frauen sich nach der offenbar aetiologischen Legende von der T. des Gallos (Arnob. 5_7; $_{13}$) an der Brust verstümmelten, was den Griechen vermutlich mit Anlass dazu bot, die als 'brustlose Frauen' umgedeuteten Amazonen in Kleinasien wiederzufinden; denn wenn auch das Abschneiden der Brüste ein alter Zauber gegen Hungersnot war (Zupitza, Zs. f. Volksk. XI 1901 91), so ist doch hier nach der Legende der barbarische Ritus sicher nicht mehr in diesem Sinne, sondern als Poenitenz geübt worden. Aber da sich die Gallen zu allen möglichen unanständigen Diensten hergaben (Apostol. I 19a) und da daher sowohl die meisten heidnischen wie die christlichen (z. B. Min. Fel. *Oct.* 24_4) Griechen und Römer den Gebrauch verdammten, so wird er

als man die *μήδεα* in den *θαλάμαι*[1]) niederlegte, sich somit gewissermassen dauernd mit der Göttin vermählte.

Vielleicht schon bevor diese Umgestaltungen des Kultus eingeführt wurden, hatte der Mythos von der Göttermutter durch die Hineintragung kosmogonischer Ideen einen neuen Inhalt erhalten. Die Spuren dieser Umdeutung, durch die Kybele zur Allmutter und zu einem ursprünglich zweigeschlechtlichen Wesen geworden ist[2]), finden sich zuerst bei Timotheos[3]), wahrscheinlich[4]) dem Eumolpiden, der unter Ptolemaios I die Überführung des Serapisbildes aus Sinope theologisch begründete. Auch bei seinen Erörterungen über Kybele scheint es sich um einen praktischen Zweck, um die Organisation des Kultus der phrygischen Gottheiten im Ptolemaierreich, zu handeln[5]). Eine der zum Kybelekreis gehörigen, vielleicht erst nachträglich von der Göttermutter differenzierten Gottheiten, Mise, hatte, wie es scheint, in Alexandreia einen Kult[6]), und da sie nach einem orphischen Hymnos zusammen mit der *μητρὶ θεᾷ μελανηφόρῳ Ἴσιδι σεμνῇ* über die Weizen tragende Ebene *Αἰγύπτου παρὰ χεῦμα σὺν ἀμφιπόλοισι τιθήναις* herrscht[7]), so ist wahrscheinlich dieser Hymnos für Ale-

häufig aus den niedrigsten Motiven (z. B. *εἰς κιναιδίαν*, Iustin. *apol.* 1_{27} S. 86 Otto; vgl. *cinaedus*, Suet. *Aug.* 68; *μαλακοί*, Suid. *Κυβ.*; s. auch Anton. *adv. gent.* 90 [Mi. V 271 = Paul. Nol. 32_{92} H.] *sic *artior ipse sacerdos femineos vitat coitus patiturque viriles*; Ambros. *virg.* I 4_{16} [Mi. XVI 193]) hergeleitet; vgl. u. *[1554_1]*. Einen natursymbolischen Grund gibt Varro bei Aug. *c d* VII 24_1 an: *quod Gallos huic deae ut servirent fecerunt, significat, qui semine indigeant, terram sequi oportere: in ea quippe omnia reperiri*; Lucr. 2_{614} motiviert die Sitte so: *quia numen qui violarint | matris et ingrati genitoribu' sint inventi, | significare volunt indignos esse putandos, vivam progeniem qui in oras luminis edant.* Alles das ist nicht ursprünglich. Eine richtigere Vorstellung hatte der Naassener des Hippol. (*ref.* 5_7 S. 138_{57} Du.-Schn.), der hier wie so oft eine heidnische Vorstellung im Sinne einer älteren christlichen (Klem. Alex. *str.* III 13_{92}; v. Preuschen, Antileg. S. 2; 11) umdeutet, von Attis' Entmannung: sie ist ihm das Symbol für die von der Sinnlichkeit befreite Seele.

[1]) Sch. Nik. *al.* 8. Von einer 'Dedikation' der *metenda genitalia* spricht Prudent. *perist.* 10_{1066}; *ἀνατίθεσθαι* nennt Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 (IV 173 *[1543 zu 1542_3]*) die Darbringung *[vgl. 1542_1]*. Marquardt, Cyz. S. 102 vergleicht die Zeremonie *vires tauri excipere, consecrare* der Taurobolia *[1552 ff.]*, worauf Drexler, Wschr. f. cl. Phil. XII 1895 1291 auch die Worte *γονεὰν ὑπέχονται* des Rheiaepigramms bezieht (anders Blass, Phil. Jbb. CXXXIII 1891 1—6; Maass, Ath. Mitt. XVIII 1893 272—276 *[1540_2]*; Orph. 309—312; Wernicke, Ath. Mitt. XIX 1894 290—293; U. v. W.-M., Litter. Centralbl. LIV 1903 1484). Doch ist der Sinn dieser Zeremonie keineswegs sicher; vgl. z. B. Burckhardt, Zeit Constant. 194_1. Dass *vires* auf die Hoden des Stieres (Muratori, Orelli u. aa.), nicht auf seinen Samen (Cumont, *Rev. arch.* III xii 1888² 135), noch weniger auf sein geweihtes Blut (Jullian) oder gar (Allmer; Espérandieu, *Inscr. de Lectoure* 33 ff.; 107) auf *l'ossature complète de la tête du taureau* zu beziehen sei, halte ich allerdings für wahrscheinlich. — Bisweilen wurde jedenfalls die Kastration symbolisch so vollzogen, dass man die Phallosabzeichen weihte, Ohnefalsch-Richter, Kypr., Bib., Hom. 132.

[2]) Vgl. o. *[1543 zu 1542_3]*.

[3]) Arnob. 5_5 *apud Timotheum non ignobilem theologorum virum nec non apud alios aeque doctos super Magna deorum Matre superque sacris eius origo haec sita est, ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis eruta, quemadmodum ipse scribit insinuatque, mysteriis.* Vgl. Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 509 ff.

[4]) Wie z. B. Susemihl, Gesch. d. gr. Litt. II 29_5b annimmt.

[5]) Vielleicht hängt mit dieser Religionsmengung das apokryphe Werk zusammen, auf das Cic. *d n* III 16_{42} anspielt: (*Hercules*) *alter traditur Nilo natus, Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse.* Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. 94 f.; 104 kombiniert damit die schwer verdorbene Stelle bei Plut. *Is.* 29 z. A., die er so herstellt, dass nach den *Φρύγια γράμματα* Herakles zwei Söhne, Charops und Aiakos, hatte, von denen jener die Isis, dieser den Typhon zeugte.

[6]) S. o. *[1542_1]*.

[7]) Orph. *h* 42_9 f.

xandreia oder doch in Anlehnung an den dortigen Kult gedichtet. Allein in demselben Hymnos wird auch Eleusis als Wohnstätte der Göttin genannt[1]), und sie scheint sogar als λύσειος Ἴακχος angerufen zu werden[2]): da ein eleusinischer Eumolpide wahrscheinlich der Organisator dieses alexandrinischen Kultkreises war, so hat er wohl an Überlieferungen seiner Heimat, d. h. an orphische Dichter der Peisistratidenzeit, angeknüpft, an dieselben, deren Beispiel die jüngeren Orphiker bestimmte, die phrygischen Gottheiten in ihren Kreis zu ziehen. Ist dies richtig, so ergibt sich eine nach mancher Richtung hin für die spätere Religionsgeschichte lehrreiche Entstehung des alexandrinischen Kultus. In dem Bestreben, eine Filiale des grossen eleusinischen Heiligtums bei Alexandreia anzulegen, hatte Ptolemaios I den Eumolpiden an seinen Hof berufen, der nun mit Hilfe älterer mystischer Überlieferungen — denn so sind doch wohl die verborgenen Bücher zu verstehen, auf die er sich berief[3]) — gleichzeitig mit dem Kult der grossen eleusinischen Göttinnen auch den der schon in Eleusis mit ihnen verbundenen Göttermutter einführte. Allein wie bei dem Serapiskult, dessen Organisation ebenfalls Timotheos leitete, hat er zugleich alte kleinasiatische Überlieferungen benutzt[4]): er selbst lässt die Geschichte in Phrygien spielen, und phrygisch oder wenigstens barbarisch ist offenbar auch der von ihm gegebene Namen Agdestis. Die Verschmelzung der orphisch-eleusinischen und der kleinasiatischen Überlieferung vereinigte jedoch nur ursprünglich Zusammengehöriges; denn ein ganz ähnlicher Vorgang wie unter dem Lagiden hatte sich sehr wahrscheinlich unter dem athenischen Tyrannen abgespielt. Als dieser seiner troischen Besitzungen wegen Riten des Kultes vom Ida in Eleusis eingeführt hatte (S. 56), scheinen die athenischen Orphiker kosmogonische Vorstellungen, die in älteren, in Kleinasien entstandenen Liedern niedergelegt waren, ihrem Gedankenkreis eingepasst zu haben. Diese ihre Quellen gehen aber ihrerseits wieder vermutlich auf ältere phrygische Theogonien zurück: wir haben bereits früher gesehen[5]), dass die ionischen Dichter phrygische Verse gelesen haben, in denen Begleiter der Göttermutter genannt waren. Trifft diese Vermutung das Richtige, so müssen in der Entwickelung der Vorstellungen von der Göttermutter als kosmogonischer Potenz vier Stufen unterschieden werden; altphrygische Lieder, die bis ins VII. Jahrhundert oder noch höher hinaufreichen, deren (ionische?) Übersetzungen, ihre orphisch-athenische Bearbeitung und die Umgestaltung in Alexandreia. Natürlich reicht die Überlieferung nicht aus, um die Umformung, die der Mythos auf jeder dieser Stufen erfuhr, im einzelnen zu erkennen zu geben; aber es scheint, dass der Grundgedanke des Berichtes des Timotheos, die Mannweiblichkeit des Urwesens, bis ins VII. Jahrhundert, und zwar auf ein national-phrygisches Gedicht zurückgeht. Dieser Gedanke fügt sich durchaus dem Gedankengang ein, den die griechischen und wahrscheinlich auch die phoinikischen Theogonien des VII. Jahrhun-

[1]) ebd. $_8$.

[2]) ebd. $_4$.

[3]) S. o. [1546$_2$].

[4]) Mit Recht nennt daher Paus. VII 17$_{10}$ seinen ebenfalls auf Timotheos zurückgehenden [1543 zu 1542$_3$] Bericht einen ἐπιχώριος λόγος.

[5]) S. o. [884$_2$].

derts aussprechen und der darin gipfelt, dass vor der jetzt herrschenden Zeugung durch zwei in Liebe verbundene Eltern verschiedenen Geschlechtes eine unregelmässige Zeugung bestand[1]). Das Urwesen der Kybele gleichzusetzen, wurden die kleinasiatischen Dichter wahrscheinlich durch den Umstand bestimmt, dass diese den Namen 'Mutter'[2]) (phrygisch Nana[3]), Amma[4]), Ma[5])?) geführt hatte. Natürlich sind diese Namen nicht davon zu trennen, dass sehr wahrscheinlich auch die Kultbezeichnung von Kybeles Kultgenossen, Papas[6]), vielleicht auch der Namen Attis[7]) selbst 'Vater' bedeuten. Als Vater und Mutter werden seit alter Zeit Himmel und Erde bezeichnet (vgl. *Ζεὺς πατήρ* und *Δημήτηρ*[8])), jedoch können auch andere Gottheiten mit diesen Ehrennamen angerufen werden, wie denn z. B. der dem Attis gleichgesetzte Bakchos oft ebenfalls 'Vater' heisst[9]). Kann demnach der Namen 'Mutter' nicht beweisen, dass Kybele von Haus aus, was jetzt gewöhnlich angenommen wird, was aber dem sonst über die Entwickelung der Gottesvorstellungen Bekannten widersprechen würde, die grosse 'Naturgöttin' war, so bot er doch Gelegenheit, die Vorstellung der unerschöpflichen Zeugungskraft, die die Natur ursprünglich besessen haben sollte, gerade in ihr verkörpert zu wähnen (1540). Und von hier aus ist dann Kybele den Griechen der Namen für das grosse Lebendige, das sie in der Natur erblickten, die Natura rerum parens, die Elementorum omnium domina[10]), geworden. Wann sich diese Umgestaltung voll-

---

[1]) S. o. *[422 ff.]*. Eine Spur dieser Vorstellung finden wir (nach athenischen Orphikern?) bei Arstph. *ὄρν.* 877, der die Zeugungskraft der Götterm. komisch hervorzuheben scheint *[1526 zu 1525$_4$]*.

[2]) S. o. *[1525$_4$]*.

[3]) u. [4]) S. o. *[1536$_2$]*. Ob Nannakos oder Annakos — beide Formen begegnen in Phrygien für einen mythischen Helden *[444$_6$]* und in Kos (Herzog, Koische Forsch. u. Funde 51$_2$) als PN. — mit *Νάνα* zusammenhängen, ist zw.

[5]) StB. *Μάσταυρα* 436$_{12}$ *ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἡ Ῥέα Μᾶ καὶ ταῦρος αὐτῇ ἐθύετο παρὰ Λυδοῖς*. Ma galt vielleicht als M. des Flussgottes Tem(b)rogius (Plin. *n h* 6$_4$), Torp in Bezzenbergers Beitr. XXVII 1903 281. Anderes o. *[325$_9$]*.

[6]) Attishymnos *PLG* III^4 686 (wo Bergk zweifelnd *Παπίας* schreibt); Diod. 3$_{58}$. Vgl. Arr. *FHG* III 592$_{30}$ *ἀνιόντες εἰς τὰ ἄκρα τῶν ὀρῶν Βιθυνοὶ ἐκάλουν Πάπαν* (*Παπᾶν*?) *τὸν Δία καὶ Ἄττιν τὸν αὐτόν*. Papas (*Παπᾳ εὐχήν*, Inschr. aus der Gegend von Nakoleia, *Journ. Hell. stud.* V 1884 257; *Διὶ Παπᾳ*, ebd. 260$_{12}$) oder Papias (Dorylaion, *Π. Ζεὺς Σωτήρ*, *CIG* 3817) erscheint auch losgelöst von Attis; vgl. Kretschmer, Einl. 344 f.; 355; Koerte, Ath. Mitt. XXII 1897 32; s. auch Hepding, Att. 112$_5$. Der skythische Zeus *Παπαῖος* (Hdt. 4$_{59}$ [Arr. *FHG* III 592$_{30}$]), den z. B. Kaibel, GGN 1901 498 vergleicht, hat wenigstens direkt wohl nichts mit Attis Papas zu thun, vielleicht auch nicht der *Παππῶος* (nahe Prusa, Oesterr. Mitt. VII 1883 175 no. 17).

[7]) Kretschmer, Einl. 355. Arnob. 5$_6$ erklärt den N. des mit Bocksmilch genährten Attis: *quoniam Lydia scitulos* (d. h. schöne Knaben) *sic vocat, vel quia hircos Phryges suis atagos elocutionibus nuncupant*. Neuere haben *Ἄτε(ν)ς* zu Adonis *[1529$_3$ ff.]* gestellt; andere semitische Ableitungen sammelt Hepding, Att. 217$_5$. — Der N. Attis erscheint in folgenden Formen: 1) *Ἄτυς*, metrisch gesichert für den Kybelediener bei Dioskor. *AP* VI 220$_3$; oft als hs.liche Variante; vgl. Atys, S. des Manes (Hdt. 1$_{94}$), Bruder des Kotys (Hdt. 4$_{45}$) oder S. des Kotys, Br. des Asies (Dion. Hal. *ἀρχ.* 1$_{27}$), V. des Lydos u. Tyrrhenos (Dion. Hal.; vgl. Hdt. 1$_7$) oder Torrhebos (Nikol. Dam. *FHG* III 370$_{22}$); 2) *Ἄττης* (*gen. Ἄττεω* Nik. *al.* 8) oder *Ἀττῆς* (Sch. Nik. *al.* 8); 3) *Ἄττις, gen. Ἄττιδος* (*Attidem*, Arnob. 5$_{42}$; Fest *Ἀττίδεια [1529$_3$; 1552$_2$]*) oder *Ἄττεως* (*Ἄττιος*), *dat. Ἄττει* (*IGSI* 1018); 4) *Ἄττιν, Ἄττινος* (Macr. *S* I 21$_9$; lat. Inschr.). — Ob die St. Attuda nach Attis genannt sei, wie Ramsay, *Cit. and bish. Phryg.* I 169 glaubt, scheint mir zw.

[8]) S. o. *[1167$_7$]*.

[9]) Z. B. Aisch. *fr.* 382; Ion *PLG* II^4 252 *fr.* 1$_{13}$; Leon. Tar. *Anth. Plan.* IV 306$_9$; Paul. Silent. *AP* X 15$_8$; Prop. IV 16 (III 17)$_1$ f.; Tib. II 3$_{66}$; Hor. *c* I 18$_6$; III 3$_{12}$; *epist.* II 1$_5$; Ov. *M* 13$_{669}$; *F* 3$_{775; 789}$.

[10]) Apul. 11$_4$ S. 257 *ed Bip.* Vgl. *Anth. Lat.* I 5$_1$ R.

zog, wissen wir nicht. Die Vorstellung von Rheia als der zeugenden Kraft scheint sich innerhalb der orphischen Litteratur[1]) und bei Kornutus[2]) zu finden; die ersten Stellen, in denen Rheia unzweifelhaft als Inbegriff der Elemente bezeichnet wird, sind eine Rede, die Apollonios dem Mopsos in den Mund legt[3]), und ein orphischer Hymnos[4]). Wenn der vorzüglich unterrichtete Scholiast zu ersterer Stelle[5]) nicht zwei verschiedene Auffassungen vermischt hat, so muss auch die gewöhnliche[6]) Gleichsetzung der Erde, Gaia, und der Kybele, die zunächst wahrscheinlich an den Namen Meter Kybele anknüpft, auf diese Vorstellung von Rheia als der Allgöttin bezogen worden sein. Allein Chrysippos, bei dem die Rheia-Gaia sich zuerst findet, scheint diese Deutung in anderem Sinn gegeben und begründet zu haben. Als man später vom stoischen Pantheismus zum platonischen Dualismus zurückkehrte, wurde diese ganze Anschauung noch einmal vollständig umgeformt. Kybele ist jetzt, wie es scheint, der lebenschöpfenden, mit dem Demiurgos gepaarten Kraft, die Iamblichos in der intelligibeln Welt angenommen hatte[7]), gleichgesetzt[8]). — Die weitere Verfolgung dieser dunkelen Gedankenpfade gehört nicht mehr in die Religionsgeschichte.

Während die Vorstellung, die man von der Macht und dem Wirkungsgebiet Kybeles hegte, sich ins Ungemessene erweiterte, ist ihre K u l t v e r b r e i t u n g lokal beschränkt geblieben. Die von den Griechen und Römern selbst als am meisten charakteristisch empfundenen Züge ihres Kultes kennen wir so gut wie ausschliesslich aus der hellenistischen Mischkultur Kleinasiens. Und auch hier sind die südlichen Landschaften nur durch wenige Heiligtümer vertreten[9]). Die eigentlichen Zentren ihres Kultus sind Phrygien[10]), Lydien, Mysien, auch die späteren Landschaften Lykaonien und Galatien.

---

[1]) Vgl. Orph. *h* 27_{13} (*βιοθρέπτειρα*) und *fr.* 130, wo sich aber aus dem Zusammenhang bei Prokl. Tim. V 315d nicht mit Sicherheit ergibt, was auf Hera, was auf Rhea zu beziehen ist. Die Parallelstellen Iul. *or.* 5 S. 166a *[A. 8]* (Sall. *π. θ.* 4) ergeben wenigstens die Auffassung anderer Neoplatoniker. Man scheint Rheia als *πηγή* gefasst zu haben *[vgl. auch 1613_2]*. — Vgl. auch über die athenische Inschr. des *Μητρὸς παντοτέκνου προπόλου* und über *παμμήτωρ* u. s. w. o. *[1526 zu 1525_4]*.

[2]) Korn. 6 S. 17 Os. (auch diese Stelle ist dunkel, vielleicht korrumpiert); vgl. Sall. *π. θ.* 4.

[3]) Ap. Rh. 1_{1098} *ἐκ γὰρ τῆς ἄνεμοί τε θάλασσά τε νειόθι τε χθὼν| πᾶσα πεπείρανται νιφόεν θ' ἕδος Οὐλύμποιο.*

[4]) Orph. *h* 14_{10} *ἐκ σοῦ γὰρ καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε καὶ πόντος πνοιαί τε.*

[5]) Sch. Ap. Rh. 1_{1098} *οἱ γὰρ φυσικοὶ αὐτὴν γῆν φυσιολογοῦσι καὶ τὴν πάντων ἁρμογὴν καὶ σύνδεσμον.* Auch Attis scheint bisweilen so aufgefasst zu sein; vgl. *CIL* VI 509 = *IGSI* 1018 *Ἄττει δ' ὑψίστῳ καὶ συν[έχον]τι* (CUMONT, *Rev. de l'instr. publ. Belg.* XL 1897 197) *τὸ πᾶν.* — Wie Mithras und die *dea Syria* heissen Attis und Kybele auf Inschr. 'allmächtig' (GRAILLOT, *Rev. arch.* IV III 1904[1] 324 ff.).

[6]) S. o. *[1524_2]*.

[7]) Vgl. über diesen dunkeln Teil der neoplatonischen Lehre ZELLER, Phil. d. Gr. III II[3] 691.

[8]) Iul. *or.* 5 166a *τίς οὖν ἡ Μήτηρ τῶν θεῶν; ἡ τῶν κυβερνώντων τοὺς ἐμφανεῖς νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν πηγή [A 1], ἡ καὶ τεκοῦσα καὶ συνοικοῦσα τῷ μεγάλῳ Διί θεὸς ὑποστᾶσα μεγάλη μετὰ τὸν μέγαν καὶ σὺν τῷ μεγάλῳ δημιουργῷ, ἡ πάσης μὲν κυρία ζωῆς, πάσης δὲ γενέσεως αἰτία, ἡ ῥᾷστα μὲν ἐπιτελοῦσα τὰ ποιούμενα, γεννῶσα δὲ δίχα πάθους καὶ δημιουργοῦσα τὰ ὄντα μετὰ τοῦ πατρός.* Attis wird als *ἡ ἄχρι τῆς ὕλης καταβαίνουσα αἰτία* bezeichnet, Iul. *or.* 5 165b; vgl. 161c.

[9]) Ueber Pisidien (Buldur) vgl. *bull. corr. hell.* III 1879 339; über die Mzz. von Tityassos und Lysinia s. o. *[1538_2]*; ein Sitzbild aus dem lykischen Myra bei GERHARD, Abh. T. LX 8.

[10]) Dion. Hal. *ἀρχ.* 1_{61}. *Φρυγίης σώτειρα*, Orph. *h* 27_{12}. Oft heisst die Göttin 'phrygisch' z. B. Iul. *ep.* 21; *ἐνναέτις Φρυγίης* nennt sie Ap. Rh. 1_{1126}, *Phrygia mater* VA 7_{139}; in Phrygien weilt sie nach *AP* VI 281_1 f.; Orph. *h* 42_6 u. s. w. Die Phryger verehren sie, Minuc. Fel. *Oct.* 6_1; sie zieht durch Phry-

Die wichtigsten Heiligtümer haben wir bereits kennen gelernt[1]); vom Sipylon[2]) aus, wo Tantalos' Sohn Broteas ihr ein Heiligtum *ἐπὶ Κοδδίνου πέτρᾳ* errichtet haben sollte[3]), gelangte sie nach Magnesia und Smyrna[4]); ferner finden wir sie, um von vielen kleineren Kultstätten zu schweigen, in Sardes[5]), in Kyzikos[6]), wo die Argonauten ihr ein Heiligtum gebaut haben sollten[7]), in Pessinus nahe dem Sangarios[8]), in den sie der Sage nach den Frevler Sangas verwandelt hatte[9]), in Pergamon[10]). In diesen Gegenden ist sehr wahrscheinlich nicht bloss das lokale Zentrum, sondern auch der historische Ausgangspunkt des Kultus der grossen Göttermutter zu suchen. Wenn nicht früher, so erfolgte die Ausbreitung desselben jedenfalls unter den Mermnaden. Die Perser und die Griechen haben später wohl versucht, an Kybeles Stelle ihre eigenen nationalen Gottheiten zu setzen; sie sind auch an mehreren Orten zum Ziel gelangt und haben einige fremde Vorstellungen dem Kult beigemischt. Andere Neuerungen sind von diesen äusseren Einflüssen unabhängig: dass das Mönchswesen hier eine in der ganzen antiken Kultur nicht wieder begegnende Bedeutung erlangen konnte, hängt psychologisch vielleicht mit der Verzweiflung zusammen, die das sich einer eigenen Kultur erfreuende Volk des mittleren Teiles von Westkleinasien unter der Fremdherrschaft erfasst zu haben scheint und die sich bei dieser Nation von Träumern deshalb auf religiösem Gebiet äussern musste, weil es zu politischen Erhebungen nicht thatkräftig genug war. Aber alle diese Neuerungen haben doch den Kult der alten phrygischen Göttin so wenig in einem wesentlichen Punkt verändert als verdrängt. So sehr ist Kybele Hauptgottheit Kleinasiens geblieben, dass fast alle männlichen Gottheiten des Landes mit ihren Paredroi, fast alle weiblichen mit ihr selbst ausgeglichen sind und 'Mutter' geradezu Samtbezeichnung aller kleinasiatischen Göttinnen geworden ist. Ausserhalb ihrer Heimat dagegen hat Kybele im Kult nur an wenigen Stellen festen Fuss gefasst. In Attika, wo Peisistratos sie in Eleusis eingeführt zu haben scheint (1547), wurde sie im V. Jahrhundert der Demeter entweder gleichgesetzt oder doch nahegerückt: vielleicht wegen ihrer Verwandtschaft mit Demeter Thesmophoros[11]) diente das athenische Metroon als Staatsarchiv[12]). Dann

---

giens Städte, V*A* 2_{784}; phrygische Scharen sind ihre Begleiter, Lucr. 2_{611}; in Phrygien sollen durch sie die ersten Früchte gewachsen sein, ebd. $_{613}$; auch die Instrumente ihres Kultus, besonders die Flöte, werden oft 'phrygisch' genannt; sie selbst wird der phrygischen Erde gleichgesetzt *[1524₂]*.

1) u. 2) S. o. *[1525_4; 1526 zu 1525_4]*.

3) Paus. III 22_4. Vgl. *CIG* II 3657; Hirschfeld, Curtius, Abh. BAW 1872 83_2. Ueber die Götterm. auf dem Sipylon s. (Arsttl.) *θαυμ. ἀκ.* 162 846 b_3.

4) *delubrum matris deum*, Plin. *n h* 14_{54}.

5) Hdt. 5_{102} (Kybele); Plut. *Them.* 31 (Meter); Curtius, Abh. BAW 1872 85 T. vi (Säulen des Tempels). Eben derselbe meinte, Monatsber. BAW 1869 477, dass der Tempel das erste Geld ausgegeben habe.

6) Ueber die Dindymene auf dem Dindymos, *ἣ μύσταις οὐκ ἀπάτητον ὄρος* (*AP* VI 51_2) vgl. Philost. *FHG* III 29_2; Ov. *F* 4_{249} u. o. *[1250_2]*, über die Lobrine und Plakiane (Head *h n* 465) s. o. *[317_{26}; 1526 zu 1525_4]*.

7) Str. XII 8_{11} 575; vgl. o. *[317_{28}]*.

8) Paus. I 4_5; Iul. *ep.* 21; Sozom. V 16_{15}. Ueber den Berg Dindymon s. Str. XII 5_3 567; über das Orakel o. *[1540_6]*, über den Steinfetisch o. *[773_5]*. Mit Erlaubnis von Pergamon führen die Römer nach einer vielleicht jüngeren Ueberlieferung *[1526 zu 1525_4]* das pessinuntische Bild fort (Iul. *or.* 5 159c); wahrscheinlich ist der pergamenische Kult hauptsächlich von Pessinus aus filiiert.

9) *EM Σαγγάρ.* 707_{19}.

10) S. o. *[1526 zu 1525_4]*.

11) Wachsmuth, St. Ath. II 338.

12) Paus. I 3_5; Arr. *an.* III 16_8; Poll. 3_{11}; Bekker, *An.* I 280_6 *μητρ.* u.s.w. (die antiken

finden wir die Göttermutter in Anagyrus[1]), Rhamnus[2]) und einen ihr dienenden Orgeon im Peiraieus[3]). Ferner wird sie in Theben[4]) und mit Attis in Dyme[5]) und Patrai[6]) verehrt. Ausserhalb des griechischen Mutterlandes und Kleinasiens hatte sie verhältnismässig nur wenige Kulte, z. B. in Alexandreia[7]), Byzanz[8]) und Olbia am Pontos[9]). Auch in Samothrake, wo nach jüngerer Sage Attis die Orgien gelehrt haben sollte[10]), ist sie verehrt worden[11]), jedoch wahrscheinlich erst spät[12]), obwohl die nahe mythische Verbindung zwischen Samothrake und dem phrygischen Ida, den die Mythen aussprechen, ein höheres Alter anzudeuten scheinen. An allen diesen Kultstätten hat wahrscheinlich der kleinasiatische Dienst den

---

Zeugnisse am vollständigsten bei Milchhöfer in Curtius, St. Athen xxx f.); Gerhard üb. Metroon u. Götterm., Abh. BAW 1849 459–489 (Ges. Abh. II 98 ff.); C. Curtius, Metr. v. Ath. als Staatsarchiv., Progr., Gotha, Berl. 1868; Wachsmuth, St. Ath. II 329 ff. Einen *βωμός* der Götterm. erwähnt Aisch. 1_{62}. Eine vielleicht junge *[1545_1]* Gründungsgeschichte (Iul. *or.* V 159 b; Sch. Arstph. *pl.* 431; Suid. *βάραθρον* u. *μητραγύρτης*; Lobeck, *Agl.* I 659 f.) verlegt offenbar die Gründung in uralte Zeit, aber wahrscheinlich ist es erst im V. Jh. (nach A. Schaefer, Arch. Ztg. XXV 1867 118 bei der Reform des Ephialtes, frühestens unter der Tyrannis erbaut worden. Ueb. das Fest *Γαλάξια* s. o. *[1542 zu 1541_7]*. Das Kultbild (Overbeck, Schriftqu. 831—833; Michaelis, Ath. Mitt. II 1877 1_2; Wachsmuth, St. Athen I 533; 552_4; II 330), von dem Furtwängler, Denkschr. BaAW LXVII (= Abh. XX) 1897 577 eine Abbildung in einer sitzenden Statue in Villa Panfili (T. x) zu erkennen glaubt, war wahrscheinlich nicht von Pheidias (Paus.; Arr. *per. p. E.* 11; *GGM* I S. 376), sondern (Plin. 36_{17}; Michaelis; Furtwängler) von Agorakritos. Götterm. als Wächterin der Gesetze, z. B. Demades 1_{86}; vgl. o. *[1169_7; 1176_2]*. Dass lediglich wegen der Nachbarschaft des Rathauses das Metroon zur Aufbewahrung der Gesetze diente (Beloch, Gr. Gesch. II 5_3 u. aa.), ist nicht anzunehmen, obgleich dieser Grund natürlich mitgewirkt hat. Curtius, Att. Stud. II (Abh. GGW 1865 69) erinnert daran, dass in Rom der Tempel von Rheias Gemahl Saturnus zur Aufbewahrung der Staatsakten diente.

1) Paus. I 31_1.

2) Plin. 36_{17}.

3) Comparetti, *Sulle iscriz. rel. al Metroon Pireense*, *Ann. d. i.* XXXIV 1862 23—45; Schaefer, Phil. Jbb. CXXI 1880 419 ff.; Wachsmuth, Stadt Ath. II 158 f.; Ziebarth, Gr. Vereinsw. 193 ff.

4) S. o. *[1538_1]*.

5) Paus. VII 17_9. Nach Lobeck, *Agl.* 1152 haben vielleicht die von Pompeius hier angesiedelten Seeräuber den Kult mitgebracht.

6) Paus. VII 20_3. Wahrscheinlich gelangte der Kult nach Patrai, als Dyme dieser Stadt zugeteilt wurde, Paus. VII 17_5, d. h. unter Augustus.

7) S. o. *[1538_2]* u. üb. Mise o. *[1546_6 f.]*.

8) Hsch. Mil. *FHG* IV 149_{15}. Im Altertum wurde *Ῥέας πόντος* (Aisch. *Prom.* 837) z. T. auf den Bosporus bezogen (vgl. z. B. Hsch., Phot. *Ῥ. π.*): das hängt wohl nicht mit jenem byzantinischen Heiligtum zusammen.

9) Hirst, *Journ. Hell. stud.* XXII 1902 266 f.

10) (Luk.) *d. S.* 15.

11) Conze, Unters. auf Sam. 11_1 no. 1–8; Neue Unters. 108; 114; vgl. Rubensohn, Mysterienheil. 172 f. Nach Diod. 5_{49} lehrt Elektra bei Kadmos' Hochzeit mit Harmonia die Kybelemysterien, und Iasion zeugt später mit Kybele den Korybas. Auch die Sage, dass Dardanos von Samothrake nach dem Ida auswanderte (Strab. *exc.* 7_{50}), weist auf einen Austausch der Kulte beider Heiligtümer. Die Zeit dieser Ausgleichung ist jedoch nicht zu bestimmen, sie kann weit älter sein, als ihre Spuren in der Ueberlieferung unmittelbar ergeben, und war jedenfalls durch die alte Ausgleichung Kybeles mit Demeter *[1542_1]*, durch welche die erstere auch neben Iasion gestellt sein kann *[1531_8]*, und durch die vielleicht ebenfalls alte Hineinbeziehung der Kabiren in ihren Kult längst vorbereitet. Ob mit der Einführung Kybeles in den samothrakischen Kreis zusammenhängt, dass neben ihr zuweilen ein Jüngling mit einer Weinkanne steht, ist zw. Einmal hat er ein Kerykeion: da Hermes auch sonst in der Kunst neben Attis und Kybele tritt (Arch. Anz. 1892 111) und im Kybelemythos begegnet *[1322_1]*, auch nach Iul. *or.* 5 179 bc Epaphroditos *ὑπὸ τῶν μυστῶν* genannt wird, *ὅσοι λαμπάδας φασὶν ἀνάπτειν Ἄττιδι τῷ σοφῷ*, so ist schwerlich in diesen Jünglingsfiguren ein gräzisierter Attis (Furtwängler zu Samml. Sabur. T. 137), sondern wirklich Hermes zu sehen. An Hermes Kadmilos dachte Conze, Arch. Anz. XXXVIII 1880 1—10, an Hermes Psychopompos Hepding, Att. 203.

12) Furtwängler zu Samml. Sabur. T. 137 A. 19.

Anschauungen des Landes, in dem er Aufnahme fand, Zugeständnisse machen müssen, aber diese waren natürlich nach Zeit und Ort der Kultübertragung verschieden. Die Entmannung ist wohl meistens entweder ganz untersagt[1]) oder doch auf solche priesterliche Personen beschränkt geblieben, die man zu dem Zweck von kleinasiatischen Heiligtümern herbeiholte[2]). Später scheint man gewöhnlich die Selbstverstümmelung dadurch ersetzt zu haben, dass man die Testikeln eines Widders oder Stiers vergrub[3]). Die erste Spur dieses in der Litteratur nicht direkt bezeugten Ritus ist ein Mythos, wonach Zeus um seine von ihm (als Stier) vergewaltigte Mutter Demeter zu versöhnen und sie glauben zu machen, er habe sich aus Reue selbst verstümmelt, ihr die Testikeln eines Widders in den Schoss warf[4]). Das Ritual, zu dem dieser Mythos das Prototyp gibt, ist auch später, wie es scheint, gefeiert worden, in Verbindung mit den in der späteren Kaiserzeit so berühmten mystischen Initiationszeremonien der Kriobolien und Taurobolien[5]). Allerdings hatten beide in der späteren

[1]) Auf den Orgeoneninschriften des Peiraieus werden Eunuchen nicht erwähnt, Hepding, Att. 138.

[2]) Da der Ritus nicht ausgeübt wurde, ist auch der Mythos, der ihn erklären soll, den Griechen bis in das IV. Jh. hinein nicht nahe getreten; Hermesianax hat ihn noch ganz umdeuten können *[1543 zu 1542₃]*. Selbst bei den Orgeonen im Peiraieus, die seit dem Ende des IV. Jh.'s bezeugt sind, werden erst seit dem II. Jh. (v. Wilamowitz-Möllendorff, Herm. XIV 1879 195 f.) Attideia gefeiert. Ebenso wurde in Rom das Attisfest lange nur von Geweihten begangen und erst unter Kaiser Claudius in den staatlichen Festkalender aufgenommen, Hepding, Att. 142 ff.; 179.

[3]) Ueb. *Vires tauri excipere* s.o. *[1546₁]*.

[4]) O. *[S. 1322]*. Vgl. Arnob. 5_{37}. Zeus ist eingetreten, weil Attis-Papas dem griechischen Göttervater gleichgesetzt wurde *[1548₆]*.

[5]) Die meisten Erwähnungen beider Riten gehören der römischen Epigraphik an (vgl. z. B. die Inschr. vom Vatikan, *CIL* VI 497—504); aber sie fehlen selbst am berühmtesten griechischen Tempel der Götterm., dem athenischen Metroon (C. Curtius, Metroon 11), nicht. Nach der Inschr. Kaibel *ep.* 822_{11} (Conze, Arch. Ztg. XXI 1863 75 ff.) müssen sie im II. oder III. Jh. n. Chr. in Athen eingeführt sein, wo sie in der zweiten Hälfte des IV. Jh.'s (nach 387, *CIA* III 173) erwähnt werden. — Eine Bluttaufe gab es nach Foucart, *Mél.* Perrot 101 vielleicht auch im Kult der thrakischen Bendis; wahrscheinlich in Puteoli wird inschriftlich (*CIL* X I 1596; vgl. 1598) ein *Taurobolium Veneris Caelestae* (d. i. nach Graillot, *Rev. arch.* IV III 1904[1] 343 f., der die Taurobolien für einen afrikanischen Ritus hält, die karthagische *Virgo Caelestis*) erwähnt. Diese Inschrift vom J. 134 n. Chr. ist die älteste datierbare Erwähnung des Taurobolions. — Das am ausführlichsten von Prudent. *perist.* 10_{1011} ff.; carm. *cod. Paris.* 8084_{57} ff. (Herm. IV 1870 356) beschriebene Ritual ist in neuerer Zeit vielfach behandelt worden, z. B. von Zippel, Festschr. f. Friedländer 498—520; Cumont (a) *Rev. arch.* III XII 1888[2] 132—136; Espérandieu, *Inscr. ant. de Lectoure* 94—118; Cumont (b) *Rev. phil.* XVII 1893 194—197; (c) *Rev. de l'hist. et de la litt. rel.* VI 1901 97—110; Hepding, Attiskult S. 199 ff. Von der Beobachtung ausgehend, dass das Ritual auf mehreren der älteren Inschriften Tauropolia heisst, hat Cumont geschlossen, dass der Ritus ursprünglich für die mit Artemis Tauropolos ausgeglichene *[325₁₈]* Göttin von Komana, Ma, Enyo oder Bellona gefeiert wurde. Es sind hiergegen von verschiedenen Seiten Einwendungen erhoben, die nicht durchweg zutreffen; insbesondere hat es fast gar keine Bedeutung, dass Taurobolia im Kult der Bellona und der in Kleinasien mit ihr verschmolzenen Anähita nicht bezeugt sind. Das Schweigen bedeutet hier sehr wenig, denn während der griechische Namen des Ritus kaum einen Zweifel darüber lässt, dass er in der griechisch sprechenden Welt entstanden ist, begegnen in Griechenland die Taurobolieninschriften erst in der II. Hälfte des IV. Jh.'s, auch in Athen, wo das Fest im II. oder III. Jh. eingeführt ist *[s. o.]*; und in Kleinasien fehlen sie bisher ganz. Trotzdem ist es natürlich dort auch gefeiert worden, und an sich stände der Annahme nichts im Wege, dass es ursprünglich der Ma oder der ihr gleichgesetzten Anaitis geweiht war. Allein Hepding, Att. 169 entzieht Cumonts Beweisführung die Hauptstütze, indem er die *hastiferi sive pastores* einer wahrscheinlich auf das Taurobolienopfer vom 24. März 224 bezüglichen Inschrift von Kastel bei Mainz, die Cumont (c S. 102) als eine den Dendro-

Zeit, aus der sie allein bezeugt sind, noch andere Bedeutung. Sie sind uns in zwei sehr verschiedenen Formen bekannt. Auf den Inschriften des II. und III. Jahrhunderts[1]) werden sie — oft an dem dies sanguinis, dem 24. März, ex vaticinatione archigalli — für das Wohl des Kaisers dargebracht; im IV. Jahrhundert[2]) sind sie eine Bluttaufe: der in der Grube stehende einzelne Gläubige lässt sich von dem Blute überrieseln, das ein auf durchlöcherten Bohlen über ihm geschlachteter Stier vergoss: durch dieses Opfer, das als Natalicium galt[3]), glaubte man für 20 Jahre neu geboren zu werden. Aus der Reihenfolge der Inschriften, auf denen beide Arten der Zeremonie erwähnt sind, pflegen Schlüsse auf deren Entstehung gezogen zu werden, die m. E. hinfällig sind. Obwohl von christlichen Schriftstellern öfters im Gegensatz gegen die Erlösung durch Christi Blut genannt, ist die Bluttaufe im Dienste der Göttermutter doch nicht aus verwandten Erlösungsideen des ausgehenden Heidentums erwachsen; sie wurzelt vielmehr in uralten Vorstellungen[4]) und hat wahrscheinlich, wenn nicht von jeher, so doch, seitdem die ältere Mystik aufgekommen war, zum Kybeledienst gehört. Erst nachträglich ist die Zeremonie eine Huldigung für den Kaiser geworden[5]), indem man diesen irgendwie substituieren liess, und diese öffentlichen Huldigungen sind begreiflicherweise zuerst inschriftlich verzeichnet worden; später, als die letzten Anhänger des zu Boden geworfenen Heidentums sich fester zusammenschlossen und ihre Gesinnung betonten, hat man dann auch die privaten Taurobolien aufzeichnen lassen. Mit dieser Bluttaufe sind nun mancherlei andere Zeremonien verbunden gewesen, vor allem eine, die als Vires condere, consecrare u. dergl. bezeichnet wird. Der Sinn der Worte ist allerdings strittig; es scheint indessen die alte Annahme, dass damit die Testikeln des Stieres gemeint seien, das Richtige zu treffen[6]), und dann wird man diesen Ritus von dem erwähnten Zeusmythos schwerlich trennen dürfen. In beiden handelt es sich um Stier und Widder, und da erstens in der Legende die Widderhoden die des Menschen vertreten, zweitens auch die Testikeln des wirk-

phoroi der Göttermutter entsprechende Kultgenossenschaft der Bellona bezeichnet hatte, den *δορυφόροι* oder *αἰχμοφόροι* der Göttermutter (Hdn. I 10_{6}) gleichsetzt. Auch die andern Gründe Cumonts erweisen sich als nicht stichhaltig. Die Form *ταυροπόλια* kann eine einfache Anlehnung an die berühmte Tauropolos sein, für die sich übrigens auch die Form Taurobolos (Athena Taurob. [Suid. *s v* u. *Ταυροπόλον*] auf Andros *[644$_{2}$]*; Artemis Taurob., *ὅτι ἔβαλε*, Suid. a. a. O.) findet: dass gerade die älteren Inschriften die verkehrte Form zeigen, entspricht einer bei Fremdwörtern oft gemachten Erfahrung. Taurobolia würde nach späterem Sprachgebrauch 'Stierschiessen' bedeuten, und vielleicht wurde der Stier ursprünglich wirklich durch einen Wurf getötet (vgl. Prudent. *perist.* 10_{1011} *pectus sacrato dividunt venabulo*); es könnte indessen *βάλλειν* auch in der Ritualsprache 'töten' bedeutet haben; der antike Grammatiker endlich, auf den Suid. *Ταυροπόλον* zurückgeht, hat den N. als 'Stiersprung' gefasst. Dass eine dieser Bedeutungen früh anerkannt gewesen ist, beweist auch der N. des mit den Taurobolien aller Wahrscheinlichkeit nach gewöhnlich verbundenen (Espérandieu 99) Kriobolion (vgl. Schröder, Ath. Mitt. XXIX 1904 155).

[1]) Doch ergibt sich aus der von Tertull. *ap.* 25 erzählten Anekdote mit Sicherheit, dass schon bei Marcus Aurelius' Tod die Zeremonie für den Kaiser gewöhnlich vollzogen wurde.

[2]) Freilich ist sehr wahrscheinlich schon das Taurobolienopfer Elagabals (Lampridius *v. Elag.* 7) als eine persönliche Bluttaufe zu fassen.

[3]) S. o. *[1541$_{7}$]*.

[4]) S. o. *[891$_{3}$]*.

[5]) Ob ein Zusammenhang zwischen der 20jährigen Erneuerung, die man durch die Taurobolien erhoffte, und den Vicennalien der kaiserlichen Regierung besteht, ist zw.

[6]) S. o. *[1546$_{1}$]*.

lich entmannten Kybelemysten nach der Herumführung bei der Prozession begraben zu sein scheinen, so ist wahrscheinlich das Taurobolienritual ein Ersatz für die Kastration wenn nicht von Haus aus gewesen, so doch allmählich geworden. Da das Opfertier bei der Blutsühne den Menschen ohnehin vertritt, lag es ja in der That nahe, es diesem auch bei dem wichtigsten Opfer zu substituieren, das die Göttin vom Mysten forderte.

Was die übrigen Riten des Meterkultes anbetrifft, so war die Hellenisierung natürlich weniger stark in den Orgeones, die zwar auch vom Staat beaufsichtigt wurden, aber doch, da sich ihr Anhang wenigstens z. T. aus geborenen Kleinasiaten zusammensetzte, in der Stille manches übten, was dem Griechen anstössig erscheinen musste[1]). Dagegen ist die Göttin in den öffentlichen Kulten der Blütezeit fast vollständig zur Griechin geworden. — Der Entwickelung der Vorstellungen von Kybele, wie sie sich nach dem bisher Erwähnten ergibt, entspricht die Geschichte ihres Kunsttypus. Im Athen ist während des V. und IV. Jahrhunderts ein durchaus hellenischer Typus zwar nicht geschaffen, aber doch ausgebildet worden, der die noch im VI. Jahrhundert oft stehend im Typus der Artemis *πότνια θηρῶν* dargestellte Göttin thronend[2]) — oft in einer Kapelle[3]) — zeigte. Dieser Typus hat zwar nahezu alle späteren Darstellungen[4]) der Göttermutter beeinflusst, von denen nur sehr wenige[5]) sie stehend wiedergeben, und auch für Attis ist später ein zwar oft noch den Barbaren durch Hose und Hut charakterisierender, sonst aber griechischer Typus ausgebildet worden[6]); aber wie wir gesehen haben, dass mit dem Erlahmen des Griechentums die barbarischen Kultformen stärker hervortraten, so griff auch die bildende Kunst der hellenistischen Zeit in mancher Beziehung auf das orientalische Vorbild zurück[7]).

[1]) Mit höchster Verachtung spricht Demosth. 18_{259} f. von einem dieser Privatkulte, in dem Aischines seiner Mutter, der Priesterin bei einem derartigen Verein, zur Hand gegangen war. Auch später tritt häufig der üble Ruf der Bettelmönche der Göttermutter deutlich zu Tage (z. B. Plut. *Pyth. or.* 25); es werden ihnen Unsittlichkeiten vorgeworfen (Theophil. *Autol.* 1_{10} S. 32 Otto). Vgl. o. *[1546 zu 1545_5]*.

[2]) S. o. *[1538_2]*; vgl. o. *[1524_2]*. Eine Kybele stellte wahrscheinlich die thronende Frauengestalt dar, an die die Sage von der weinenden Niobe anknüpft *[1250_7]*.

[3]) Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 124. Diese für die späteren Kybeledarstellungen fast charakteristische Einzelheit geht auf altkleinasiatische Vorbilder zurück (A. Koerte, Ath. Mitt. XXIII 1898 94). In Arslan Kaja (Ramsay, *Journ. Hell. stud.* X 1889 156—161) ist Kybele im Felsen abgebildet; die Thüren sind aufgethan, so wird die Göttin sichtbar. Aber bei der Umbildung dieser alten Felsenhöhlen zu den *ναΐσκοι* der späteren Kunst scheint Athen, wo sich wenigstens derartige Darstellungen gefunden haben (Conze, Arch. Ztg. XXI 1863 76_3; H. Schrader, Ath. Mitt. XXI 1896 278 ff.), beteiligt gewesen zu sein.

[4]) Von diesen späteren Darstellungen, die der Göttin grossenteils die Mauerkrone *[1541_5]* geben, seien noch erwähnt: die freie Statue des Museo Pio-Clementino (bei Roscher, ML II 1640); die Statue in Ny Carlsberg (Petersen, Röm. Mitt. X 1895 90 ff.); ein Rlf. in Sorrent, Arch. Anz. XXV 1867 112*; Marmorstat. zwischen Formiae und Gaeta gef., Petersen, Röm. Mitt. X 1895 90 ff.

[5]) Mzz. von Attuda, Trapezopolis, Eukarpeia, Laodikeia, Peltai (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. I 126; 163; 227; 271; 283), Magnesia a./S., Phokaia und Synnada, Imhoof-Blumer, Arch. Jbb. III 1888 295. Vgl. Zoega, *Bassiril.* I 93_{60}. Varro bei August. *c d* 7_{24} scheint das Sitzen der Göttin zum Beweis dafür zu verwenden, dass sie die Erde *[1524_2]* sei.

[6]) Aufzählung der Kww. bei Zoega, *Bassiril.* I 45—60 A. 81—105; Nachträge bei Visconti, *Ann. d. i.* XLI 1869 238 f. (*mon. d. i.* IX $viii\,a_2$). Gewöhnlich hat Attis Syrinx und Hirtenstab (vgl. z. B. Friederichs, Berl. ant. Bildw. II S. 435_{2006}); tanzend stellt ihn die von Pottier-Reinach, *Myr.* 393 ff. T. xxviii veröffentlichte Tct.statuette dar.

[7]) Furtwängler zu Samml. Sabur. II cxxxvii.

Mit Kybele wurden schon im Altertum die **thrakischen**[1]) Gottheiten Bendis[2]) oder Mendis[3]) und Kŏtys oder Kŏty(t)to[4]) zusammengestellt[5]). In der That scheinen beide Gottheiten ähnliche Schicksale gehabt zu haben, wie die phrygische: nachdem sie vermutlich schon während der Blütezeit der boiotischen Kultur mit deren Hauptgottheit Artemis[6]) ausgeglichen waren, dann aber den grossen Umschwung, den diese durch die Einwirkung der Kunst erfuhr, nicht mitgemacht hatten, fanden sie während des V. Jahrhunderts, vielleicht schon vorher[7]) durch

---

[1]) Als thrakisch bezeichnet die Bendideia und Kotyttia Str. X 3_{16} 470, Bendis Hsch. *s v*; Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8. Kratinos (Hsch. *δίλογχον*) hatte Bendis in den *Thrassai* erwähnt, später lag ein *Bendidium templum* nahe dem unteren Hebros (Liv. XXXVIII 41_1; vgl. Luk. *Ikarom.* 24), und die grosse Göttin von Lemnos wurde Bendis gleichgesetzt *[225$_{14}$; $_{22}$]*. Auch nach Makedonien ward die Göttin übernommen; bei Philippoi finden wir ihr Heiligtum (*CIL* III *suppl.* 14406 c), und mit den Makedoniern scheint sie nach Alexandreia gezogen zu sein *[1556$_6$]*. Koty(t)o kam in Aischylos' *Edonoi* (*fr.* 57) vor; ihr thrakischer Ursprung wird auch dadurch empfohlen, dass Kotys ein thrakischer (allerdings auch kleinasiatischer) Königsn. ist.

[2]) Bendis (*Βενδῖς, Gen. Βενδῖδος* nach Hdn. II 761_1 L.) wird zuerst erwähnt von Hippon. *fr.* 120 (Hsch. *Κυβήβη*). Durch eine scharfsinnige Kombination ist es P. Hartwig (Bendis, eine arch. Unters., Leipzig, Berlin 1897; vgl. A. Trendelenburg, Bendis, Berl. Progr. 1898) gelungen, das Kultbild der Bendis, wie es im Peiraieus stand *[1556$_2$]*, aus zwei wahrscheinlich von siegreichen Fackelträgerriegen *[1557$_2$]* gestifteten Votivrlfs. und einer Statue aus Laurion zu rekonstruieren. Neben der Göttin steht in der Haltung des Asklepios ein Heros, als dessen Namen jetzt durch ein samisches Weihgeschenk (Wiegand, Ath. Mitt. XXV 1900 172_{48}; vgl. A. Wilhelm, Oesterr. Jahresh. V 1902 127—139 u. unt. *[1556$_1$]*) Deloptes erwiesen wird: mir scheint dieser N. im Gegensatz zu den meisten Forschern (z. B. zu Foucart, *Mél.* Perrot 99) echt griechisch. Auffallend ist, dass während Kratinos die Göttin *δίλογχος* (Hsch. *s v*) genannt hatte, die Kultstatue nur eine Lanze trug. Trendelenburg bezieht deshalb das Beiwort auf die beiden Spitzen der Lanze; nach denen konnte aber zwar diese, nicht aber die Göttin *δίλογχος* heissen. Usener, Rh. M. LVIII 1902 332 denkt bei der Bezeichnung an den Lichtstrahl; ihr eigentlicher Sinn ist uns ebenso unklar wie schon den antiken Auslegern; Hsch. schwankt: *ὅτι δύο τιμὰς ἐκληρώσατο οὐρανίαν τε καὶ χθονίαν* (*λόγχας γὰρ ἐκάλουν τοὺς κλήρους*), *ἢ ὅτι δύο λόγχας φέρει κυνηγετικὴ οὖσα, οἱ δέ, ὅτι δύο φῶτα ἔχει τὸ ἴδιον καὶ τοῦ ἡλίου· τὴν γὰρ σελήνην Βενδῖν καὶ Ἄρτεμιν νομίζουσιν.* — Ausser in Athen ist vielleicht auch in Bithynien *[u. A. $_6$]* ein Typus der Bendis geschaffen; die früher auf die Bithynia bezogene Gestalt der Mzz. von Nikomedes I (Head *h n* 444) scheint Bendis zu sein. Hier trägt die Göttin zwei Lanzen. Die Versuche, Bendis auf Vbb. zu erkennen (Hartwig a. a. O.; Graef, Herm. XXXVI 1901 97 f.), sind bisher vergeblich gewesen, Trendelenburg S. 21; Robert, Herm. a. a. O. 403 ff.

[3]) Bekker, *An.* III 1192_{24}. Vgl. den PN. *Μενδίδωρος* (Byzanz), *CIG* 2034. Die Form *Μενδῖς* ist alt, sie liegt auch dem N. der St. Mende zu Grunde. Apd. (bei StB. *s v* 444_{16}) nennt zwar die Eponyme der St., die bei ihm *Μένδις* heisst, 'ein Weib'; aber gewiss ist dies nicht von der Göttin zu trennen. Nach Tomaschek, Sitz.ber. WAW CXXX 1894 47, der Bendis als 'Bindende', Vereinigende' deutet und Kretschmer, Einl. 236; Zs. f. vgl. Sprf. XXXV 1899 604 entsteht das *M* durch Assimilation.

[4]) Synes. *ep.* 32; 44 S. 178; 184; Hsch. *Κοτυτώ*.

[5]) Str. X 3_{16} S. 470 f.; vgl. u. *[1557$_2$]*.

[6]) Bendis wird von Palaiph. 32 S. 296_4 Westerm., Hsch. *Βενδῖς* und *δίλογχος*, Sch. Plat. *πολ.* I 327 a der Artemis gleichgesetzt und in der bildenden Kunst dieser ähnlich gebildet. Die im Frühling durch einen Kalathoszug gefeierte bithynische Artemis, deren von einem Jüngling getragenes Gewand Hypatios am satanischen Geruch erkennt und die dann später dem Heiligen selbst als ein spinnendes und schweinehütendes Weib *μακραία ὡς δέκα ἀνδρῶν τὸ μῆκος* erscheint (Kallinik. *Hypat.* 124 u. 130 S. 90 u. 97 *ed. Bonn.*), ist wahrscheinlich Bendis, nach der ein bithynischer Monat hiess (Usener, Rh. M. L 1895 145 ff.). — Der Hekate wird Bendis von Hsch. *Ἀδμήτου κόρη*, der Persephone von Orph. *fr.* 184 gleichgesetzt. Weniger sicher ist, dass auch Kotys mit Artemis ausgeglichen ward, doch trägt ein thrakisches Artemisrlf. (Heuzey. *Miss. de Macédoine* S. 81 T. IV $_2$) die Beischrift *Coto*.

[7]) Der neuplatonische Orpheus, d. h. wahrscheinlich die rhapsodische Theogonie, die nichts zu enthalten scheint, was nicht im peisistrateischen Athen hätte gesagt werden können, erwähnt Bendis *[A. $_6$]*; doch

θίασοι[1]) in einzelnen griechischen Gemeinden, insbesondere in Attika[2]), Kotyto auch in Korinth[3]) und Sicilien[4]), Bendis später vielleicht durch makedonische Vermittelung in Bithynien[5]) und in Alexandreia[6]) Einlass; letztere, die noch von römischen Dichtern erwähnt wird[7]), ist in Athen sogar unter staatlicher Mitwirkung verehrt worden[8]), während die Kotytogenossenschaften ebenso wie die phrygischen Privatkulte gering geachtet wurden und — mit Recht oder Unrecht — als Gelegenheit zu mancherlei Unzucht galten[9]). Darin freilich unterscheiden sich diese thrakischen Gottesdienste ganz von den phrygischen, dass sie später nur noch wenig Bedeutung haben[10]); aus diesem

braucht darum nicht gerade eine athenische Verehrung der Göttin angenommen zu werden. Die thrakischen Gottheiten waren, wenn nicht schon früher, so gewiss in der zweiten Hälfte des VI. Jh.'s dem Athener durch Peisistratos' Unternehmungen bekannt geworden; und es lag nahe, dem thrakischen Sänger die Kenntnis seiner Heimatgottheit zuzutrauen. — Platon πολ. I 1 327a spricht von einem zur Zeit des Gespräches zum ersten Mal im Peiraieus gefeierten Fest; aber es handelt sich hierbei wohl nur darum, dass vorher der Staat bei der Feier nicht beteiligt war.

[1]) Von den Orgeones der Bendis im Peiraieus sind bisher vier Inschriften zu Tage gekommen: 1) Ehrendekret vom J. 329/8 v. Chr., *CIA* IV 2 573b S. 298; Hartwig, Bendis 6; 2) Ehrendekret für den στέφανος, Demargne, *Bull. corr. hell.* XXIII 1899 370 15 (II. Jh. v. Chr.); ausser Bendis werden genannt Δηλόπτης *[1555 2]* καὶ οἱ ἄλλοι θεοί; 3) u. 4) angedeutet von Ziebarth, Rh. M. LV 1900 503.

[2]) In Attika sind folgende Bendiskultstätten bezeugt: a) Peiraieus (Platon πολ. I 1 327a; *CIA* II 610; von Xenoph. *Hell.* II 4 11 neben dem Tempel der Artemis Munichia genannt; über die Lage s. Wachsmuth, St. Athen II 140; Hartwig S. 10; A. Wilhelm, Oesterr. Jahresh. V 1902 127—139; vgl. auch die o. *[A. 1]* genannten Thiasoteninschriften). Das Fest fiel nach Prokl. *Plat. Tim.* 9b; 27a (vgl. *CIA* II 610 17; a 22; Mommsen, Feste d. St. Ath. 488 ff.) auf 19/20 Thargelion. — b) Salamis, *CIA* II 620. — c) Laurion. Nachdem schon Hartwig aus der daselbst gefundenen Statue *[1555 2]* auf dortigen Bendiskult geschlossen, will Cec. Smith, *Cl. rev.* XIII 1899 232 diesen als den ersten attischen Dienst der thrakischen Göttin erweisen. Nach Cumont, *Rev. arch.* IV II 1903 381—386 (*pl.* XVI Statuette in Mariemont, wahrscheinlich aus Laurion) ist der Bendiskult nach Laurion wahrscheinlich durch thrakische Sklaven verpflanzt worden, die beim Bergbau beschäftigt waren. — Ob auch Kotyto einen athenischen Kult hatte, ist eine von Buttmann, Mythol. II 159—167 verneinte, von Lobeck, *Agl.* II 1007—1039 bejahte, seitdem oft behandelte, aber m. E. nicht mit Sicherheit zu entscheidende Frage. Allerdings nennt Iuven. 2 92 die *Cecropia Cotyto*, aber diese Nachricht geht, da zugleich ihre Verehrung durch die Baptai erwähnt wird, sicher auf eine Notiz über die auch vom Schol. genannten *Baptai* des Eupolis zurück, die nicht unzweifelhaft athenischen Kult der Göttin bezeugen. Eupolis hatte die Korinther (Hsch. Κοτυτώ; vgl. Suid. θιασώτης τῆς Κότυος· Κότυς δαίμων παρὰ Κορινθίοις τιμώμενος), daneben aber Alkibiades (Sch. Iuven. 2 92) verspottet. Ein Widerspruch liegt in dieser doppelten Spitze nicht: der Komiker konnte sowohl Alkibiades an dem korinthischen Feste teilnehmen lassen als die korinthischen Kotytien auch dann verspotten, wenn athenische vorgeführt wurden. Das Fehlen eines sicheren litterarischen (Str. X 3 16 471 erwähnt gerade die Kotytia nicht) oder inschriftlichen Zeugnisses für athenischen Kotysdienst ist zwar nicht entscheidend, spricht aber immerhin zu Gunsten Buttmanns, wie dieser m. R. hervorhebt.

[3]) S. o. *[A. 2]*.

[4]) (Plut.) *prov. Alex.* 78.

[5]) S. o. *[1555 2; 6]*.

[6]) Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e Rom.* 159 f.

[7]) Ihre Feste galten als unzüchtig, Hor. *ep.* 17 56; (Virg.) *catal.* 5 19.

[8]) Vielleicht war ein delphischer Spruch Ursache, dass das Fest, das übrigens trotz der offiziellen Teilnahme κατὰ τὰ πάτρια τῶν Θρᾳκῶν gefeiert wurde, als Staatsfest anerkannt worden ist, Foucart, *Mél.* Perrot 95—102.

[9]) *Viros ad imitationem feminarum saltantes* hatte Eupolis in seinen *Baptai* vorgeführt (Sch. Iuven. 2 92); ἔφορος τῶν αἰσχρῶν ist Kotys bei Suid. θιασώτης. Vgl. Bekker, *An.* I 246 Εἰθύφαλλοι . . . τελετή τις περὶ τὸν Διόνυσον καὶ τῇ Κοτυτοῖ (? Κωκυτοῖ steht bei Bekk.) ἀγομένη; Lobeck, *Agl.* II 1014 ff. u. o. *[A. 7]*. Zu *vitreo bibit ille Priapo* (Iuven. 2 95) vgl. Kaibel, GGN 1901 512.

[10]) Bendis wird allerdings, weil ihre Statue ganz von Gold ist, in der Götterversammlung bei Luk. *Iupp. trag.* 8 mit Attis, Mithras und Anubis über die altgriechischen Götter, deren Bilder aus wertlosen Stoffen hergestellt sind, erhoben; aber eine symbolische Bedeutung kann das nach dem, was

Grunde ist auch über sie nur wenig überliefert, und wir vermögen nicht zu sagen, ob sie wirklich unter einander[1]) und mit Kybele eine über ihre Ausgleichung mit der boiotischen Artemis hinausreichende Ähnlichkeit zeigten[2]). Für den gegenwärtigen Zweck unserer Betrachtung ist übrigens das Dunkel, das über diesen und anderen[3]) thrakischen Gottheiten lagert, deshalb nicht besonders nachteilig, da sie alle nur wenig dazu beigetragen haben, die hellenischen Götterdienste aufzulösen.

Weit wichtiger sollten in dieser Beziehung die ägyptischen Gottheiten werden, deren erste Rezeption ebenfalls in die Blütezeit fällt. Wenigstens gilt dies für Ammon, den Hauptgott Ägyptens während seiner grössten Perioden, der von einer Filiale des thebanischen Heiligtums, dem Ammoneion[4])

---

wir sonst über ihren Kult in der Kaiserzeit erfahren, nicht haben.

[1]) PRELLER-ROBERT I 231 f. vergleichen auch die Göttin in der zerynthischen Höhle (s. o. *[231$_6$ ff.]* *Ζειρήνη* leitet TOMASCHEK, Sitz.ber. WAW CXXX 1894 45 von *g'her* 'begehren' ab), die Chryse *[227$_2$]* und die taurische Parthenos *[1266 zu 1265$_2$]*. Ueber die grosse Göttin von Lemnos s. o. *[225$_{14}$]*.

[2]) Den Griechen selbst, denen ihre eigene Vergangenheit fremd geworden war, erschienen diese Gottheiten, deren Kult sich soweit von dem durch die Kunst geschmückten hellenischen unterschied, begreiflicherweise als gleichartig, und darin folgen ihnen die meisten Neueren, selbst LOBECK (*Agl.* II 1020), der Kotys und die Götterm. für so nahe verwandt hielt, dass ihre Kulte nicht unterschieden werden könnten, und ROHDE. Str. X 3$_{16}$ 470 f. erklärt diese Uebereinstimmung daraus, dass die Phryger aus Thrakien stammen: auch das hat bis in die neueste Zeit Gläubige gefunden und wesentlich dazu beigetragen, dass die Vorstellungen von den ältesten griechischen Kulten irre geführt wurden. Fassen wir demgegenüber die sehr wenigen Züge zusammen, die von den beiden thrakischen Göttinnen überliefert sind, die *Ἁρπαγὰ Κοτυτίοις* am sikelischen Kotytisfest, *ἐν ᾗ περί τινας κλάδους ἐξάπτοντες πόπανα καὶ ἀκρόδρυα ἐπέτρεπον ἁρπάζειν* ([Plut.] *prov. Alex.* 78; MANNHARDT, WFK II 258 f.), die obscönen Riten *[1556$_9$]*, die Taufe, von der Eupolis in den *Baptai [1556$_2$]* gesprochen zu haben scheint, ferner, was den Bendiskult betrifft, den Fackellauf (Plat. *πολ.* I 1 328a), die Fruchtopfer (*CIA* I 210 *Ἀδραστείας καὶ Βενδῖδος ... καρποῦ ἐκ τῶν ἱερῶν*; man vergleicht die thrakischen Weiber *ἐπεὰν θύωσι τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Βασιληίῃ, οὐκ ἄνευ πυρῶν καλάμης θυούσας τὰ ἱρά*, Hdt. 4$_{33}$) und die vielleicht auf Bendis bezüglichen Riten, die aus dem bithynischen Artemisdienst überliefert sind *[1295$_2$; 1555$_6$]*, so erscheint trotz einzelner — leicht begreiflicher — Uebereinstimmungen das Urteil Strabons doch als keineswegs so gefestigt, wie es nach der Sicherheit, mit der es ausgesprochen wird, zu erwarten wäre. Ganz zweifelhaft endlich ist, was aus den Etymologien (Bendis wird als die 'Bindende' *[1555$_8$]* oder als 'die leuchtende Frau' [GRIMM, Kl. Schr. V 430—438], Kotys als 'Kriegsgöttin' [zu *Κότος* stellt *Κότυς* *EM* 396$_{18}$ *εὐρύς*; 599$_{55}$ *νέκυς*] gedeutet) gefolgert wird; diese wären nur dann wissenschaftlich berechtigt, wenn mindestens das aus ihnen erschlossene Wesen der Gottheiten anderweitig feststände.

[3]) Zu ihnen dürfte Isodaites gehören, trotz seines griechischen Namens ein ursprünglich wohl barbarischer Gott, der in der athenischen Halbwelt seine Anhängerinnen — darunter auch Phryne — zählte (Harpokr. Suid. Phot. *[115$_{17}$]* *Ἰσοδ.*); wie der thrakische Reiter (PICK, Arch. Jb. XIII 1898 155—167) ward er später Pluton oder Plutons S. (Hsch. *Ἰσοδ.*) oder auch dem Dionysos Zagreus und Nyktelios gleichgesetzt *[1432$_3$]*.

[4]) PARTHEY, Das Orakel und die Oase des Ammon, Abh. BAW 1862 131—193. — Das Ammoneion ist bis tief in die hellenistische Zeit hinein das für die Griechen wichtigste Ammonheiligtum geblieben; auch in die Mythen ist es verwoben: Kepheus (Apd. 2$_{43}$), Perseus (ARR. *exp. Al.* III 3$_1$), Herakles (ebd.; Eust. *DP* 11) sollten es wie ihr Nachfahr Alexandros — in Sagen, die nicht notwendig nach diesem letzteren, sondern vielleicht schon im Rhodos des VI. Jh.'s entstanden sind — befragt haben. Die Abhängigkeit des griechischen Ammonkultus vom Ammoneion spricht sich auch darin aus, dass Ammons Kopf oft zu Wasserspeiern benutzt wurde: in der Oase betrachtete man natürlich den Gott als Spender der Quelle, vielleicht auch des dort nicht vollständig fehlenden Regens. Eine alte Legende, die später mit den Apollonlegenden Kyrenes *[792$_8$]* ausgeglichen zu sein scheint, hat vielleicht erzählt, dass der Gott als eines der wasserverkündenden Tiere (Taube? vgl. Hdt. 2$_{55}$; der Rabe *[792$_8$]* stammt vielleicht aus der kyrenischen Apollonlegende) das befruchtende Nass angezeigt habe. — Dagegen findet sich von der Art Orakelerteilung, die nach altthebanischem Muster noch in der Zeit Alexanders am Ammoneion mit dem in einer Kapelle auf einer Barke herumgetragenen

der Oase Siwah, über Kyrene[1]) vielleicht schon im VI. Jahrhundert nach Lakonien[2]) verpflanzt wurde, von wo aus die Vorfahren der Bürger jener afrikanischen Stadt nach Thera gezogen waren (S. 255). Hier hatte der dem Zeus angeglichene[3]) Gott Heiligtümer in Sparta[4]) und Gythion[5]) und erfreute sich so grossen Ansehens[6]), dass der ehrgeizige und ränkesüchtige Lysandros bei der Aufgabe der Belagerung von Aphytis eine nächtliche Epiphanie des Gottes[7]) und bei seiner Entfernung aus Sparta die Notwendigkeit, sich vor ihm zu reinigen[8]), zum Vorwand nahm. Auch in einigen andern Griechenstädten erhielt der Gott teils feste Heiligtümer, teils wurde er wenigstens durch Theorien geehrt[9]) und sein Bild auf die Münzen gesetzt[10]). Pindar, der an ihn auch einen Hymnos richtete[11]), hat der Sage[12]) nach in den thebanischen Ammontempel eine Statue des Kalamis geweiht[13]); dass er auch das Heiligtum selbst gestiftet, nachdem

Gottesbild (Diod. 17_{50}; Curt. 7_{31}; vgl. Kallisth. bei Str. XVII 1_{43} 814) vollzogen wurde, keine Spur. Vielmehr spricht manches dafür, dass in Griechenland Ammon durch Traumorakel weissagte. Er soll nachts, also doch wohl in einem Enypnion, dem Lysandros erschienen sein *[A. 7]*; die lakonische Inkubationsgöttin Pasiphae galt als seine M. *[A. 3]*; der Ammonstein sollte *divina somnia repraesentare [777₅]*; in Oropos stand der Gott neben Amphiaraos, in Gythion neben Asklepios. Vielleicht ist jedoch schon in Aegypten diese Art der Weissagung im Ammonkult geübt worden; in Theben waren — wie vermutlich auch anderwärts — dem Gott Schlangen heilig (Hdt. 2_{74}; vgl. Hsch. *῎Αμμων*), womit vielleicht zusammenhängt, dass nach Antipat. *AP* IX 241_2 Ammon selbst einmal Schlangengestalt annahm. Ammons Nabelstein *[777₅]* verteidigt Meltzer, Philol. LXIII 1904 186—223 gegen Meyer.

1) Pind. *P* 4_{16}; Plat. *Pol.* 1 S. 257b. Die Kyrenaier stiften Ammonstatuen in Delphoi, Paus. X 13_5; der Kyrenaier Eubotas befragt das Ammoneion, ebd. VI 8_3.

2) Wide, LK 264.

3) Nach Ov. *M* 5_{327} f. nimmt Zeus die Gestalt eines Widders an, als er vor Typhon floh. Dass *AP app. ep.* 281_3 zwischen Zeus und Ammon unterschieden werden sollte, scheint mir nicht sicher; aber nach Plut. *Agis* 9 ist Zeus von der Atlantide Pasiphae V. des Ammon, was Wide, LK 249 mit den Hesperidensagen Kyrenes kombiniert.

4) Paus. III 18_3.

5) Paus. III 21_8. Er stand neben Asklepios wie in Kyrene; das zeigt, dass er von dort filiiert ist, Zingerle, Ath. Mitt. XXI 1896 79.

6) Dementsprechend billigt Ammon bei Plat. *Alkib.* II 12 149b die Frömmigkeit der Lakedaimonier.

7) Paus. III 18_2.

8) Plut. *Lys.* 20. Nach Ephoros (ebd. 25; vgl. Diod. 14_{13}) hat Lysandros versucht, das Orakel zu bestechen.

9) Ueber Athen, wo das Staatsschiff später den N. *Ἀμμωνι(ά)ς* führte (Arsttl. *resp. Ath.* 61; *FHG* II 121) s. *Ἀθην.* VI 1877 482 (= *CIA* IV 184b)$_{19}$; *rev. ét. gr.* VI 1893 2_{28}; *CIA* II 741aα_{32} (Inschr. vom J. 333); 819_{15}. Das hier vor den Panathenaien im Hekatombaion genannte Opfer (vgl. auch Hsch. *Ἀμμών[ια?] ἑορτὴ Ἀθήνησιν ἀγομένη*) kombiniert A. Mommsen, Feste der St. Ath. 40 mit dem Opfer an Eirene; er erinnert ferner daran, dass Paus. I 8_2 eine athenische Amphiaraosstatue neben Eirene nennt und dass im Amphiaraosheiligtum zu Oropos ein Ammonheiligtum war (*CIGS* I 3499 = *CIA* IV$_{II}$ 169b), und schliesst daraus, dass es sich um ein vor den Panathenaien den Friedensgöttern (?) Amphiaraos, Ammon und Eirene in Oropos dargebrachtes Opfer handele. Das ist sehr unsicher. Ueber einen Thiasos des Ammon s. Wachsmuth, St. Ath. II 162_2, üb. Theben s. u. *[A. 13]*. In Olympia standen wohl neben Zeus Ammon Hera Ammonia und Hermes Parammon (d. h. einfach 'Hermes neben Ammon' nicht 'der kleine Ammon', wie Eisele bei Roscher, ML III 1568 übersetzt), Paus. V 15_{11}; nach Megalopolis (Paus. VIII 32_1) ist der Kult wahrscheinlich von Theben aus gekommen. In Aphyte oder Aphytis (StB. *s v* 151_2 *[A. 7]*) war ein Orakel Ammons. Vgl. Iambl. *myst.* 3_3 S. 108_{12} P. Andere Ammonkultstätten zählt Parthey a. a. O. 154 ff. auf.

10) Ammon erscheint auf Mzz. von Aphytis (*Gr. coins Brit. Mus. Maced.* 61; Head *h n* 186 *[A. 7; 9]*), Tenos (III. Jh., Head *h n* 420), Arkadia in Kreta (ca. 300 v. Chr., ebd. 387), Katana (*Gr. coins Brit. Mus. Sic.* 53_{85}).

11) Pind. *fr.* 36.

12) Denn schwerlich ist es mehr als eine Fabel, die an den pindarischen Hymnos anknüpft. Eine Weihinschrift hätte Paus. wahrscheinlich erwähnt. Studniczka, Kyr. 83 und E. Meyer bei Roscher, ML I 289_{12} halten die Nachricht für beglaubigt und knüpfen daran weitere Vermutungen.

13) Paus. IX 16_1.

er den Gott auf seinen Reisen kennen gelernt, behauptet nicht einmal die Sage, und es wird durch nichts empfohlen. Die Thebaner, die sich in der Zeit der Perserkriege antinational verhielten und die sich des Zusammenhanges mit dem ägyptischen Theben gerühmt zu haben scheinen, hatten allen Grund, dessen Hauptgott einen Tempel zu weihen. Von diesem Werke des Kalamis scheinen sich keine Nachbildungen erhalten zu haben; dagegen kennen wir mehrere andere Typen, die von athenischen Meistern des V. Jahrhunderts wahrscheinlich für öffentliche Kultstätten des Gottes geschaffen sind[1]). Privatkult in Thiasoi hat Ammon, der sich in diesem Punkt von fast allen andern fremden Göttern Griechenlands unterscheidet, wohl nur selten genossen; es ist deshalb auch zwar die philosophische Ausdeutung als der 'geheimnisvolle'[2]) Allgott, die Ammon in der Heimat schon in der pantheistischen Geheimlehre der Priester des mittleren Reiches gefunden hatte, in Griechenland, wo schon im VI. und V. Jahrhundert verwandte Bestrebungen sich bethätigten, ausgebildet worden[3]), dagegen die Vorstellung des Gottes frei geblieben von mancherlei abergläubischen Elementen, die den andern Barbarengöttern so leicht in den Privatkonventikeln anhaften konnten. Deshalb und weil er wenigstens die letzten Phasen der Religion der Kunst, die Gestaltung durch die Plastik, noch mit durchgemacht hat, erscheint er fast als Grieche, so dass er in neuerer Zeit irrtümlich für einen echt griechischen Zeus gehalten werden konnte, der erst nachträglich mit dem zufällig gleichnamigen ägyptischen Gott verschmolzen sei[4]). Eben dies ist der Grund, dass auch er an der Auflösung des hellenischen Götterglaubens fast gar nicht mitgewirkt hat. Die

---

[1]) Vier Typen zählt Furtwängler, Abh. BaAW XX (Denkschr. LXVII) 565 ff. auf. — Ueber Ammon auf Gemmen s. Tassie-Raspe I 115 f.

[2]) Ammon wird öfter als *τὸ κεκρυμμένον* oder *ἡ κρύψις* bezeichnet (z. B. von Manetho *FHG* II 613_{75}; Hekat. ebd. 389_{9}) und in diesem Sinn gedeutet; vgl. z. B. Iambl. *myst.* 8_{3} S. 263_{9} *τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρυμμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων*; Intp. Serv. V*A* 4_{198} (myth. Vat. I 121; II 80; III 3_{9}) *satis eius sunt involuta responsa.*

[3]) In verschollenen jungägyptischen heiligen Schriften belehrte Dḥuti den Amen. Auch in der hellenistischen Fortsetzung dieser Litteratur wird zuweilen Ammon durch Hermes unterwiesen; vgl. auch die von Stobaios (*φυσ.* 182; 188 Heer.) zitierte Schrift des Hermes an Ammon und den *dialog. de natura deorum* in der bipontinischen Apuleiusausg. II 286. Ammon ist hier Mensch, wie in der ebenfalls mystischen Schrift des Bitys (Iambl. *myst.* 8_{4} 267 P.): die in Aegypten alte *[1563 f.]* Vermenschlichung von Göttern geht in dieser Litteratur vielleicht bis auf die Anfänge der Mystik, ins VI. Jh., zurück. Reitzenstein, Poim. 123 vermutet, dass Plat. *Phaidr.* 59 S. 274c—275a an eine im Kreis der hermetischen Schriften entstandene Ueberlieferung anknüpft. — In einer stoischen Aufzählung der *partes mundi* erscheint Ammon als *τὸ δεκτικόν*, Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 80_{2}.

[4]) Overbeck, Km. II_{1} 274 ff.; 303 ff. will nachweisen, dass Zeus Ammon ein alter thebanischer Regengott in Widdergestalt gewesen sei, der durch die Aigeiden nach Sparta, von dort nach Thera und Kyrene gekommen und hier mit dem zufällig gln., nicht widderköpfigen Ammon der Oase verschmolzen sei. An sich ist es glaublich, dass eine Homonymie zu einer Verschmelzung führte; eine ähnliche Vermutung haben zuletzt E. Meyer bei Roscher, ML I 291 und Pietschmann bei Pauly-Wissowa I 1856 hinsichtlich des Ammon und des karthagischen בעל חמן, aus dessen N. auch das H der lateinischen Form Hammon stammen soll, ausgesprochen. Indessen ist der Vermutung Overbecks inzwischen die Grundlage entzogen durch den Nachweis, dass schon der ägyptische Ammon (was noch Parthey a. a. O. 137 bestritten hatte) widderköpfig, und zwar gerade mit dem für den griechischen Zeus Ammon charakteristischen, nach unten gebogenen Horne dargestellt wurde; eine einleuchtende griechische Etymologie von Ἄμμων ist nicht vorhanden, und die lokale Verbreitung des Kultus erklärt sich auch ohne die Zuhilfenahme der Aigeidenwanderung.

Schichten, denen die Götter der Kunst verschlossen waren und die sich deshalb den Barbarengottheiten zuwendeten, fühlten sich ihm gegenüber ebenso fremd wie gegenüber den grossen Göttern des Olympos; so ist der Gott, nachdem er unter Alexandros, der sich als seinen Sohn bezeichnete, eine neue kurze Blütezeit erlebt hatte, in der hellenistischen und römischen Periode fast völlig vergessen gewesen[1]).

b) Die vom Hellenismus rezipierten Barbarengötter.

309. Die in der Blütezeit eindringenden ausländischen Kulte hatten den Gesamtcharakter des hellenischen Gottesdienstes nicht ändern können, weil dieser so stark gewesen war, dass sich die Barbarengötter gerade in dem Masse, als sie den griechischen näher traten, selbst hellenisieren mussten. Dass seit dem dritten Jahrhundert die hellenische Bildung diese Kraft allmählich einbüsste, haben wir bereits bei der Betrachtung der Kybelekulte sehen können, die in der hellenistischen und römischen Zeit zahlreiche der griechischen Kultur widerstrebende Elemente enthielten, obgleich sie in der Blütezeit sich dieser schon gefügt hatten. Wesentlich geringer noch war natürlich die Überlegenheit der griechischen Bildung gegenüber solchen Diensten, mit denen sie erst in den hellenistischen Reichen zusammenstiess. Zwar war selbst damals noch die Lebenskraft des griechischen Geistes zu stark, als dass die Barbarengötter einfach übernommen wären. Indessen so original, wie jetzt gewöhnlich angenommen wird, ist der Hellenismus doch auch auf dem Gebiet der Religion nicht gewesen. Man pflegt die Kulte des Ptolemaierreiches, die selbst am besten von allen der makedonischen Zeit bekannt sind, mit den zufällig ebenfalls verhältnismässig gut bezeugten altägyptischen zu vergleichen, die Abweichungen als alexandrinische Neuschöpfungen zu betrachten und danach die Schaffenskraft des Hellenismus überhaupt zu bemessen. Der Weg ist bequem, aber er führt in die Irre. In mindestens tausendjähriger Entwickelung hatte sich diesseits und jenseits des ägäischen Meeres der Prozess vollzogen, der in der makedonischen Zeit nur seinen Abschluss erreichte. Genauere Untersuchung lehrt, dass alle Kulte des Ptolemaierreichs, bei denen überhaupt der Vergleich möglich ist, teilweise Übereinstimmung sowohl mit älteren ägyptischen wie mit älteren griechischen zeigen; und es ist überaus schwer, in vielen einzelnen Fällen unmöglich, das Mass des wirklich Neuen, das die Griechen wahrscheinlich doch auch noch in der Zeit des Verfalles in diesen Kulten geschaffen haben, festzustellen[2]). Noch viel unsicherer fällt die Antwort hinsichtlich der Weiter-

---

[1]) Als fast erloschen bezeichnet das Ammoneion Str. XVII 1_{43} S. 813. Wenn trotzdem römische Dichter (z. B. Luc. *Phars.* 9_{555}; Iuven. 6_{553}; Prisc. *perieg.* [*PLM* V 281]$_{196}$) die Orakelstätte als bestehend nennen, so mag z. T. die dichterische Tradition mitspielen. Die von Claud. 8_{143} erwähnte Weissagung erklärt Wolff, *Nov. or. aet.* 36 für erst nachträglich auf die Zeit des Honorius bezogen. — Länger scheint Ammon in Aegypten selbst allgemeinere Verehrung genossen zu haben; die von Seymour Ricci, Wiener Stud. XXIV 1902 276 ff. herausgegebene Inschr. stammt, wie es scheint, aus der ägyptischen Thebais. Vgl. über die Verbreitung des Ammonkultus in der hellenistischen und Kaiserzeit Drexler, Myth. Beitr. I 134. — Ueber die etwaige Ausgleichung Ammons mit Ba'al Qarnajim s. zuletzt Offord, *Proceed. soc. bibl. archaeol.* XXI 1899 173 f. u. unten *[1566₂]*.

[2]) Die Römer haben, worauf viele Forscher, z. B. Guimet, *AIBL* IV xxiv 1896 (14. Jan.) 158, hingewiesen haben, z. T. eine

entwickelung der übrigen Barbarenkulte in der makedonischen Zeit aus. Keinesfalls dürfen die wirklichen oder vermeintlichen Ergebnisse über religiöse Neubildungen im Lagidenreiche das Urteil über die Anpassung der syrischen und phoinikischen Gottheiten an das Griechentum bestimmen; die Seleukiden haben weder so bestimmt noch so erfolgreich als die Ptolemaier nach einer Verschmelzung oder Annäherung der verschiedenen Nationalitäten ihres Reiches gestrebt. Das zeigt sich u. a. auch darin, dass die semitischen Kulte auf die hellenistische Welt nicht annähernd den gleichen Einfluss geübt haben wie die ägyptischen. Wo uns etwas wirklich Neues entgegentritt, sind es nicht vorzugsweise Griechen gewesen, die es geschaffen; die griechische Kultur leiht wenig mehr als das Gewand für die barbarische Weiterentwickelung barbarischer Gedanken. Dies gilt auch — wenngleich nicht ganz in demselben Masse — für den Mithraskult, den übrigens der Hellenismus eigentlich nur empfangen hat, um ihn an die römische Welt weiterzugeben: Spuren des hellenistischen Einflusses sind auch hier sehr schwer sicher festzustellen. Alles in allem wird also die Originalität des Hellenismus gewöhnlich weit überschätzt: je deutlicher hervortritt, dass die griechischen Kulte, bevor die Entwickelung durch die Kunst begann, den vorderasiatischen und ägyptischen nahe verwandt waren, um so klarer stellt sich heraus, dass auch die Ausgleichung mit den Barbarengottheiten nicht eine neue Stufe in der Entwickelung der religiösen Vorstellungen der Griechen ist, sondern die alte, auf die das Griechentum zurücksinkt, seit die Triebkraft stockt, die sie darüber emporgehoben hat. Die Vitalität des hellenischen Geistes ist so gross, dass er selbst untergehend sich zu entwickeln scheint: das darf nicht darüber täuschen, dass der Hellenismus seine Zerstörung ist, nicht seine Weiterbildung. Damit ist nun schon ein anderer wichtiger Unterschied zwischen den in der makedonischen Zeit übernommenen barbarischen Kulten und den echt griechischen, die mindestens ihrer Mehrzahl nach schliesslich auch aus der Fremde stammten, hervorgehoben. Bei den ausländischen Diensten der hellenistischen und der Kaiserzeit ist es nicht mehr die Religion der Kunst, welche die Gottheiten des Orients wesentlich umgestaltet hat. Diese hatte ihren Inhalt verloren, nur die Form war erhalten; formal sind ja auch z. T. diese Barbaren noch wirkliche Griechen geworden. Hellenistische Künstler haben für die ägyptischen, syrischen, phoinikischen, kleinasiatischen Gottheiten prunkende Tempel erbaut und mit der durch die grossen Meister errungenen Technik ihre Statuen gebildet; wir besitzen Hymnen auf Isis im Versmass Homers. Aber das trifft nicht das Wesen der neuentstehenden Gottheiten, es ist nur ihre leichte Hülle. Heben wir sie auf, so entdecken wir, dass einerseits politische Rücksichten, Rationalismus und allegorische Deutelei, andererseits Aberglauben, blinde Wundersucht und Erlösungsbedürfnis, die Triebfedern der griechischen Religion — und aller Religionen — in den Zeiten des Verfalls, nicht allein die Verbreitung dieser

den altägyptischen Kultformen noch genauer entsprechende Gestalt der ägyptischen Götterdienste gehabt als die Griechen der Ptolemaierzeit. Man pflegt dies so zu erklären, dass die Neuschöpfungen der alexandrinischen Periode nach und nach wieder ausgeschieden wurden. Das ist richtig; aber man darf die Bedeutung der hellenistischen Umgestaltungen nicht überschätzen.

Barbarengötter begünstigt, sondern sie auch noch weiter in ihrem Sinn umgestaltet haben, soweit von einer Umgestaltung überhaupt die Rede sein kann. Was zunächst die **ägyptischen** Gottheiten betrifft, so sind die zahlreichen göttlichen Wesen, denen die Pharaonen und ihre Unterthanen Tempel errichtet, zwar meist nicht dem Griechentum, sondern erst dem Christentum erlegen, aber nur wenige sind in die hellenistische Kultur eingegangen; und selbst deren Zahl verringert sich, wenn man berücksichtigt, dass manche von ihnen nur oder fast nur in der an ältere Überlieferungen anknüpfenden philosophischen Mystik und in Zauberformeln erwähnt werden, die, weil sie das Fremdartige bevorzugen, für sich noch nicht ein Fortleben auch im hellenistischen Kult bezeugen [1]. Die am meisten verehrten Ägypter des hellenistischen Pantheons sind die gern zu Syzygien von drei oder vier Gottheiten [2] verbundenen Isis, Osiris, dessen Stelle aber jetzt z. T. Serapis einnimmt, Anubis [3] und Horos in der Form als Kind, als Harpokrates [4]. Im Mittelpunkt dieses hellenisti-

[1]) So wird z. B. selbst die zum Osiriskreis gehörige Nephthys auf nicht ägyptischen Urkunden nicht oft erwähnt; in Athen wurde ihr später mit Osiris am 13. Boedromion ein Hahn geopfert, *CIA* III 77_4 (über *καρπώσεις* vgl. v. Prott, *Fasti sacri* S. 9). Chnubis (Chnuphis, äg. Chnum), der Gott von Elephantine, war widderköpfig dargestellt und mit Ammon verschmolzen worden; im Hellenismus erhält er die Gestalt einer Schlange und wird — wie Kneph (Phil. Bybl. bei Euseb. *pr. ev.* I 10_{32} H.), mit dem er verschmolzen zu sein scheint — dem *Ἀγαθὸς δαίμων [1087_2]* gleichgesetzt. Als solcher erscheint er in der hermetischen Litteratur, als Schlange auf Abraxassteinen (z. B. *Χνοῦβ τύχης*, Kamee, E. le Blant, *mém. AIBL* XXXVI 1898 23_{19}. Vieles andere bei Drexler, Myth. Beitr. I 61 [A. 1] ff.).

[2]) Osiris, Isis, Anubis werden sehr oft zusammen genannt, z. B. von Luc. 8_{831} ff., ebenso Serapis, Isis, Anubis, z. B. in Delos, Dittenberger, *Syll.* II² 759_1; 761 (mit den *Epikleseis Ἀν. Ἡγεμών, Σάραπις Σωτήρ, Ἰσ. Σώτειρα*), Theben (*CIGS* I 2482), Orchomenos (ebd. 3215), Chaironeia (ebd. 3308; 3347; 3375; 3380) u. s. w. Vgl. Usener, Rh. M. LVIII 1903 28. Statt Anubis erscheint bisweilen Apis, Ov. *a* II 13_{11}; Luc. 9_{157}. Die Tetras Harpokrates, Anubis, Serapis, Osiris begegnet auf Inschr. von Delos (z. B. *bull. corr. hell.* VI 1887 316 ff.; mit Zeus *Οὔριος*, Dittenberger, *Syll.* II² 758; für Harpokrates tritt bisweilen Apollon ein, Dittenberger, *Syll.* II² 762) und auch sonst, Usener, Rh. M. LVIII 1903 341_4. Die gerichtlichen Eide der Ptolemaierzeit werden bei Isis, Serapis und den andern Göttern geschworen.

[3]) Der 'grabhütende' Gott, dem die Aegypter den Kopf eines Schakals gegeben hatten, vielleicht, weil dies Tier an den Gräbern haust, wird im Abendland hundeköpfig. Oft wird der *κυνοπρόσωπος, ὑλακτῶν* (Luk. *deor. conc.* 10), *latrator* (V*A* 8_{698}; Ov. *M* 9_{690}; Anon. *carm. contra pag.* [*cod. Paris.* 8084 = Riese, *AL* I no. 4; Mommsen, Herm. IV 1870 35; Baehrens, *PLM* III 291]$_{93}$) oder *latrans* (Prop. III 11 [IV 10]$_{41}$ u. aa.) Anubis, der *ianitor Lethaeus* (Stat. *s* III 2_{111}), das *caput caninum* (Paul. Nol. 32_{117} H.) von römischen Dichtern erwähnt; Ov. *a* II 13_{11} beschwört Isis *per Anubidis ora verendi.* Der hundeköpfige Gott war natürlich eine der am meisten in die Augen fallenden Erscheinungen der Isisprozessionen; vgl. den sogen. Ambrosiaster (*quaest. ex vet. et novo testam. mixt.* 114 [Mi. XXXV 2343]) *et Cynocephalus ille, qui [n]utabundus per omnia se circumfert loca quaerens membra adulteri Osiris, viri Isidis.* Vgl. die von de Witte, *Gaz. arch.* I 1875 *pl.* xxv herausgegebene Darstellung. S. auch Wissowa, RR 298_7; Cumont, *Rev. hist. et litt. rel.* VIII 1903 422_1 u. unt. *[1581_1]*. — Nach Plut. *Is.* 14 (vgl. *AP app. ep.* 281_2) hat Osiris den Anubis mit Nephthys, die er für Isis hielt, gezeugt. — In Griechenland erhält Anubis bisweilen den Bein. *Ἡγεμών* (z. B. in Delos, Dittenberger, *Syll.* 761_1), der vielleicht auch mit der Sage zusammenhängt, dass er die suchende Isis zu Osiris' Leiche führte (Firm. Mat. 2_2; vgl. o. und u. *[1581_3]*). Man scheint dies später mit der Sage verknüpft zu haben, dass Hunde der Isis suchen halfen *[946_3]*. Vgl. über Anubis als Hund Boll, Sphaera 179.

[4]) Aus *Har pe χret*, d. i. 'Horos, das Kind', wird *Ἁρποχράτης* (z. B. Inschr. aus Delos, Dittenberger, *Syll.* II 559_8; andere Beispiele ebd. S. 259) oder *Ἁρφοκράτης* (Inschr. aus Pergamon 336_2 = Dittenberger, *Syll.* II 754_2 f.; vgl. die delische Inschr. ebd. 764 *Ἴσιδι Σωτείρᾳ Ἀστάρτει Ἀφροδίτῃ καὶ Ἔρωτι Ἁρφοκράτει Ἀπόλλωνι*; *bull. corr. hell.* VI 1882 316; Drexler, Myth. Beitr. I 35). Daraus entstehen durch weitere Differenzierung die Formen *Ἀλφοκράτης, Ἀλφα-*

schen[1]) Götterkreises steht ohne Frage Isis[2]). Von allen altägyptischen und — mit alleiniger Ausnahme des Mithras — von allen altorientalischen Gottesgestalten befriedigte sie am vollkommensten die Bedürfnisse der verschiedenen Bildungsschichten und Gesellschaftsklassen des ausgehenden Altertums. Dass sie, die längst von einem Teile der ägyptischen Priesterschaft als eine Landeskönigin der Vorzeit betrachtet war, den Euemeristen als eine Bestätigung ihrer Hypothese und zugleich den Verteidigern der Ptolemaierkulte als eine der ersten Vorgängerinnen dieser gelten konnte[3]),

κράτης (Inschr. vom schwarzen Meer, Solmsen, Rh. M. LIII 1898 153); vgl. W. Schulze, Zs. f. vgl. Sprf. XXXIII 1895 233—245. Die Form *Ἁρποκράτης* findet sich nach Maspero inschriftlich nur einmal. — Dargestellt wird Harpokrates oft mit dem Finger am Munde — was später, vielleicht mit Rücksicht auf das vom Mysterienkult geforderte Schweigen *[1476₃]*, als eine Aufforderung zum Verstummen gedeutet wurde (Varro *l l* 5_{57}; Cat. 74 [72]$_4$; Ov. *M* 9_{692}; Plut. *Is.* 68) — auf der Lotosblume sitzend, und so erscheint er auch in dem orgiastischen Kult von Buto, wo Greise, die als seine Ernährer galten, sein Bild herumtrugen (Epiphan. *pan.* III ii 11 S. 1092 = Bd. II iii S. 508 Oehl.). Indessen ist dies keineswegs die einzige Art der Harpokratesdarstellungen. In Pelusium wurde der Gott als Jüngling mit der Granate gebildet, in Mendes als bärtiger Mann; in Kanobos erscheint er halb als Mann, halb als Krokodil (Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 277), während Horos sonst als Krokodilstöter gilt. Auch mit dem Füllhorn (z. B. Mzz. von Aspendos und Attaleia, Imhoof-Blumer, Kl. Mzz. II 321; 323; anderes bei Drexler, Myth. Beitr. I 40 f. A.) oder auf dem Löwen stehend ist Harpokrates in der makedonischen und römischen Zeit dargestellt worden. Auf Mzz. des *νόμος Προσωπίτης* in Unterägypten (Head *h n* 723) trägt er die Keule, scheint also dem Herakles (vgl. auch Milne a. a. O. 283) angeglichen zu sein. Auch dem Dionysos wird Harpokrates bisweilen gleichgesetzt (Drexl., Mythol. Beitr. I S. 40 A.), gewöhnlich aber wie Horos dem Ap. *[1259₁]*.

[1]) Allerdings ist Isis sicher schon vor Alexander in Attika verehrt worden. In einem Dekret vom J. 333/2 wird den Kitiern gestattet, auf dem von ihnen erworbenen Lande einen Aphroditetempel zu bauen, *καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται*, *CIA* II 168 (vgl. 1355; 1612; 1671), und schon in der mittleren Komödie wird bei Isis geschworen (G. Lafaye, *Hist. du culte des divin. d'Alex.* 31 f.). Koehler, Herm. V 1871 352 f., dem sich Töpffer, AG 123, Dittenberger zu *Syll.* no. 551 u. aa. anschliessen, vermutet, dass bei der Einführung des Isiskultes Lykurgos, der Grossv. des gln. Redners, den deshalb Arstph. *ὄρν.* 1296 Kratin. und Pherekrat. bei Sch. Arstph. *ὄρν.* 1294 als Aegypter verspotten, beteiligt gewesen sei. Indessen ist dieser ältere attische Isiskult gegenüber den späteren hellenistischen so wenig bedeutsam, dass Isis mit ihren späteren Paredroi zusammen nur unter den hellenistischen Gottheiten behandelt werden kann. Hieran darf auch der Umstand nicht hindern, dass die bildende Kunst Isis, abgesehen von ihren Attributen, oft ganz wie eine griechische Göttin, und zwar in einem Typus dargestellt hat, der vielleicht älter ist als der Hellenismus; es ist keineswegs erwiesen, dass dieser Typus von Anfang an für Isis geschaffen ist. S. Reinach, *Rev. arch.* III xli 1902² 21 führt ihn auf Bryaxis' Kore zurück.

[2]) Isis (*Ἶσις*, *Εἶσις*, fälschlich *Ἴσις*; *Gen.* *Ἴσιδος*, ion. *Ἴσιος*; *Dat.* *Ἴσιδι*, *Ἴσιτι*, *Ἴσι* oder *Ἴσει*; *Acc.* *Ἶσιν*) besingt ein Hymnos, der die Göttin selbst redend einführt. Es sind drei griechische Formen oder Nachahmungen erhalten, die in letzter Linie auf ein ägyptisches Original zurückzugehen scheinen: 1) angebliche Grabinschrift von Nysa in Arabien, Diod. 1_{27}; 2) prosaischer Text von der Insel Ios, II. oder III. Jh. n. Chr., Kaibel *ep. p.* xxi; Fränkel, Arch. Ztg. XXXVI 1878 130; 3) hexametr. Hymnos von Andros, angeblich von v. 7 an Kopie einer Stele in Memphis, Welcker, Kl. Schr. III 271—280; Kaibel *ep.* 1028; Abel, *Orph.* S. 295 ff. — Vgl. auch Apul. *m* 11_5 und die Anrufung an die ägyptischen Götter (Anubis, Oseiris, Ammon, Sarapis, Isis u. s. w.) aus Kios in Bithynien, Kaibel *ep.* 1029; Robiou, *Mél.* Graux II 601—609. — Viel ist von Isis in der hellenistischen Litteratur die Rede; über Kallimachos s. Schneider, *Callim.* II 693; anderes bei Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen 107 ff. Der Niederschlag eines grossen Teiles dieser Litteratur ist Plutarchs Schrift *de Iside et Osiride* (mit Uebers. u. Erläut. herausg. von Parthey, Berlin 1850; vgl. auch G. Lafaye, *Divinités d'Alex.*, Par. 1884 60—74). Fast ebenso wichtig ist Apul. *metam.* Buch 11 (Lafaye 74—83; de Jong, *De Apuleio Isiacorum teste*, Leyden, Diss. 1900).

[3]) Z. B. Diod. 1_{13} ff.; Serv. *VA* 8_{696}; Tertull. *nat.* 2_{17}; Euseb. *Κωνστ. τριακ.* 13 S. 236_{25} H.; Isid. *et.* 8_{84}; Myth. Vat. II *prooem.* u. viele andere. Vgl. o. *[1502 zu 1501₅]*. — Isis Pharia wurde als Tochter des Pharao gedeutet, Tertull. *nat.* 2_8.

kommt hier weniger in Betracht: in dieser Beziehung empfahlen sich auch andere ägyptische Gottheiten[1]). Aber es kam hinzu, dass Isis und Osiris die Vorfahren der neuen Landesherren waren; denn von deren mythischen Ahnen (1516) waren Dionysos (1418 ff.) längst dem Osiris und Io (1568), längst der Isis angeglichen worden. Nun enthalten freilich diese Gleichstellungen, wenn man sie kombiniert, einen Widerspruch gegen den alten Mythos, in dem Zeus, nicht Dionysos, Ios Gatte heisst; aber die findigen und rücksichtslosen Mythologen und Genealogen jener Zeit haben in weit schwierigeren Fällen Mittel gefunden, das Unvereinbare zu vereinigen. Bei Isis und Io bot die Überlieferung selbst einen Ausweg. Als Io der Astarte-Isis von Byblos gleichgesetzt war, hatte man in ihrem Sohn Epaphos den dortigen Osiris-Adonis[2]) wiedergefunden: setzte man nun Osiris als Epaphos an, so war die griechische Überlieferung in bester Ordnung, die orientalische, die Osiris-Adonis nicht zum Sohne, sondern zum Gatten oder Geliebten der suchenden Göttin gemacht hatte, zwar frei, aber, da Osiris in seinem Sohne wieder aufgelebt sein sollte, in einer Weise fortgebildet, die dem ursprünglichen Mythos nicht durchaus widersprach. In der That finden sich Spuren dieser Entwickelung[3]); und jedenfalls ehrten die Ptolemaier ihre eigenen Vorfahren und bewiesen zugleich den Eingeborenen gegenüber ihre Legitimität, wenn sie mehr noch, als es zuvor geschehen war, den Isis- und Osirisdienst zum eigentlichen Landeskult erhoben. — Noch in einem anderen Punkt übertrafen Isis und ihre Kultgenossen alle übrigen ägyptischen Gottheiten: sie sind zwar schwerlich, wie neuere Forscher annehmen, aus reiner Spekulation hervorgegangen, haben aber doch in ihr, nicht im Kultus ihre wesentlichen Züge erhalten: sie muteten deshalb dem gebildeten[4]) Griechen nicht allzu Absurdes oder wenigstens das Absurde in scheinbar vernünftiger Form zu und boten ihm andererseits Legenden dar, in denen er bei gutem Willen leicht die Bestätigung seiner eigenen physischen[5]) oder metaphysischen[6]) Anschauungen

[1]) Insbesondere wurde natürlich Osiris als Mensch betrachtet, da er gestorben war (*et quem tu plangens hominem testaris Osirim*, Luc. 8_{833}), vgl. z. B. Leon von Pella *FHG* II 331_2 ff. *[1501_3]*; Apul. *de deo Socr.* 15; Tz. *L.* 212 u. s. w. Myth. Vat. II 91 nennt Osiris einen Giganten. Ueber Ammon s. o. *[1559_2]*; Serapis wird von den christlichen Schriftstellern teils ein ägyptischer K. zur Zeit Josefs genannt (Isidor. *chron.* 15 Mi. LXXXIII 1025), teils dem Josef gleichgesetzt, z. B. von Meliton *apol.* IX S. 426 Otto; Firm. Mat. *err. prof. rel.* 13_3; Tertull. *nat.* 2_8; Paul. Nol. 19_{100}; Rufin. *h e* 2_{23}; Suid. *Σάρ.*

[2]) S. o. *[1419_4]*.

[3]) Dionysos (Diod. 3_{74}) heisst Io's S., Osiris *[1581_5; 1582_3]* S. der Isis.

[4]) Die Gebildeten haben unter den ausländischen Gottheiten verhältnismässig am meisten den ägyptischen Gottheiten gedient, die daher unter den Barbaren die vornehmsten sind. Ein aus zahlreichen Beamten bestehendes Priestertum, die *μελανηφόροι* (z. B. Delos, Dittenberger, *Syll.* II 559_2; 766_7; vgl. Maass, Orph. 6_4), *ἱεραφόροι* (z. B. Pergamon, Inschr. v. P. 336_1, Dittenberger, *Syll.* 754_1; Paros, *CIG* II *add.* 1076 $2384b_1$; vgl. über Hermupolis Plut. *Is.* 3) u. s. w. sorgten für den äusseren Glanz des Kultus. Hauskollekten scheinen freilich auch in ihrem Dienst vorgekommen zu sein (Ov. *P* I 1_{38}; Suid. *ἀγείρει*; vgl. Dittenberger, *Syll.* 666_5 ff. [Samos]), und wenn auch Gelehrte und Kaufleute unter ihrem Anhang nicht fehlten, so bestand dieser doch in Rom wenigstens vorzugsweise aus Freigelassenen und besonders aus den meist diesem Stande angehörigen Damen der eleganten Halbwelt (Guimet, *L'Isis Rom. Compte rendu* IV xxiv 1896 155—160). Vgl. auch Iuven. 6_{489} *sacraria Isiacae lenae*; Ov. *a a* 1_{78} *multas illa facit quod fuit ipsa Iovi.* Charakteristisch für den Ruf des Kultus ist die von Zonar. 6_5 erzählte Geschichte *[1581_1]*.

[5]) Ueber Isis als Erde s. u. *[1573_1]*.

[6]) So konnte man die Osiris-Setlegende leicht im Sinne des in damaliger Zeit vergröberten platonischen Dualismus deuten.

finden konnte. Dazu kam, dass Isis längst als Göttin der Zauberei gegolten hatte[1]) und durch die Taschenspielereien und sonstigen Gaunereien, die in ihrem Dienste ausgebildet waren[2]), der Wundersucht weit entgegen kam. Endlich stand sie durch den Osirismythos in Beziehung zum Glauben an die Erlösung aus dem Hades; sie ist das Vorbild der griechischen Mysteriengöttin Demeter. Nur weil auf diese — vielleicht als Erdgöttin (1165 ff.) — früh Züge der Isis übergegangen sind, hat sie sich allmählich so entwickeln können, wie wir sie später in Eleusis antreffen[3]). Die ersten Anfänge dieser Entwickelung reichen vielleicht bis in die kretische Kultur hinauf, wo Demeter bereits wie Isis als Göttin der Geburt und der Kinderpflege verehrt oder, wie man wohl richtiger sagen muss, beim Zauber gegen schwere Entbindung und gegen Kinderkrankheiten angerufen zu sein scheint. Allein die wichtigste Ausgleichung zwischen Isis und Demeter erfolgte wahrscheinlich erst in der boiotischen Kultur: wenigstens lassen sich erst in ihr die Sagen von der Wanderung der trauernden Göttin, von dem Kinde, das sie gesäugt, und die Sage von dem Abstieg in die Unterwelt, die das Prototyp der Erlösung bildete, sicher nachweisen. Aber weder nach Boiotien noch nach Kreta ist die Göttin direkt aus Ägypten gekommen, das sich in den letzten Jahrhunderten vor der saitischen Dynastie, wie es scheint, gegen das Ausland abschloss, sondern von der syrisch-kanaanitischen Küste, und zwar nach Kreta, wenn sie schon hierher gelangte, wahrscheinlich aus Philistaia oder aus einer südphoinikischen Stadt, nach Boiotien von Byblos aus. Infolge der grossen Eroberungszüge der XIX. Dynastie hatten sich die ägyptischen Gottheiten nach den semitischen Ländern Vorderasiens verbreitet und waren hier mit den einheimischen verschmolzen; Isis war mit der Göttin von Tyros und Byblos zusammengewachsen. Dies kann sich allerdings aus gleichzeitigen Zeugnissen nicht ergeben, da diese so gut wie völlig fehlen; erst in der hellenistischen Zeit beginnen die Quellen über phoinikische Kulte und Mythen etwas reichlicher zu strömen, und zwar wahrscheinlich getrübt durch griechische Zusätze[4]).

Bei Plutarch finden sich Spuren davon, Lafaye a. a. O. 70. — Isis galt zugleich selbst als *ἐξαιρετῶς σοφὴ καὶ φιλόσοφος* (Plut. *Is.* 2), als Erfinderin z. B. von 'ägyptischen Buchstaben' (Myth. Vat. III 7_4). In hellenistischer Zeit wechselt Isis *σοφία* mit Hermes *λόγος*, Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 108; 111_1, der so auch erklärt, dass Plut. *Is.* 3 und der Hymn. bei Herwerden, *Mnem.* II xvi 1888 329 die Göttin T. des Hermes (vgl. Reitzenstein a. a. O. 88_2) und Plut. ebd. 29 (nach kühner Verbesserung des fehlerhaften Textes) Enkelin des Herakles (d. h. nach Reitzenstein a. a. O. 95 des Thot-Chonsu von Theben) nennen. Dies scheint mir zw., und ebenso ist m. E. (Salom.) *σοφ.* 14_3 (Reitzenstein 111_1 vergleicht Isis *Πελαγία*) und Ov. *M* 1_{21} (Reitzenstein 107) fernzuhalten. — Ueber die Etymologie *Ἶσις ◡εἰδέναι* s. u. *[1570_4]*.

1) Brugsch, Rel. u. Myth. 647.

2) Die Magie spielt in ihrem Dienst eine grosse Rolle (de Jong a. a. O. 79—96; Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 105 f.), und umgekehrt erscheinen die ägyptischen Götter oft, was de Jong mehr hätte hervorheben sollen, in den Defixionen (Wuensch, Seth. Verfluch. 83 ff.) und in den Zauberpapyri. Serapis gilt neben Hekate als Gebieter der bösen Dämonen, Porph. *λόγ.* bei Euseb. *praep. ev.* IV 22_{10}; vgl. 23_1 Hein. *[1469_9]*; auch gegen den bösen Blick wird er angerufen (z. B. Le Blant, *mém. AIBL* XXXVI 1898 82_{217}). Die Zauberer drohen in ihren Beschwörungen, um die Götter zu zwingen: ... *ἢ τὰ κρυπτὰ τῆς Ἴσιδος ἐκφανεῖν ἢ τὸ ἐν ἀβύσσῳ ἀπόρρητον δείξειν ἢ στήσειν τὴν βᾶριν [1420_4] ἢ τὰ μέλη τὰ Ὀσίριδος διασκεδάσειν τῷ Τυφῶνι* (vgl. zu dieser Drohung Deissmann, Bibelstud. 272) *ἢ ἄλλο τι τοιοῦτο ... ποιήσειν*, (Iambl.) *myst.* 6_5 S. 245 f. P.

3) Hdt. 2_{59} und $_{156}$ nennt Isis Demeter. Vgl. u. *[1570_5]*.

4) In Tyros soll Isis 10 Jahre gehurt haben, Epiph. v. Salam. 104_4 (GGN 1902 141). Ueb. Byblos s. Plut. *Is.* 15 f.; Arstd. *ap.* 12

Man pflegt daher diesen hellenistischen Erzählungen jeden historischen Wert abzusprechen[1]) und sogar anzunehmen, ein hellenistischer Dichter oder gar ein prosaischer Mythenverfälscher habe in Ägypten die überlieferten byblischen Sagen von Isis, Osiris und Horos erfunden. Das ist nun sicher falsch, wie sich schon aus dem offenbaren Parallelismus der Aphrodite-Adonis- und der Isis-Osirissagen jener Gegenden ergibt; dagegen kann die Annahme, dass in hellenistischer Zeit durch eine absichtliche Zusammenfassung semitischer, griechischer und ägyptischer Kulte und Mythen die einander korrespondierenden byblischen Aphrodite- und Isissagen entstanden seien, aus der Überlieferung selbst zwar durchaus nicht bewiesen oder durch einen ähnlichen Vorgang im Reich der Seleukiden wahrscheinlich gemacht, aber ebensowenig widerlegt worden. Anscheinend spricht für jene Annahme gerade die verhältnismässige Genauigkeit, mit der die byblischen Riten und Mythen teils denen des Demeter- (oder auch Artemis- oder Aphrodite-) und Dionysos-, teils denen des Isis- und Osiriskultus entsprechen: eine derartige Übereinstimmung nach Jahrhunderten scheint zunächst befremdlich und ihre Herleitung aus ferner Vergangenheit um so unwahrscheinlicher, da eben jene Kreise auch noch in der hellenistischen Zeit ausgeglichen sind. Indessen vermindert sich das Gewicht dieses Bedenkens doch wesentlich durch die doppelte Erwägung, dass gerade Dionysos und Demeter in der Heldensage fast ganz vergessen waren und daher das Gepräge der altboiotischen Kultur reiner als andere griechische Gottheiten bewahrt haben und dass andererseits die betreffenden Züge des Isis- und Osirismythos z. T. nachweislich in eine sogar noch weit ältere Zeit hinaufgehen, als sie hier angenommen werden muss. Bedenkt man demgegenüber, dass sicher seit der 19. ägyptischen Dynastie in Byblos die Kulte des Nillandes festen Fuss gefasst hatten[2]), dass ferner byblische Kultüberlieferungen, darunter auch solche, die den mit Osiris

---

(nach Offord, *Proc. soc. bibl. archaeol.* XIV 1891 371 nicht aus Plutarch, sondern aus dessen Quelle); Luk. *dea Syr.* 7 u. aa. Byblos (StB. *s v* 188_{16}) sollte davon heissen, *ὅτι ἐν αὐτῇ Ἶσις κλαίουσα Ὄσιριν τὸ διάδημα ἔθηκε· τοῦτο δ' ἦν βύβλινον.* Vgl. *EM Βύβλ.* 216_{33}. Nach der *Vita Barl. et Ios.* (Mi. LXXIII 552 C) flieht Isis mit ihrem S. Oros nach dem syrischen Byblos; vgl. u. *[A. 2]*. Ueber die Sage (Apd. 2_9), dass die Königin von Byblos den Epaphos gesäugt habe, s. u. *[1570_1; 1571_7]*, über die säugende Isis als Sternbild Boll, Sphaera 211. — Wie Hera *[1133_2]* macht Isis unsterblich, wen sie gesäugt, Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 402 ff.

[1]) Vgl. o. *[62_1 f.]*. Für das hohe Alter dieser Mythenkontamination haben sich u. a. entschieden Parthey, Is. u. Osir. S. 197; Offord, *Proc. soc. bibl. arch.* XIV 1891 371; XXI 1899 173 f.; Drexler bei Roscher, ML II 373. — Bei dem Naassener (Hippol. *ref.* 5_7 142 Du.-Schn.) ist merkwürdig Isis mit Ištar verschmolzen: denn die sieben Gewänder der den Osiris suchenden Isis, welche auf die sieben Planetensphären bezogen werden, lassen sich natürlich von der o. *[1037_4]* besprochenen chaldäischen Lehre nicht trennen. Wahrscheinlich kam diese im VI. Jh. auf.

[2]) König Jeḥaw melek von Gebāl (Byblos) opfert auf der bekannten Stele einer Ba'alat, welche in Haltung und Attributen mit der Isis der ägyptischen Denkmäler identisch ist, Krall, Sitz.ber. WAW CXVI 1888 635. Ueber die Ausgleichung von Isis und 'Aštart Qarnajim, durch die Isis auch neben Ammon Ba'al Qarnajim (? s. o. *[1560_1]*) getreten sein könnte (vgl. die widderköpfige Isis des Berliner Museums *[1572_9]*) s. Offord, *Proc. soc. bibl. archaeol.* XXI 1899 173, üb. Hathor in Byblos Drexler bei Roscher, ML I 1866_{54} ff., über die alte Verschmelzung der Isis und Atargatis in Baalbek (?) Reinach, *Rev. arch.* III xl 1902 132. Später erzählte man auch von Horos' Geburt in Byblos (Arstd. *apol.* 12; s. auch o. *[zu 1565_4]*); nach einem von Revillout, *Rev. ég.* II 1882 10 ff. herausgegebenen hieratischen Heilzauber soll Horos aus Syrien herbeikommen. Revillout glaubt, dass diese Sagenform erst in römischer Zeit aufgekommen sei, nachdem man in der makedonischen

ausgeglichenen Adonis[1]), und solche, die Osiris' Gegner Typhon betrafen, nach Boiotien übertragen sind, dass endlich irgendwie auch die Osirislegende auf die ostboiotischen Kulte eingewirkt haben müsse, so ergibt sich, was oben als wahrscheinlich bezeichnet wurde, dass in Byblos Isis und Aštarōt (oder Baʿalat), Adonis und Osiris ausgeglichen waren und dass die mannichfachen von ihnen erzählten Legenden neben andern ostboiotisch-euboiischen Kulten auch die der Demeter und des Dionysos beeinflusst haben. Die Einzelheiten dieses Prozesses kennen wir fast ebensowenig wie die des Eindringens kleinasiatischer Elemente in die kretische und boiotische Kultur: nur insofern eine Rückwirkung der griechischen Kulte auf die barbarischen ausgeschlossen erscheint, ist hier der Zweifel geringer. Im ganzen war der Einfluss gewiss sehr gross: von allen Gottheiten, die im Hellenismus überhaupt ernstlich mit den altgriechischen in Wettbewerb traten, waren Isis und Osiris diesen ohne Frage am ähnlichsten und eben dieser Ähnlichkeit wegen, weil man sie nicht als ganz fremd empfand, in der makedonischen Zeit am gefährlichsten. Denn diese uralte Ausgleichung — ein weiterer Grund für die Bedeutung ihrer Kulte im Hellenismus — ist wahrscheinlich nie ganz vergessen worden: wie wäre dies auch möglich gewesen, da ja der Verkehr zwischen Griechenland und der syrisch-phoinikischen Küste sicher seit der Blütezeit der boiotischen Kultur nicht mehr unterbrochen gewesen ist? Aber allerdings kamen daneben andere Angleichungen auf. Ein argivischer Dichter hatte Io zur eleusinischen Priesterin und Triptolemos zu ihrem Enkel gemacht[2]): es war begreiflich, dass argivische und rhodische Kolonisten[3]) jetzt diese ihnen verwandten

---

Isis den Set nach Syrien habe vertreiben lassen: das scheint mir sehr zw.

[1]) Denn nach dem, was an verschiedenen Stellen dieses Buches *[z. B. 780; 1418 ff.]* bemerkt ist, scheint es mir erwiesen, dass die Gestalt des byblischen Adonis (= Orion) in sehr früher Zeit durch die Vereinigung von Zügen des ägyptischen Osiris (über dessen Gleichsetzung mit Orion jetzt auf Boll, Sphaera 164—168 zu verweisen ist) und des babylonischen Tammuz ihr Gepräge erhalten hat, die beide vielleicht schon vorher manches gemeinsam hatten. Die Tötung durch den Eber stammt aus der ägyptischen Legende *[948₆]*; aber auch der assyrisch-babylonische Orion, Ninib (der Gott des Monats Tammuz), dessen Gattin Gula wie die Geliebte des griechischen Orion wahrscheinlich die Morgenröte war, steht in Beziehung zum Schwein (Schrader, Keilinschr. Bibl.³ 409 f.). — Tammuz und Gula, Adonis und Aphrodite sind auch als Sternbilder bezeugt, aber letztere als *παρανατέλλοντες* der Wage, weshalb sie Boll 254 in der Nähe dieses Zodiakalzeichens sucht.

[2]) S. o. *[1173₈]*.

[3]) Nach G. Lafaye 9 ist die Ausgleichung von Io und Isis erst spät auf rein litterarischem Wege erfolgt: den ersten Anstoss habe Hdt. 2_{41} gegeben durch die Worte *τὸ γὰρ τῆς Ἴσιος ἄγαλμα ἐὸν γυναικήιον βούκερων ἐστι, κατάπερ Ἕλληνες τὴν Ἰοῦν γράφουσι.* Zu solchen Trugschlüssen verführt die einseitige Rücksicht auf das Alter der Testimonia! Natürlich hat mindestens Aisch. *Prom.* 846, der Io nach Kanobos kommen lässt, die Gleichheit der Io und Isis bereits vorgefunden. Engelmann bei Roscher, ML II 272 meint, dass die Verknüpfung der Io mit Aegypten zur Zeit der Perserkriege stattgefunden habe. Auch dieser Ansatz ist zu jung; abgesehen von dem später zu Erwähnenden muss die Gleichsetzung von Epaphos mit Osiris (Mnaseas, Plut. *Is.* 37 u. aa.) weit älter sein, wenn Paphos nach ihm heisst *[1419₄]*. — Bei Hdt. 2_{41} (vgl. Ov. *a a* 1_{78} *linigera iuvenca*) wird die Aehnlichkeit darin gefunden, dass Isis mit Kuhhörnern, mit einem Kuhkopf oder als Kuh dargestellt wurde (vgl. Apul. *m* 11_{11}; Plut. *Is.* 39 *βοῦν γὰρ Ἴσιδος εἰκόνα καὶ γῆν νομίζουσι*); und in der That heisst sie schon in ägyptischen Texten die Kuh, die alles hervorbringt (Brugsch, Rel. u. Myth. 647), und auch im Kult war ihr die Kuh heilig: eine zur Zeit des kürzesten Tages siebenmal um den Osiristempel getragene Kuh sollte bedeuten, dass die Erde (= Kuh, Klem. Alex. *str.* V 7_{43} 671 Po.) nach Wasser verlange. Mit dieser Beziehung der Isis zur Kuh lässt sich verbinden, dass Io in dem älteren Mythos, dem die Kunst des VI. und angehenden

Gestalten, dann, als Triptolemos ihnen wieder fremd geworden war, den Epaphos nach Byblos führten und später, als Ägypten erschlossen wurde, auch dorthin gelangen liessen und Io der Isis, Epaphos dem Osiris oder dem Horos oder dem mit diesem bisweilen ausgeglichenen[1]) Apis[2]) gleichsetzten[3]). Eine andere Sagenverschmelzung, die zwar nicht bezeugt ist, aber doch Spuren nicht allein in echt griechischen Mythen, sondern auch in den Vorstellungen der hellenistischen Isis hinterlassen hat, steht zwar mit überlieferten rhodischen Sagen im Widerspruch, knüpft aber an eine argivisch-rhodische Heroine an und ist sehr wahrscheinlich, wenn nicht in Rhodos selbst, so doch in dem von dort aus im VII. und VI. Jahrhundert begründeten Kulturkreis geschaffen worden. Wie die in den Städten am östlichsten Teil des Mittelmeerbeckens angesiedelten Griechen Helena mit Paris wahrscheinlich deshalb nach Sidon fahren[4]) liessen und sie später der 'fremden Aphrodite' im tyrischen Stadtviertel von Memphis gleichsetzten[5]), weil sie in ihr die phoinikische Astarte sahen, so scheinen sie sie auch mit der ägyptischen Isis, die, wie wir wissen, längst mit der phoinikischen Göttin verschmolzen war, ausgeglichen zu haben. Man liess

V. Jh.'s folgt, als Kuh, später (vgl. Aisch. *Pr.* 588) als *βούκερως παρθένος*, vereinzelt auf einem strengschönen Vb. in Boston als Kuh mit Menschenkopf vorgestellt ward. Engelmann, Arch. Jb. XVIII 1903 37—58, der mit letzterer Bildung Aisch. *hik.* 569 vergleicht, meint zwar, dass erst Aischylos im *Prometheus* Io zur kuhköpfigen Jungfrau gemacht habe, um sie aufs Theater bringen zu können; allein gewiss ist diese Bildung nicht unabhängig von der ähnlichen der Isis und wahrscheinlich ist sie weit älter, als die Ueberlieferung mit ihren zufälligen Lücken zu konstatieren erlaubt. — So sicher aber auch die spätere Zeit in der kuhförmigen Bildung eine Hauptähnlichkeit zwischen Io und Isis gefunden hat, so ist sie schwerlich der einzige Ausgangspunkt für die Gleichsetzung beider. — Istros (Klem. Al. *str.* I 21_{106} 382 Po.; *FHG* I 423_{40}; Wellmann, *Istr.* 16) nannte Io-Isis T. des Prometheus, vgl. Antikl. bei Plut. *Is.* 37.

1) Ail. *n a* 11_{10}.

2) Hdt. 3_{28}; Ail. *n a* 11_{10}.

3) Von diesem weit zurückliegenden Stadium der Ueberlieferung hat sich zufällig ein bemerkenswertes Bruchstück erhalten, das sich freilich nur durch eine etwas ausgreifende Untersuchung herausschälen lässt. Paus. IV 30_{2} f. gibt eine nach Pharai in Messenien weisende Genealogie: der Eponym jener Stadt, Pharis, Hermes' S., hat eine T. Telegone, die von Alpheios den Ortilochos (*Ὀρσίλοχος*, *E* 547), den V. des Diokles (vgl. *E* 547; *γ* 489; *o* 187), den Grossv. des Krethon, Orsilochos (*E* 542 ff.) und der Antikleia gebiert. Die N. Antikleia und Telegone beweisen, dass dieser wenigstens in seinen N. sehr alte Stammbaum irgendwie mit dem des Odysseus verflochten gewesen sein müsse; es stimmt dazu, dass Odysseus (*φ* 16) bei Orsilochos, Telemachos (*γ* 489; *o* 187) bei dessen S. Diokles wohnen. Spätere machten Penelopes M. Dorodoche zu einer T. des Orsilochos (Sch. *ν* 16): das ist Erfindung der Spartaner, die die Königstochter von Pharai zur Gemahlin ihres Ikarios machten, weil sie dadurch legitime Erben der messenischen Stadt wurden. Diese spartanische Ueberlieferung, die später in Thera *[630_{1}]* und Kyrene *[256_{7} ff.]* neue Schösslinge getrieben hat, ist jedoch nur die Nachbildung einer älteren argivischen, von der ein letzter Nachklang der argivische Wagenlenker Orsilochos (Hyg. *p a* 2_{13} S. 48_{2} Bu.) ist. In dieser Genealogie war Odysseus selbst, der den Argivern ein Argiver war, irgendwie mit dem Stammbaum der Fürsten von Pharai in Verbindung gesetzt. Diesen Stammbaum haben aber die Argiver noch auf andere Weise mit ihren eigenen Ueberlieferungen verbunden, indem sie Pharis' M. Phylodameia zur T. des Danaos machten (Paus. IV 30_{2}). Dieser Ueberlieferung erinnerten sich die Rhodier, als sie in Aegypten festen Fuss fassten: sie liessen über Aegypten einen K. Telegonos herrschen, den Io-Isis geheiratet haben (Apd. 2_{9}) und nach dem offenbar auch Epaphos' S. (Eur. *Or.* 932) Telegonos heissen sollte. Ohne Frage war der ältere Telegonos ursprünglich auf der Insel Phăros lokalisiert, wo Isis später einen berühmten Kult hatte *[1569_{1}]*: da der N. an Phărai anklang, wurden Stammbaum und Mythos der messenischen Stadt dorthin übertragen. Von Pharos ist Telegonos mit Proteus als dessen S. nach Torone gekommen (Apd. 2_{105}; vgl. über Proteus in Pallene Stender, *Argon.* 16).

4) S. o. *[667_{3}]*.

5) Hdt. 2_{112}.

sie in Pharos, wo Isis später eine Hauptkultstätte besass[1]), landen. Helena soll dort den von einer Schlange gebissenen karischen Schiffer Pharos, mit dem sie heimlich aus Troia entwichen war, begraben haben[2]) oder sie soll, von Menelaos bei Thonis zurückgelassen, von dessen eifersüchtiger Gattin Polydamna nach Pharos geschickt sein, wo sie die dort hausenden Schlangen durch das später nach ihr genannte Zauberkraut Helenion tötete[3]). Gewiss ist dies nicht einfach aus dem alten Epos, das Thon und Polydamna genannt[4]) und Helena nach Pharos geführt hatte[5]), herausgesponnen; vielmehr setzt dieses eben die Legenden voraus, deren letzte Ausläufer wir in jenen späten Erzählungen haben. Im Helenakult war seit alter Zeit die Schlange *παρεία* wichtig, nach der auch ihr Buhle Paris heisst (305; 312): wie man das illyrische Pharos von der nach demselben Reptile genannten Insel Paros besiedelt werden liess, scheint man einen Zusammenhang zwischen Pharos und *παρεία* angenommen zu haben. Eine andere ebenfalls späte Fassung dieser Legende ist die Sage von Menelaos' Steuermann Kanobos, der durch eine Schlange gebissen, von Helena begraben und mit seinem Weibe Menuthis[6]) vergöttert wird. Diese heisst nach einem bei Abukir nahe dem Kanobos gelegenen Flecken[7]), wo Isis als Heilgöttin verehrt wurde[8]). Der Grund, der die Göttin von Menuthis und Pharos mit Helena ausgleichen liess, ist wahrscheinlich darin zu suchen, dass ein vermeintliches Heilmittel gegen Schlangengift auf Isis zurückgeführt wurde[9]). Nahe dem Kanobos lag das *Ἰλύσιον πεδίον*: so hat Apion[10]) geschrieben, der den Namen vom Nilschlamm ableitet; aber natürlich hatte früher der Ort *Ἠλύσιον πεδίον* gelautet, was von dem Mythos, der Menelaos nach dem Elysischen Gefilde führt[11]), nicht zu trennen ist. Da auf den Gefilden der Seligen Isis waltet, ist auch hier der griechische Mythos durch den ägyptischen beeinflusst. Endlich ist daran zu erinnern, dass sowohl Helena wie Isis für Kinderernährung und Kinderpflege sorgen. In der Isisprozession wird ein milchträufelndes Gefäss in Form einer Brust herumgetragen[12]); in Rhodos befand sich ein Abbild der Brust Helenas[13]); die aus Therapne[14]) bezeugte Legende von Helena, die ein hässliches Kind schön macht, knüpft zwar an echt griechische Vorstellungen an, entspricht

[1]) Vgl. z. B. Ov. *a* II 13_{7} f.; Isis Pharia z. B. *CIG* III S. 1233 no. 4944 b; *IGSI* 1005 (Rom); Minuc. Fel. *Oct.* 21_{1}; Lersch, Bonner Jb. IX 1846[2] 109 (der von den Numismatikern als Isis Pharia bezeichnete Typus erscheint auf Mzz. von Korinth, Kleonai, Anchialos a. Pontos, Kyme, Phokaia, Aspendos, Byblos, Alexandreia, Head *h n* 340; 369; 236; 479; 508; 583; 669; 720); Io heisst *Pharia iuvenca*, Ov. *a a* 3_{635}; *F* 5_{619}; vgl. Stat. *Theb.* 1_{254}. — *Pharia tinnula sistra manu*, Ov. *P* I 1_{37} f. — Ceres Pharia [Paria??], Tertull. *ap.* 16; ähnlich *nat.* 1_{12}.

[2]) *παλαιοί* bei Antikleid., Eust. *δ* 355 1500_{12}.

[3]) Ail. *n a* 9_{21}.

[4]) *δ* 228.

[5]) *δ* 355.

[6]) S. o. *[698_{1}]*. Vgl. Epiph. v. Salam. 105_{14} (GGN 1902 151); Amm. Marc. 22_{16}.

[7]) StB. *Μένουθις* 445_{7}.

[8]) Epiphan. *ad haer.* III$_{II}$ 12 1093 = 508 Oehl. *Εἶσις ἡ ἐν Μένουθι* wird auf einer römischen Inschrift (*IGSI* 1005) genannt. Anderes bei Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani* 147_{2}. An die Stelle der Isis treten in christlicher Zeit die heil. Kyros und Iohannes *[1655_{1}]*.

[9]) Ebenso heilt Isis in einem demotischen Papyrus den von einer Schlange gebissenen Horos, Offord, *Proceed. soc. bibl. arch.* XIV 1891/2 372. Bei Diod. 1_{25} macht sie den von Titanen getöteten Horos lebendig, nachdem sie *ἀθανασίας φάρμακον* gefunden.

[10]) Eust. *δ* 563 1509_{28}; *FHG* III 511_{8}.

[11]) *δ* 563.

[12]) Apul. *m* 11_{10}.

[13]) S. o. *[697_{2}]*.

[14]) Hdt. 6_{61}.

aber auch der byblischen Sage von der kinderpflegenden Isis[1]) und mehr noch der hellenistischen Vorstellung von Isis, die der Aphrodite gleichgesetzt[2]) und um Schönheit angefleht wurde[3]). Was Ursache, was Folge der Ausgleichung war, lässt sich hier wie so oft nicht sicher trennen. Jedenfalls mussten diese jüngeren Ausgleichungen und die daneben fortbestehende mit Demeter und Dionysos Isis und Osiris den griechischen Gottheiten und Heroen immer ähnlicher machen, und zwar um so mehr, als die Griechen jetzt anfingen, sich ihrer Überlegenheit bewusst zu werden. Wir können den Prozess im einzelnen natürlich nicht verfolgen, aber es ist begreiflich, dass schliesslich das ägyptische Götterpaar den Griechen überhaupt kaum als fremd erschien[4]).

Nach alledem musste der Isiskult den rein griechischen Gottheiten besonders gefährlich sein; zugleich bestätigt sich aber, dass der Hellenismus auch auf diesem Gebiet nicht so selbständig vorging, als es erscheint, so lange man den hellenistischen Kultus der Isis und ihres Kreises mit dem altägyptischen vergleicht. Schon in Vorderasien war dieser umgemodelt und von dort so nach Altgriechenland gebracht worden; die Griechen hatten ihre entsprechenden Gottheiten weiter ausgebildet und dann nach dem Osten zurückgeführt, wo sie wiederum mit denen vereinigt worden waren, nach welchen man sie einst geformt hatte. Ein grosser Teil des Ausgleichungsprozesses, den man jetzt gewöhnlich der makedonischen Zeit zuschreibt, hatte sich ohne Frage Jahrhunderte früher ganz allmählich vollzogen. In noch höherem Grade wie schon in den Zeiten ihrer Kraft musste natürlich die griechische Kultur während ihres Verfalls in der Aneignung fremder Bestandteile mehr eine auswählende als eine schaffende Thätigkeit entwickeln. In der That bewegt sich die Entwickelung der Isis und ihrer Paredroi in der alexandrinischen Zeit durchaus in den Bahnen, die ihr durch die Vergangenheit vorgezeichnet waren. Massgebend blieb die Gleichsetzung der Isis mit Demeter[5]). Zwar ist die

---

[1]) S. o. *[1566 zu 1565₄]*. Isis als Geburtshelferin ruft Ov. *a* II 13₇ ff. an; über Isis Eleithyia s. Boll, Sphaera 212.

[2]) S. u. *[1571₂]*. Isis, 'die Schöngesichtige', Brugsch, Rel. u. Myth. 647.

[3]) W. Drexler, Wschr. f. cl. Phil. III 1886 1245.

[4]) Da Io der Isis längst gleichgesetzt ward, war dies nicht einmal etwas Neues; es ist ganz begreiflich, dass Plut. *Is.* 2; 60 f. (vgl. *EM* Ἶσις 476₄₉ ff.) den N. Isis aus dem Griechischen (*ἴεσθαι*; *εἰδέναι*; dass Athenag. *s* 22 S. 112 O. eine Etymologie von *ἰέναι* vorschwebte, ist eine unsichere Vermutung von E. Schwartz S. 82) ableitet. Als Io war Isis auch Stammmutter des Herakleiden Alexandros; es hängt damit zusammen, dass — zugleich mit Benutzung des aischyleischen *Prometheus* — Herakles selbst mit Io-Isis verbunden wurde, indem diese T. des von ihm befreiten ägyptischen Königs (Diod. 1₁₉) Prometheus wurde *[1568 zu 1567₃]*. Die mythischen Vorfahren vielleicht schon des Alexandros selbst, jedenfalls die der ersten Ptolemaier *[1564]*, wurden noch auf andere Weise mit Osiris verbunden, indem dieser, der seit alter Zeit dem Dionysos gleichgesetzt ward, nach Makedonien geführt wurde, wo er seinen S. Makedon und den Maron zurückgelassen haben sollte, Diod. 1₁₈; ₂₀.

[5]) Vgl. Leon v. Pella (Klem. Alex. *str.* I 21₁₀₆ 382 Po.) *FHG* II 331₂; Apd. 2₉; Diod. 1₁₄; ₉₆ (Hekat.?); Apul. *M* 11₂; StB. *Βούσιρις* 183₁₂ u. viele aa. Nonn. *D* 3₂₈₂ nennt Isis die ägyptische Demeter, Tertull. *exh. cast.* 13, *ad ux.* 1₆ die afrikanische Ceres. Ueber Ceres Pharia s. o. *[1569₁]*. — Die Ausgleichung der Isis mit Demeter führte dazu, dass der V. der ersteren, Keb, dem Kronos gleichgesetzt wurde (Brugsch, Rel. u. Myth. 580), als dessen T. Isis gewöhnlich gilt (z. B. Hymn. von Andr. 15, H. von Ios 7; einige nannten sie T. des Hermes [Plut. *Is.* 3; 12] oder des Prometheus *[A. ₄]*. Auch die bil-

Göttin ausserdem bisweilen auch der Hera[1]), Athena[2]) und der Aphrodite[3]) angeglichen oder angeähnelt worden. Die letztgenannte Theokrasie knüpft teils an die besprochenen Vorstellungen von Isis' Schönheit und der Verleihung der Schönheit durch sie (1569 f.), teils aber daran an, dass schon in altägyptischen Texten Isis Spenderin des Lebens heisst[4]): von dieser Vorstellung aus, die in der mystischen Emanationslehre der späteren Neoplatoniker eine eigentümliche Umbildung erfahren hat[5]), konnte Isis leicht Göttin auch der animalischen Zeugung[6]) und insbesondere des weiblichen Geschlechtslebens werden[7]). Mit der Ausgleichung der Isis

---

dende Kunst hat Isis oft mit Demeter verschmolzen, sie z. B. einerseits durch die Sonnenscheibe zwischen Kuhhörnern als die Aegypterin, andererseits durch Fackel und Mohn als die Göttin von Eleusis charakterisiert, Drexler bei Roscher, ML II 451_{24} ff. Im öffentlichen Kult des Mutterlandes findet sich ausdrückliche Gleichsetzung von Isis und Demeter wohl nicht; auch hier spricht sich der Verschmelzungsprozess meist nur in der Nachbarschaft ihrer Tempel oder darin aus, dass die Feste der einen Gottheit im Heiligtum der andern oder zusammen mit denen der andern gefeiert werden. So wurden z. B. im Isisheiligtum zu Hermione vielleicht Demetermysterien begangen (Paus. II 34_{10}; ob sich die *περίβολοι* auf den Serapis-Isistempel beziehen, ist nicht sicher); aber da bei derartigen Festordnungen manchmal andere als dogmatische Rücksichten bestimmend waren, geben solche Bräuche im einzelnen Fall keine sichere Gewähr. Dagegen hat, wie längst erkannt ist (vgl. z. B. Mordtmann, *Monum. rel. au culte d'Isis à Cyzique rev. arch.* XXXVII 1879¹ 257; Lechat-Radet, *Bull. corr. hell.* XII 1888 194) und wie wir im folgenden sehen werden, eine weitgehende Anähnlichung der einzelnen Riten und Gebräuche des Isis- und Demeterkultus stattgefunden, hauptsächlich allerdings in vorhellenistischer Zeit; das Urteil Milnes (*Journ. Hell. stud.* XXI 1901 276), der diese Beeinflussung leugnet, ist schwer zu verstehen. Andrerseits geht aber Foucart, *Rech. sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis. mém. AIBL* XXXV 1896 1—84 zu weit, wenn er die eleusinischen Weihen direkt von dem Isiskult ableitet und z. B. (24—29) annimmt, dass der neben der *θεά* stehende *θεός* von Eleusis *[52_4]* dem Osiris entspricht.

1) Diod. 1_{25}.

2) Z. B. Manetho *FHG* II 613_{77}; Plut. *Is.* 9; 62. Vielleicht erschien Isis als Göttin der Klugheit *[1565 zu 1564_6]* den Griechen wie eine Athena.

3) Z. B. Apul. *m* 11_2; anderes o. *[1093_{13}; 1374_3]*. Ueber Isis als Planet Venus s. Boll, Sphaera 313_3. — Auch hier spricht sich die Angleichung oft in der Nachbarschaft der Kultstätten aus. Am Südabhang der Burg ist ein dreiteiliger Altar gef., der Aphrodite zwischen Hermes und Pan, dann den Nymphen und endlich der Isis geweiht ist (*CIA* II 1671; vgl. Ath. Mitt. II 1877 246; s. auch *CIA* III 162 [Nordathen]). Ferner standen beide Gottheiten zusammen in Delos (*bull. corr. hell.* VI 1882 320; vgl. 473), Troizen (Paus. II 32_6) und vielleicht in Aigion (Paus. VII 26_7). Vgl. S. Wide, *Sacra Troez.* 34; 77. Oft werden in der späteren Kunst Aphrodite, die früher gewöhnlich der Hathor gleichgestellt war, und Isis verschmolzen, Drexler bei Roscher, ML II 494 ff.

4) Brugsch, Rel. u. Myth. 649; 653.

5) Iambl. *myst.* 6_7 *τὰ ἀπόκρυφα ζωογόνα τῶν λόγων κάλλη τῆς Ἴσιδος οὐ κάτεισιν εἰς τὸ φαινόμενον καὶ ὁρώμενον σῶμα.*

6) Hymn. von Ios 17 *ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγα*; ebd. 25 *ἐγὼ στέργεσθα[ι] γυν[αῖκ]ας ὑπ' ἀνδ[ρ]ῶν ἠνάνκασα*; Apul. *m* 11_2: *quae primis rerum exordiis sexuum diversitatem generato amore sociasti et aeterna subole humano genere propagato nunc circumfluo Paphi sacrario coleris.* — Ueber Osiris' Zeugungsglied s. o. *[1421_9]*. Von den Phallen im Serapiskult sprechen die Kirchenhistoriker bei der Beschreibung des Unterganges des Serapeions (z. B. Sokrates *h e* V 16_3). Vgl. Arstd. 8 S. 96 Ddf. (von Serapis) *προέστηκε δὲ καὶ πάντων ζώων γενέσεως καὶ τροφῆς* . . .

7) Hymn. v. Ios 11 *ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη.* Isis sorgt für Kindererzeugung und -erziehung, ebd. 36 ff.; vgl. auch 18 *ἐγὼ γυναιξὶ δεκάμηνον βρέφος ἐνέωσα.* Das Kap Lochias bei Alexandreia wird nach der gln. Isis heissen: auf diese, nicht auf das Heiligtum der Isis Plusia bezieht sich die Bestimmung bei Plut. *Anton.* 74, dass Kleopatra ihr Grabmal *προσῳκοδόμησε τῷ ναῷ τῆς Ἴσιδος*, Néroutsos Bey, *L'anc. Alex.* 58 f. Zahlreiche bronzene Hände mit den Symbolen ägyptischer Götter gelten als Exvotos von Wöchnerinnen an die geburtshelfende Isis, Burckhardt, Zeit Konstant. 179. Mit Geierfedern (Ail. *n a* 10_{22}) wird Isis' Haupt geschmückt, weil der Geier das Symbol der Mütterlichkeit ist. — Auch diese Funktion der hellenistischen Göttin knüpft an ältere an; als Amme und Beschützerin ihres Kindes Horos gilt Isis schon in altägyptischen Texten, Brugsch, Rel. u. Myth. 647.

und Aphrodite wurde auch zusammengebracht[1]), dass erstere Göttin des Meeres[2]) und der Schiffer[3]), Erfinderin der Segel[4]) und Gebieterin der Winde[5]) geworden ist: auch diese Vorstellungen knüpfen zwar z. T. an altägyptische an[6]), hatten sich jedoch in der nationalen Mythologie nicht zusammengethan und verdichtet, so dass in Korinth die Isis Pelagia der ägyptischen gegenübergestellt werden konnte[7]). Haben nun aber auch diese Ausgleichungen, besonders die letzterwähnte, mit der Liebesgöttin der Griechen, die Kult- und auch die Kunstvorstellung von Isis auf einzelnen Gebieten beeinflusst, so ist doch die ältere Gleichsetzung mit Demeter ohne Frage für die Entwickelung der hellenistischen Isis weit wichtiger gewesen. Die Naturphilosophie hat Isis wie ziemlich alle Göttinnen, auch Demeter[8]), gelegentlich als Mondgöttin gefasst[9]); aber wie Demeter ist

---

[1]) Inschr. aus Kios (*Mél.* Graux II 602; Kaibel *ep.* 1029)$_6$ von Isis: *ἣν τέκεν Οὐρανὸς Εὐφρονίδης ἐπὶ κύμασι πόντου | μαρμαρέοις.*

[2]) *Regina marium* heisst Isis bei Apul. 11_5, *Πελαγία Εὐάκοος* in Mytilene, *IGI* II 113 (vgl. auch *Κύρα*, ebd. 114); Isis Pelagia auch in Korinth, s. u. *[A. 7]*. — Bisweilen scheint sich der N. Isis Pelagia auf heilsame Seebäder zu beziehen, Drexler, Myth. Beitr. I 33_1.

[3]) Man verehrt Isis bei Antritt einer Reise *διὰ τὸ αὐτὴν, ὡς ἐλέγομεν, τῇ φύσει τῶν ὑδάτων ἐφεστάναι*, Lyd. *m* 4_{32}. Im Hymnos von Andros rühmt sich die Göttin: *πρᾶτον ἐν ἀνθρώποισι περάσιμον ἤνυσα μόχθον* (35), sie nennt sich Begründerin der Schiffahrt (62 ff.). Eine schiffsförmige Lampe aus Puteoli zeigt Isis, Serapis *[vgl. 1575_3]*, die Dioskuren (als Götter der Schiffahrt) und einen strahlenden Helioskopf (Dubois, *Mél. d'arch. et d'hist.* XXII 1902 53): das ist vielleicht das Weihgeschenk eines vom Schiffbruch Davongekommenen. Nach Iuven. 12_{28} u. Sch. lassen sich gerettete Schiffbrüchige für Isis' Tempel malen (wie nach Tib. I 3_{27} auch die durch sie geheilten Glieder gemalt in ihrem Tempel zu sehen sind). Vgl. Wünsch, Arch. f. Rlw. VII 1904 107 ff. und u. *[1575_3]*.

[4]) Hyg. *f.* 277 *Velificia primum invenit Isis. Nam, dum quaerit Harpocratem, filium suum, rate velificavit.* — Dass man die Phăria mit *φάρος* zusammenbrachte und auf die *Πελαγία* bezog (Reichel, *Isid. ap. Rom. cult.*, Berl. *Diss.* 17), war wohl nur Ausnahme. Ueber das Schiff der Isis s. o. *[1420_4]*.

[5]) *Maris salubria flamina dispenso* rühmt sich Isis bei Apul. *m* 11_5, und ebd. $_{25}$ S. 274 heisst es *tuo nutu spirant flamina.* Dass sie über Schiffer und Winde herrscht, sagt Luk. *dial. mar.* 7, dass sie Winde sendet und die Schiffenden errettet, ders. *deor. dial.* 3. Im Hymnos von Andros lesen wir, dass Isis Meeresstille und Sturm gibt (55 ff.; vgl. 79 f.). Letzteres hängt — wie das von Luk. *d d* 3 und Serv. *VA* 8_{696} erwähnte Steigenlassen des Nils — damit zusammen, dass Isis noch in hellenistischer Zeit als Sirius galt (Diod. 1_{27} *ἐγώ εἰμι ἡ ἐν τῷ ἄστρῳ τῷ κυνὶ ἐπιτέλλουσα*; vgl. Hymn. von Ios 10, Boll, Sphaera 208 f. u. o. *[945_5]*); Dion Kass. 79_{10} erwähnt ein *ἄγαλμα* der Isis, *ὃ ὑπὲρ τὸ ἀέτωμα τοῦ ναοῦ* (in Rom) *αὐτῆς ἐπὶ κυνὸς ὀχεῖται*. Vgl. über Isis auf dem Hund Drexler bei Roscher, ML II 434.

[6]) Ueber Isis als Nordwind s. Brugsch Rel. u. Myth. 647.

[7]) Paus. II 4_6.

[8]) S. o. *[1180_1]*.

[9]) Isis wird in altägyptischen Texten m. W. nicht als Mondgöttin dem Sonnengott (als solcher erscheint er auch später, Manetho *FHG* II 614_{80}; Macr. I 21_{11}; vgl. o. *[1093_7]*) Osiris gegenübergestellt, häufig dagegen seit der hellenistischen Zeit; vgl. z. B. Diog. Laert. nach Hekat. von Abd. *FHG* II 388_7 und Manetho ebd. 614 f.; Diod. 1_{11} (Euseb. *pr. ev.* I 9_3; vgl. III 2_8 H.); Suid. *δόγματ.*; s. auch Diod. 1_{25}; Ov. *M* 9_{688}; Plut. *Is.* 52; Io. Lyd. *m* 4_{32}. Apul. *m* 11_3 vergleicht die *plana rotunditas* auf Isis' Kopf einem *argumentum lunae*, Myth. Vat. III 7_4 sieht in dem Sistrum ein Symbol des Mondes. Nach Plut. *Is.* 43 wurde Isis-*σελήνη* mannweiblich vorgestellt; vgl. Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 398 und üb. die widderköpfige Isis o. *[1566_2]*. Nach Cramer, *An. Paris.* I 328_1 verehren die Aegypter Isis *ἀντὶ τοῦ τὴν σελήνην τὴν τοῦ παντὸς ἀέρος ἔφορον* . . . u. s. w. Als Mondgöttin muss Isis ferner von denen aufgefasst sein, die den Stier Apis, den man dem Isissohn Horos gleichsetzte, durch einen Mondstrahl gezeugt werden liessen (Plut. *Is.* 43; von einem himmlischen Lichtstrahl spricht Hdt. 3_{28}), ihn dem Mond geweiht nannten (Amm. Marc. XXII 14_8) und eine Mondsichel auf dem schwarzen Fell als Kennzeichen des Apis betrachteten (Plin. *n h* 8_{184}; Plut. *Is.* 43; Ail. *n a* 11_{10}; vgl. die Mz. von Mytilene, Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 511, und die schöne, von Furtwängler, Bonner Jbb. CVII 1901 37—45 herausgegebene Brz.). Nun ist dies allerdings eine Neuerung; der altägyptische Apis

auch Isis ganz überwiegend Göttin der Erde[1]), und zwar — wie schon in altägyptischen Texten[2]) — insbesondere der Erde, soweit sie zum Ackerbau tauglich ist. Für den Ägypter bedeutete dies das vom Nil befruchtete Land, und in diesem Sinn[3]) oder geradezu als Ägypten[4]) hat man auch Isis gefasst, wobei dann Osiris entweder als Nil[5]) oder überhaupt als Wasser[6]) oder noch allgemeiner als Flüssigkeit[7]) oder endlich als Saat[8]) betrachtet wurde. Als Göttin der Früchte wie Demeter gilt auch Isis selbst, und wie ihrem griechischen Gegenbild ward auch ihr die Stiftung des Ackerbaues[9]), die Beseitigung des Kannibalismus[10]), die Begründung eines gesetzmässigen Lebens[11]) zugeschrieben, ja sie wurde geradezu Göttin der Gerechtigkeit[12]). Alles dies knüpft an altägyptische Vorstellungen an[13]), der Hellenismus hat auch hier nichts Neues geschaffen, sondern nur längst bestehende Ausgleichungen acceptiert. Nur insofern,

---

trägt zwischen den Hörnern die Sonne und scheint dieser geweiht gewesen zu sein. Allein trotz der verhältnismässig späten Bezeugung ist die Auffassung der Isis als einer Mondgöttin, über die auch Roscher, Sel. u. Verw. 14_{40}; 76_{293}; 77_{297}; 78_{306}; 125_{532} zu vergleichen ist, nicht erst eine Erfindung der hellenistischen Zeit; sie lag vielmehr wahrscheinlich schon den altgriechischen Kolonisten vor, die Isis der Io und Helena gleichsetzten, und ist wahrscheinlich noch früher in Phönizien oder Syrien entstanden. Sie war seit dem Anfang des VII. Jh.'s fast gegeben, da die ägyptische Himmelskönigin (vgl. Hymn. v. Andr. 28 ff.; Hymn. v. Ios 3 ff.) mit der vordersemitischen Göttin ausgeglichen war, die spätestens damals als Mondgöttin gefasst worden ist.

1) Varro *l l* 5_{57} (wo Serapis als Himmel gilt); vgl. z. B. Sallust. *π. θ.* 4; Sch. Arstd. III 313 zu 185_{8}; Serv. V*A* 8_{696}; Macr. *S* I 20_{18}; 21_{11}; Isid. *et.* 8_{84}; Myth. Vat. III 7_{4}; *EM* Ἶσ. 476_{50} ff. Im Hymn. von Andros 1 wird von Is. gesagt [τ]ᾷ *γονοέσσας| αὔλακος ἀρχαία μέλεται πολύπυρος ἀγυιά.*

2) Brugsch, Rel. u. Myth. 647.

3) Plut. *Is.* 38.

4) Serv. V*A* 8_{696} (myth. Vat. II 90; III 7_{4}). Vgl. Plut. *Is.* 32 (Io. Lyd. *mens.* 4_{32}); 38.

5) Heliod. 9_{9} *[1426_{2}]*. Der dem Osiris oft gleichgesetzte *[1576_{1}]* Serapis galt als *virtus Nili fluminis, cuius Aegyptus opibus et foecunditate pascatur,* Rufin. *h e* 2_{23}; er sollte (wie bisweilen auch Isis *[1572_{5}]*) den Nil steigen und sinken machen (Arstd. 8 S. 96). Daher befand sich der Nilmesser in seinem Tempel, bis ihn Konstantin in die Kirche bringen liess (Sokrat. *h e* I 8_{5} [18_{2}] u. aa. Kirchenhistoriker).

6) *ἄψυχον ὕδωρ,* Orig. *Kels.* 5_{38}; Naassener bei Hippol. *ref.* V 7 S. 142.

7) Sall. *π. θ.* 4.

8) *σίτου σπορά,* Athenag. *s* 22 S. 112 Otto; *frugum semina,* Firm. Mat. *err. prof. rel.* 2_{6}.

9) Hymn. v. Ios 13 K.; Hymn. v. Andr. 44; *Anth. Lat.* I II 743 S. 215. Isis, die deswegen bei der Ernte angerufen wird, hat *τόν τε τοῦ πυροῦ καὶ κριθῆς καρπόν* erfunden, deren Zubereitung dann Osiris lehrt, Diod. 1_{14}; vgl. $_{27}$; sie trägt deshalb Aehren auf dem Haupt, Tertull. *cor. mil.* 7; Apul. *m* 11_{3}. Vgl. Ov. *m* 9_{688} *inerant lunaria fronti| cornua cum spicis nitide flaventibus auro.* Wie Demeter *[1179_{1}]* heisst Isis Καρποφόρος (*mém. AIBL* XXXV 1896 15). Von sonstigen Pflanzen ist ihr wie Demeter *[1179_{2}]* später der Mohn heilig (Drexler bei Roscher, ML II 450_{20} ff.); auch die Trauben bringt sie zur Reife (Hymn. v. Andr. 77 K. = 165 Ab.). Letzteres ist von Osiris übertragen, der früh dem Dionysos angeglichen ist, aber — wie schon in altägyptischen Texten — auch als Begründer der Obstkultur (Tib. I 7_{29} ff.) und des Ackerbaues gilt und zuerst gepflügt haben sollte (Tib. a. a. O.; Isid. *et.* XVII 1_{1}) und der von den physikalischen Mythendeutern als *σίτου σπορά* gefasst wurde *[A. 8]*. — Ueb. Isis' Füllhorn s. Lersch, Bonner Jb. IX 1846² 103 ff.

10) Hymn. von Andr. 45; v. Ios 21; Diod. 1_{14}.

11) Isis *θεσμοθέτις*, Hymn. v. Andros 20; vgl. ebd. 70 K. = 158 Ab.; Hymn. von Ios 6 f.; 16; 26; Diod. 1_{27}; Foucart, *mém. AIBL* XXXV 1896 15; Drexler bei Roscher, ML II 460. Als Göttin des Rechtes darf Isis sich rühmen, sie habe die Tyrannei beendigt, Hymn. von Ios 15 f. — Ist demnach Isis Göttin des Rechtes und des Friedens, so kann sie, die Allumfassende, auch sagen (Hymn. v. Andros 68 K. = 156 Ab.) *Ἶσις ἐγὼ πολέμω κρυερὸν νέφος ἔρκεσι μόχθων | ἀμφέβαλον.*

12) *CIA* III 203_{1}; vgl. Dittenberger, *Syll.* no. 763 A. 2.

13) Isis heisst 'Herrin des Brotes', die 'Schöpferin der grünen Saat', 'die Grüne, deren Grün der Erde gleicht', Brugsch, Rel. u. Myth. 647. Vgl. Demeter *Χλόη*, o. *[1179_{2}]*. Ueber Isis als Ackerbau s. Brugsch 649. Foucart (*mém. AIBL* XXXV 1896 15) hat sich diese Funktion der Isis bei seinem Versuche, die eleusinischen Kulte aus Aegypten herzuleiten, nicht entgehen lassen.

als diejenigen Elemente des alten Isisdienstes, denen nichts im Demeter- oder Aphroditekult entsprach, etwas grössere Umgestaltungen erlitten, zeigt sich der Einfluss, den die Gleichsetzung mit den griechischen Gottheiten in der alexandrinischen Periode auf den Isiskult ausgeübt hat. Aber auch dieser Einfluss darf nicht sehr hoch veranschlagt werden. So sind z. B. die in alter Zeit bevorzugten Vorstellungen, die sie als Sothisstern[1]) oder auch als Himmelskönigin[2]) fassen, zwar insofern etwas zurückgetreten, als Isis jetzt auch wie Aphrodite in dem Planeten Venus[3]) oder wie Demeter im Sternbild der Jungfrau[4]) gefunden wird; aber daneben lebt doch immer noch die alte Vorstellung von Isis als dem Hundstern fort[5]), und selbst von der alten Auffassung der Isis als Himmelsgöttin finden sich Spuren in der makedonischen und römischen Zeit[6]). — Wichtiger ist die Ausgleichung des Isisdienstes mit den eleusinischen Kulten: einer der merkwürdigsten Prozesse der hellenistischen Religionsgeschichte, der wahrscheinlich grossenteils schon unter einem der ersten Ptolemaier, vielleicht unter dem athenerfreundlichen Philadelphos oder bereits unter Soter durchgeführt ist. Auch hier hat der Hellenismus nur das Urverwandte wieder verknüpft; da indessen durch zahlreiche Zwischenglieder viele Verschiedenheiten entstanden waren, so ging es nicht ohne Willkür ab. Triptolemos sollte mit Osiris ausgezogen sein[7]), der in Attika ansässige Ägypter Erechtheus bei einer Hungersnot aus seiner Heimat Getreide nach Athen geschafft und, als er zum Dank dafür König geworden war, die Weihen gestiftet haben[8]). Man verglich die Eumolpiden mit den ägyptischen 'Priestern', die Keryken mit den Pastophoren. Die mystische Kiste ward nun auch in den Isisdienst eingeführt[9]); wahrscheinlich im Zusammenhang damit ward die Schlange[10]), die schon vorher im Isisdienst vorgekommen zu sein scheint, als Fetisch gefasst. Wie es bei einem Tier natürlich ist, das so vielfach in der Mythologie wichtig war, scheinen hier verschiedene Vorstellungen schon im Altertum zusammengeflossen zu sein: wenigstens sind sie für uns nicht mehr deutlich unterscheidbar[11]). Unter anderem spielte vielleicht die Schlange der Isis auch bei Inkubationen eine Rolle. Denn Isis erteilte auch Traumorakel[12]), sowohl vor der Zulassung der Adepten zu ihren

---

1) S. o. *[945$_5$]*.

2) E. MEYER bei ROSCHER, ML II 362. Ueber Isis' Planetenkleider s. o. *[1566$_1$]*.

3) S. o. *[1093$_{13}$]*.

4) BOLL, Sphaera 209 ff.; vgl. o. *[945$_4$]*.

5) S. o. *[1572$_5$]*.

6) S. o. *[1573 zu 1572$_9$]*. Ueber Isis = *φύσις αἰῶνος* s. Athenag. *s* 22 S. 112 OTTO; REITZENSTEIN, Arch. f. Rlw. VII 1904 400.

7) Diod. 1$_{18}$.

8) Diod. 1$_{29}$.

9) Tib. I 7$_{47}$; Apul. 11$_{11}$. Vgl. LAFAYE 142 f.; DREXLER bei ROSCHER, ML II 443$_{60}$.

10) Vgl. Ov. *a* II 13$_{13}$; Iuven. 6$_{537}$ *et movisse caput visa est argentea serpens*: schon REICHEL, *Isid. ap. Rom. cult.* 62$_3$ hat das mit der *cista mystica* kombiniert.

11) Vgl. z. B. Ov. *M* 9$_{693}$ *plenaque somniferis* (d. h. die *ἀσπίς somnifera*, Luc. 9$_{701}$) *serpens peregrina venenis* und über Schlangenzauber o. *[1569]*. Ferner hat nach dem Muster Demeters *[544$_5$]* auch Isis geflügelte Schlangen (Trajansmz. aus Alexandreia, DREXLER bei ROSCHER, ML 447$_{27}$). Ueber ein Opfer an die Isisschlange s. G. BENEDITES, *Mél. d'arch. et d'hist.* XIII 1893 49—59.

12) Eine *λυχνάπτρια* und *ὀνειροκρῖτις* einer ägypt. Gottheit, wahrscheinlich der Isis, *CIA* III 162; Dedikation eines *ὀνειροκρίτης καὶ ἀρετάλογος* (= *interprète des miracles*? S. REINACH, *Bull. corr. hell.* IX 1885 257—265; *rev. arch.* III xiv 1889² 87; DITTENBERGER, *Syll.* zu 784$_2$. Oder = *ἡδυλόγος*? MEISTER, SGW 1891 12 ff. Oder = *ὑμνολόγος*? CRUSIUS bei PAULY-WISSOWA II 670 ff. Ueber die Dialektform vgl. THUMB, Zs. f. vgl. Sprf. XXXVI 1900 196) für Isis *Τύχη Πρωτογένεια* auf Delos, DITTENBERGER, *Syll.* 765. Vielleicht z. T. als Orakelgöttin ist Isis der Tyche gleichgesetzt worden (WISSOWA, Berl.

Mysterien[1]) als auch bei anderen Gelegenheiten, insbesondere natürlich wie der mit ihr verbundene Serapis[2]) bei Krankheiten[3]). In dieser Beziehung unterscheidet sich nun freilich Isis von der eleusinischen Göttin; denn so nahe es lag, bei der chthonischen Göttin, zu der später obenein noch Asklepios getreten war, Heilorakel einzuholen, und obwohl bei der lakonischen Demeter Eleusinia[4]) vielleicht wirklich Inkubation geübt wurde, so ist dies doch in Eleusis selbst wahrscheinlich im allgemeinen nicht vorgekommen. Heilgöttin aber ist auch Demeter gewesen[5]), und zwar hat sie wie auch Isis[6]) besonders Augenleiden geheilt[7]).

Viel bedeutsamer aber als die Erlösung von den Leiden der Oberwelt scheint wie unter Demeters so auch unter Isis' Funktionen die Befreiung aus dem Hades gewesen zu sein. Diese verspricht sie ihren Gläubigen[8]), während sie den Gottlosen an den *εὐναί* des Hades die Vergeltung fortsetzt[9]); sie wird geradezu der Persephone gleichgestellt[10]). Ebenso wird ihr Paredros Osiris[11]) bisweilen als Hades bezeichnet; in der

---

ph. Wschr. XXIV 1904 1051 u. o. *[1095_1]*), womit wahrscheinlich auch zusammenhängt, dass Tyche gleich Isis im Sternbild der Jungfrau gesucht wurde *[1574_4]*. — Sonst ist von Isis' Traumorakeln nicht so oft die Rede, als man danach erwarten sollte: *καθ' ὅραμα* wird ihr ein Weihgeschenk gestiftet, Dittenberger, *Syll.* 760 (Delos). Anderes o. *[931_3]*. Vgl. über Isis als Orakelgöttin auch Wolff, *Nov. orac. aet.* 31 f.

[1]) Paus. X 32_{18}; vgl. Apul. *m* 11_3.

[2]) Obwohl wie Ammon dem Zeus gleichgesetzt, stand Serapis doch dem Asklepios, der daher auch im grossen Serapeion aufgestellt war (Mahaffy 359), seiner Heilungen wegen näher (Lafaye, *Hist. du culte des div. d'Al.* S. 103; Zingerle, Ath. Mitt. XXI 1896 81). Vgl. o. *[1456_3]*; Arstd. 8 S. 89 Ddf. sagt daher von ihm *τὴν μὲν ψυχὴν ... σοφίᾳ καθαίρων, τὸ δὲ σῶμα ὑγιείαν διδοὺς σώζει.* — Serapis im Traum erscheinend, Pallad. *AP* IX 378; vgl. auch Anon. *carm. contra pagan.* (cod. Paris. 8084 = Herm. IV 1870 357) 91 *dic mihi, Sarapidis templum cur nocte petebas.* Traumorakel gab Serapis auch in Babylon *[1578_1]*. Vgl. über die Inkubationen im Serapiskult Wolff, *De nov. orac. aet.* 13—16 und o. *[931_3]*, über die *κάτοχοι* Plew 39; Revillout, *Rev. ég.* I 1880 160—163; II 1882 143 u. o. *[929 zu 928_4]*. — Gleich Isis *[A. 6]* scheint Serapis insbesondere die ägyptische Lokalkrankheit, Augenleiden, kuriert zu haben (vgl. z. B. Diog. Laert. 5_{76}). — Auch vom Apisstier erwartete man Orakel (Favor. *FHG* III 579_{16}; Plin. *n h* 8_{185}; Ail. *h a* 11_{10}; Luc. *d c* 10; Amm. Marc. XXII 14_8; Claud. 8_{576}; Isid. *et.* 8_{86}), doch scheinen die Serapisinkubationen nicht hieran anzuknüpfen.

[3]) Isis als Heilgottheit, Diod. 1_{25}; *ὑγιείας δότειρα*, Lyd. *m* 4_{32}. Ueber Isis als Göttin von heilkräftigen Bädern s. Drexler, Mythol. Beitr. I 33_1 *[vgl. 1572_2; 5]*; über Isis Medica von Menuthis (vgl. *IGSI* 1005) Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Rom.* 147 f. u. o. *[1569_8]*. Vielleicht kann hierher auch die delische Isis Soteira (Dittenberger, *Syll.* II² 761_2; Isis Soteira Astarte Aphrodite, ebd. 764 *[1562_4]*) gerechnet werden, doch ist die Epiklesis natürlich allgemeiner, vgl. Apul. *m* 11_{25} *mari terraque protegas homines et depulsis vitae procellis salutarem porrigas dextram.* Bei der Seegöttin Isis lag es besonders nahe, an die Errettung aus Sturmesgefahr zu denken, wie man darum auch Isis' Kultgenossen Serapis anflehte (Syros, Bent, *Cycl.* 326 f.): durch ihn will z. B. Arstd. 8 S. 97 Ddf. im Sturm errettet sein, und man paarte ihn nicht selten mit den Dioskuren, die gleich ihm aus Krankheiten und aus Sturmesnot erretten, setzte ihn wohl auch einem dieser oder selbst dem Meergott *[1577 zu 1576_5]* gleich, Drexler, Myth. Beitr. I 139 ff. Vgl. auch o. *[1572_3]*.

[4]) Paus. III 20_5.

[5]) S. o. *[1175_3]*. Ueb. die Verbindung des Asklepios- und Demeterkultes s. Wide, LK 177.

[6]) Isis gibt (Diod. 1_{25}) und nimmt (Ov. *P* I 1_{51} ff.; Iuv. 13_{93}) das Augenlicht: beide Eigenschaften sollte auch die Schwalbe besitzen *[1279_7; 1356 zu 1355_4]*, in deren Gestalt daher Isis auftritt; vgl. die verderbte und an falsche Stelle geratene, aber in der Hauptsache klare und sichere Aussage bei Minuc. Fel. *Oct.* 21_2 u. o. *[951_7]*. Vgl. Drexler bei Roscher, ML II 470_{11} ff. Es hängt damit zusammen, dass Schwalben die der Isis heilige Insel bei Koptos befestigen, Plin. *n h* 10_{94}.

[7]) S. o. *[51_7]*.

[8]) Z. B. Apul. *m* 11_6; vgl. Burckhardt, Zeit Const.² 195 ff.

[9]) Hymn. v. Andros 42 f.; vgl. Apul. *m* 11_6.

[10]) Archemach. von Euboia bei Plut. *Is.* 27 (*FHG* IV 315_7); Apul. *m* 11_2; 5; 23; Tz. *L* 212. Vgl. auch Iul. *ep.* 51 433 a = 556_{10} H.

[11]) *IGSI* 1047_4 *Ὄσειρις ἔχων τὴν κατεξ-*

Regel jedoch tritt in dieser Beziehung der ihm übrigens oft gleichgesetzte[1]) Serapis oder Sarapis[2]) ein. Allerdings beschränkt sich auch Serapis' Macht nicht auf die Unterwelt; er wird häufig dem Zeus[3]) und dem Helios angeglichen[4]); er ist der Allgott des sinkenden Altertums, das in ihm dem Monotheismus so nahe gekommen ist wie in keiner andern Gottesgestalt[5]).

ουσίαν καὶ τὸ βασίλειον τῶν νερτέρων θεῶν; ähnlich in der karthagischen Fluchformel *ἐξορκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἔχοντα τὴν ἐ[ξ]ουσίαν τῶν χθονίων τόπων* . . ., Wuensch, Rh. M. LV 1900 248.

[1]) Z. B. Diod. 1_{25}; Plut. *Is.* 61 (der Serapis für die ägyptische Entsprechung des griechischen Osiris hält); Tac. *h* 4_{84}; Lact. I 21; Inschr. aus Abydos *Σαράπιδι Ὀσείριδι Μεγίστῳ Σωτῆρι, Journ. Hell. stud.* XXII 1902 377. Bemerkenswert ist, dass in theophoren griechischen N. Osiris zu fehlen scheint, wogegen ägyptisch Petosiris, phönizische Zusammensetzungen mit Os(o)r und andererseits griechische N. wie Isidoros, Isigonos, Serapion u. s. w. ganz gemein sind: Letronne, *Oeuvres choisies* III ii 85 erklärt dies daraus, dass Osiris durch Serapis ersetzt wurde; doch sind die von Serapis abgeleiteten N. ebenfalls jung (vgl. auch Plew, *Sar.* 36). Wie Osiris, der im Apisstier sich verkörpern sollte (Diod. 1_{85}; Plut. *Is.* 20; 29; 43), weil ja auch sein Sohn, der dem Apis ebenfalls gleichgesetzte Horos, als neue Form seines Vaters galt, und der frühe mit Apis als Osor-Hapi verschmolzen oder wenigstens äusserlich verbunden (Apis als Osiris vergöttert?) war, stand auch Serapis in Beziehung zum Apisstier; wie dem Osiris (Diod. 1_{21}, der auch den Stier Mneuis dem Osiris heilig nennt) war dieser auch ihm (Isid. *et.* 8_{86} u. aa.) geweiht und wurde, wie es scheint, im Serapeion begraben (Paus. I 18_{4}). Man behauptete sogar, der N. Serapis sei eine Zusammensetzung mit Apis (vgl. Klem. *str.* I 21_{106} 383 Po.), wobei man diesen entweder dem Apisstier oder dessen Vorbild, einem reichen und wohlthätigen König von Memphis (Suid. *Σάρ.*), oder auch (Isid. *et.* 8_{85}) dem argivischen Apis gleichsetzte, als ersten Bestandteil aber entweder (Nymphod. *FHG* II 380_{21}; Plut. *Is.* 29; Klem. Alex. *str.* I 21_{106} S. 383 Po.; Rufin. *h e* 2_{23}; Isid. *et.* 8_{85}; Suid. *Σάραπις*; anderes bei Guigniaut, *Sér.* 11_{2}) *σορός* oder geradezu *Ὄσιρις* (Klem. Alex. Protr. 4_{48} S. 43 Po., Kyrill. *adv. Iul.* I S. 13 [Mi. LXXXVI S. 521] u. aa.) betrachtete. Diese Ansicht scheint im griechisch-römischen Aegypten ziemlich verbreitet gewesen zu sein; wir finden, dem alten Osor-Hapi entsprechend, *Ὀσόραπις* (*Ὀσέραπις*, *Ὀσίραπις*, Mahaffy, *Emp. of the Ptol.* 72) und PN. wie *Πετ-οσόραπις, Ταν-σόραπις, Πετε-νσόραπις* (K. F. W. Schmidt, Berl. phil. Wschr. XXIII 1903 1525); Osiris soll in Texten dieser Zeit nie neben Serapis (Lafaye 18) erwähnt werden. Neben Apis erscheint er z. B. Inschr. v. Perg. 330_{1}; 336_{3}.

[2]) Vgl. Arstd. *or.* 8; Macr. *S* I 20_{13-15}; Guigniaut, *Le dieu Sérapis et son origine*, Paris 1828; Plew, *De Sarapide*, Diss. Königsb. 1868; Phil. Jbb. CIX 1874 93 ff.; Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e dei Romani* 143; Amelung, *Rev. arch.* IV ii 1903² 177—207. Der N. lautet *Σέραπις*; in dem abgeleiteten PN. *Σαραπίων* ist das unbetonte *ε* gesetzmässig in *α* verwandelt, was dann dazu geführt hat, auch den Gott *Σάραπις* zu nennen, Schmidt, Zs. f. vgl. Sprachf. XXXII 1893 358. Vereinzelt findet sich *Σεραφίων*, z. B. in Kyrene, *CIG* 5231. Die Deutung des N.'s war schon im Altertum strittig, s. besonders Plut. *Is.* 29. Manche dachten an *σαίρειν* = *κοσμεῖν* oder an *σαίρει* = *χαρμοσύνη*, andere an *σείεσθαι*. Vieles andere ist gelegentlich erwähnt und wird weiter erwähnt werden; vgl. auch Plew, *Ser.* S. 3. Keine bisher vorgeschlagene Erklärung des Namens ist überzeugend.

[3]) Plew, *Sar.* 31 ff.; vgl. o. *[1095_{2}]* und über Zeus Helios Ser. u. *[A. 4]*. S. auch die jüngere Mzz. von Katana, *Greek coins Br. M. Sic.* 51_{59}; $_{61}$. Mehrere Epikleseis des Zeus finden sich bei Serapis wieder, z. B. *Σωτήρ*, Delos, Dittenberger, *Syll.* II² 761; vgl. Drexler, Myth. Beitr. I 34_{1}; Polieus, Inschr. aus Sakha (Xoïs in Unterägypten), Milne, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 275.

[4]) Zeus Helios *Μέγας Σάραπις*, *IGI* II 114 (Mytilene); *IGSI* 914 ff. (Ostia); 1023, 1030 u. 1084 (Rom); 1127 (Praeneste); 2244 (Auxim. in Picen.); s. o. *[1095_{2}]*; vgl. Plew, *Sar.* 31; Perdrizet, *Rev. arch.* IV i 1903¹ 395 f. Wie Helioseiros *[o. 1093_{8}; vgl. 1572_{1}]* bildete man *Ἡλιοσέραπις* (z. B. Lampeninschr., *CIG* 8514). Ueber Serapis Helios mit dem Dreizack vgl. o. *[1160_{4}]*. — Im Serapeion waren Vorrichtungen getroffen, dass die durch einen Spalt hineinfallende Sonne in einem bestimmten Moment das Serapisbild zu küssen schien, Rufin. *h e* 2_{23} (Mi. XXI 530); auch konnte durch einen Magneten angeblich eine Statue des Sonnengottes in die Höhe gehoben werden. — Ob die von Amm. Marc. 22_{16} erwähnten *spirantia signorum figmenta* im Serapeion etwas mit dieser Bedeutung des Gottes zu thun hatten, scheint mir sehr zw.

[5]) Als Allgott stellt ihn Arstd. *or.* 8 S. 91; 96 f. Ddf. den übrigen Göttern, die nur Teile seien, entgegen; vgl. das Orakel, das Nikokreon von Kypros nach Macr. *S* I 20_{17} erhalten haben soll: . . . | *οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα,* | *γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ' οὔατ' ἐν αἰθέρι κεῖται, ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.* Numen. bei Orig. *Kels.* 5_{38} sagt von Serapis,

Aber trotzdem wird doch immer wieder in der Litteratur[1]) betont, dass Serapis ein Herrscher der Unterwelt sei, und als solchen charakterisiert ihn auch die bildende Kunst[2]), die in ihm — wenn man von Antinoos absieht — den letzten Idealtypus geschaffen hat[3]), durch den milden, fast schwermütigen Blick der Augen sowie durch die Symbole des Kalathos[4]) und durch das Tier mit drei Köpfen, die man später freilich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezog[5]). Ueber die Herkunft dieses Gottes gehen die Meinungen der Neueren und gingen schon die der Alten auseinander: die einen halten ihn für einen ägyptischen[6]),

---

ὡς ἄρα πάντων τῶν ὑπὸ φύσεως διοικουμένων μετέχει οὐσίας ζῴων καὶ φυτῶν, womit er freilich nur die in seinem Dienst geübte Zauberei rechtfertigen will, aber doch zugleich das Vorhandensein einer universellen Vorstellung von dem Gott bezeugt. Als Allgott stellte man den Serapis den drei Weltherrschern, Zeus (*ut rerum omnium potentem*, Tac. *h* 4_{84}; über *εἷς Ζεὺς Σάραπις* s. o. *[1096 zu 1095_2]*), Poseidon (*CIL* III 3637 [Pannonien]; VIII 1002 [Karthago]) und Hades *[u. A. 1 ff.]* gleich; auch mit dem einen Gott der Juden ist er als Serapis Iao auf Zauberpapyri und in gnostischen Schriften verschmolzen worden, was freilich LEHMANN, Berl. arch. Ges., Nov. 1897; Berl. ph. Wschr. XVIII 1898 126 daraus erklärt, dass Serapis eigentlich der babylonische Ea *[1578_1]* war. — Auf Gemmen (*CIG* IV 7043; 7043b) wird Serapis' N. gross genannt, *πάντα νικᾷ ὁ Σάραπις* lesen wir auf einer andern (ebd. 7044), freilich wieder im Sinne der Zauberei, die sich aber doch nur die auch anders gedeutete Vorstellung zu nutze gemacht hat. — Als Allgöttin wird auch Isis bei Apul. *m* 11_2; $_5$ u. s. w. charakterisiert. Vgl. *CIL* X I 3800 (Capua) *te tibi, una quae es omnia, dea Isis.*

1) Z. B. Plut. *Is.* 27 a. E.; Tac. *h* 4_{83} f.; Artemid. 5_{26}; $_{93}$; Kyrill. *contra Iul.* 1_{13} (MI. LXXVI S. 521). Vgl. E. LE BLANT, *mém. AIBL* XXXVI 21 f. — Kores *πάρεδρος* heisst S. bei Iul. *ep.* 51 S. 432d; 433a.

2) Die erhaltenen Serapisdarstellungen (vgl. z. B. Büste von Via Appia, FRIEDERICHS-WOLTERS 1513; Marmorstatue aus Cherchel, GAUCKLER S. 136 T. XIV 2; andere Darstellungen Arch. Anz. 1895 52 [Verona], 1896 93 [Alexandreia]; vieles andere bei FEUERBACH II 173 u. bes. bei OVERBECK, Km. II I 305—321) gehen zwar nicht alle auf einen Typus zurück, geben aber in der That dieselbe Auffassung des Gottes wieder (MILNE, *Journ. Hell. stud.* XXI 1901 277), die demnach von einem einzelnen Künstler konzipiert sein muss. Und in diesem Sinn kommt denn freilich Bryaxis (OVERBECK, Plast. II^4 97; vgl. AMELUNG, *Rev. arch.* IV II 1903^2 177; HAUSER, Berl. phil. Wschr. XXIV 1904 1144), den Klem. Al. *protr.* 4_{48} S. 43 Po. — wir wissen nicht, mit welchem Recht — von dem Athener sondert, in erster Linie in Betracht.

3) REINACH, *Rev. arch.* III XLI 1902^2 21.

4) S. o. *[1172 zu 1171_1]*. Nach PICK, Arch. Jb. XIII 1898 165 ist der Kalathos von Serapis auf den thrakischen Reitergott, der ihn seit dem II. Jh. n. Chr. führt, übergegangen.

5) Macrob. *S* I 20_{13} ff. deutet so den Löwen-, Wolf- und Hundekopf des Gottes. LÉON HOMO, *Mél. d'arch. et d'hist.* XVIII 1898 291—314, der diesen Typus in der 'Chimaira' der Villa Albani wiederfindet, erkennt in der Mischbildung ägyptischen Einfluss.

6) Diese Behauptung wurde schon im Altertum in zwei verschiedenen Formen aufgestellt: 1) nach Tac. *h* 4_{84} wurde Serapis in Rhakotis am Strande von Alexandreia seit alter Zeit neben Isis verehrt: aus Sinope ward lediglich das Kultbild des Zeus Hades geholt (vgl. Kyrill. *c. Iul.* 1_{13} MI. LXXVI S. 521). Viele Neuere haben das gebilligt und dabei angenommen, dass entweder wirklich Osiris und Apis (SCHREIBER, XL. Phil.-vslg., Görl. 1890 309) oder auch eine mit dieser Göttervereinigung ausgeglichene Verbindung von Osiris und Ptah (MAHAFFY, *Emp. of the Ptol.* 71 f.) an der Stätte verehrt wurde. — 2) Nach einer von Tac. *h* 4_{84} verworfenen Ueberlieferung kam Serapis vielmehr aus Memphis, womit sich Paus. I 18_4 (*Αἰγυπτίοις δὲ ἱερὰ Σαράπιδος ἐπιφανέστατον μέν ἐστιν Ἀλεξανδρεῦσιν, ἀρχαιότατον δὲ ἐν Μέμφει*) sowie eine Ueberlieferung bei Eust. *DP* 254 vergleichen lässt, dass Zeus Sinopites eigentlich ein *Μεμφίτης* war, *Σινώπιον γὰρ ὄρος Μέμφιδος [1579_2]*. Diese Angabe ist nicht notwendig blosse Fabel, bestimmt, die Ansprüche von Memphis zu begründen (PLEW, *Sar.* 18; Phil. Jbb. CIX 1874 96; s. dagegen BELOCH, GG III I 446_2): es ist zwar nicht bezeugt, aber doch möglich, dass der Apisstier von Memphis in einem 'Apishaus' *sen ḥapi*, das von den Griechen durch *σινώπιον* wiedergegeben werden konnte, wohnte. Die memphitische Ueberlieferung steht auch nicht in unbedingtem Widerspruch zu der von Rhakotis: gab es an beiden Orten ein 'Apishaus', so ist natürlich, dass in dem neuen grossen Landesheiligtum die Mirakel beider vereinigt wurden. — Für den ägyptischen Ursprung des Serapis treten noch ein GUIGNIAUT S. 11; KRALL, Tac. u. d. Or.

andere für einen babylonischen [1]) oder aus Seleukeia stammenden [2]), wieder andere für einen aus Sinope [3]) gekommenen Gott. In diesem Fall scheinen einmal die sich widersprechenden Überlieferungen kombiniert werden zu dürfen. Wahrscheinlich unter Ptolemaios I, gewiss nicht später [4]), aber vielleicht schon unter Alexandros [5]), möglicherweise sogar noch

---

31 ff.; Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e Rom.* 145; Lafaye a. a. O. 16 ff. und viele andere Forscher (Aufzählung bei Drexler, Num. Zs. XXI 1889 2_2).

[1]) Nach den *ἐφημερίδες βασίλειοι*, die wenige Jahre nach dem Tode Alexanders geschrieben sind, befragten bei dessen Erkrankung mehrere Generale das Inkubationsorakel des Gottes, ob der König sich in den Tempel bringen lassen solle, was das Orakel mit der Begründung widerriet, dass der König da, wo er sei, 'besser werden' werde (Arr. *ἀν.* VII 26_2; Plut. *Al.* 76). Alexanders Erkrankung verlief schnell; das Serapeion muss demnach in Babylon gelegen haben. Diese Geschichte haben Plew, *Sar.* 5 ff. und (gegen Lumbroso) Phil. Jbb. CIX 1874 93 ff.; Droysen, Hellen. III 1^2 48; Dieterich, Vhdl. XLIV. Phil.vslg. Dresden 1897 31 ff. u. aa. Forscher für richtig gehalten; und in der That ist wenigstens an den Voraussetzungen, auf denen sie beruht, ein Zweifel nicht wohl möglich. Lehmann, Zs. f. Assyr. XII 1898 112; 396 ff. und Arch. Ges., Berl., Nov. 1897 (Arch. Anz. XII 1897 168; Berl. phil. Wschr. XVIII 1898 123 ff.) glaubt, dass der babylonische Gott *Ea šar apsi* 'Ea, König des Okeanos', hiess, und erklärt daraus seine Benennung Iao *[1577 zu 1576_5]*. Für Lehmanns Etymologie hat sich u. a. Kampers. Al. d. Gr. u. die Idee d. Weltimper. 94 ausgesprochen; Jensen, Litt. Centralbl. LIV 1903 1706 und Ameluno, *Rev. arch.* IV II 1903^2 204_2 widersprechen.

[2]) Isidor. bei Klem. Alex. *protr.* 4_{48} S. 42 Po.; vgl. Tac. *h* 4_{84}. S. dagegen Amelung, *Rev. arch.* IV II 1903^2 183.

[3]) Plut. *Is.* 28 (*FHG* II 614_{78}); *soll. an.* 36; Tac. *h* 4_{83} f. (Krall, Tac. u. d. Or., Wien 1880); Klem. Al. *protr.* 4_{48} S. 42 Po.; Theoph. *Autol.* 1_9; Kyrill. *Iul.* S. 13 Sp.; Eustath. *DP* 254. Schreiber, XL. Phil.vslg., Görl. 1889 309, S. Reinach, *Rev. arch.* III XLI 1902^2 20, Beloch, GG III I 446_2 u. aa. betrachten diese Ueberlieferung als historisch wertlos; der zufällige Gleichklang von *sen hapi* und *Σινώπη [1577₆]* und die dunkele Erinnerung von Zügen des Sesostris nach Kleinasien (Hdt. 2_{102} f.) sollen die Legende hervorgerufen haben. Aber zu einer solchen Vermutung liegt kein genügender Anlass vor: so gut wie die Legende konnte durch den Gleichklang auch eine wirkliche Kultübertragung herbeigeführt werden (Guigniaut 11); und wenn in einzelnen Fassungen unwahrscheinliche Einzelheiten berichtet werden, wie der Diebstahl der Statue bei Plut. (vgl. Mahaffy, *Emp. of the Ptol.* 73; glaublicher berichtet Tac. von einer Bestechung des Skydrothemis und Klem. Alex. von einer Unterstützung der durch Hungersnot bedrohten Bürger von Sinope durch Ptolemaios), so berechtigen diese nachträglichen Entstellungen der Ueberlieferung m. E. ebensowenig wie das Schweigen Strabons, den ganzen Bericht zu verdächtigen. Dieser scheint in letzter Linie trotz erheblicher Abweichungen im einzelnen doch auf einer einzigen, und zwar sehr alten Quelle zu beruhen, so dass auch von dieser Seite her seine Glaubhaftigkeit nicht anzutasten ist. Zwar ist wohl nicht Manetho (*FHG* II 614_{78}; Krall a. a. O. u. aa.) selbst, sondern Hekataios (Frick, Ph. Wschr., Bremen 1881 1436) der Urheber der Erzählung; aber auch er konnte unmöglich Thatsachen behaupten, die noch viele Leser als falsch erkennen mussten.

[4]) Nach Klem. Alex. *protr.* 4_{48} S. 42 Po. und Kyr. *c. Iul.* 1_{13} Mi. LXXVI 521 wäre das Bild erst unter Philadelphos aus Sinope, nach einer anderen Ueberlieferung unter Ptolemaios III aus Seleukeia *[A. 2]* geholt worden. Letztere Angabe, obwohl von Tac. *h* 4_{84} verschmäht, könnte doch neben der andern Ueberlieferung über die Sendung des ersten Ptolemaios nach Sinope, mit der sie nicht notwendig in Widerspruch steht, richtig sein: Euergetes rühmt sich, die ägyptischen Götter von auswärts heimgebracht zu haben; vgl. Krall, Tac. u. der Or. 22. S. Reinach, *Rev. arch.* III XLI 1902^2 5—21 (s. aber dagegen Amelung, *Rev. arch.* IV II 1903^2 185) macht darauf aufmerksam, dass in Alexandreia zwei Kultstatuen zu unterscheiden seien, ein blauer oder dunkelgrüner Koloss und eine griechische Statue, Serapis mit dem Kerberos als Hades darstellend: jenen hält er für das aus Sinope, diese für das aus Syrien stammende Werk. — Auch in der Angabe über die Herbeiholung des Bildes aus Sinope findet Krall, Tac. u. d. Orient 21 einen richtigen Kern: nachdem inzwischen die Verhältnisse der Lagiden zu Sinope sich freundlicher gestaltet hatten, sollen Mitglieder der Priesterfamilie, die in Sinope mit dem Dienste des Gottes betraut waren, nach Aegypten gekommen sein. Das ist jedoch sehr zw. Jedenfalls hat Herakleides Pont. (Plut. *Is.* 27) das Orakel am Kanobos erwähnt (Plew, *Sar.* S. 9).

[5]) Nach Suid. *Σάραπις* hat Alexandros den (alexandrinischen) *ναὸς παμμεγέθης καὶ πάνυ λαμπρός* erbaut. Diese Angabe, die nicht allein mit mehreren Fassungen der

früher[1]), so dass auch hier der Hellenismus nur das Erbe einer früheren Zeit übernommen hätte, sind verschiedene Gottheiten mit ähnlich klingenden Namen verschmolzen worden. Ist das der Fall gewesen, so hat die künstliche Religionsmischung jedenfalls einen ungeheueren Erfolg gehabt: ausser in Alexandreia, als dessen Poliuchos Serapis bezeichnet wird[2]), und in Memphis[3]) ist der Gott nicht allein im Laufe des III. und II. Jahrhunderts auf den Inseln[4]), die zeitweilig unter der Herrschaft der Lagiden standen, und in Kleinasien[5]), das wenigstens z. T. ebenfalls nähere Beziehungen zu Ägypten unterhielt, sondern auch im eigentlichen Griechenland[6]), selbst

---

Geschichte von der Herbeiholung des Serapisbildes aus Sinope, sondern auch mit der ausdrücklichen Angabe des Macrob. *S* I 7_{14} in Widerspruch steht, wird gewöhnlich für irrtümlich gehalten; aber es wäre doch möglich, dass bereits Alexandros bei der Anlage der Stadt den Tempel geplant und Ptolemaios zwar das Kultbild, aber nicht den Kult eingeführt hat. Auch die von Zonaras IV 14 196 P. erzählte Anekdote setzt Serapiskult unter Alexandros voraus.

1) Nach Diog. Laert. 6_{63} sagte Diogenes von Sinope, als die Athener Alexandros als Dionysos zu verehren beschlossen hatten, *κἀμὲ Σάραπιν ποιήσατε*. Wer die Anekdote erzählte oder erfand, meinte doch, dass Diogenes in seiner Jugend den Gott in seiner Vaterstadt kennen gelernt habe. Nun zeigen zwar die Mzz. der Stadt den Serapis erst in der Kaiserzeit; aber m. R. meint Pick, Arch. Jb. XIII 1898 166, dass er trotzdem schon vorher dort verehrt gewesen sein könne. — Jedenfalls ist Ptolemaios auch hier sehr konservativ verfahren, deshalb vermögen wir die einzelnen Elemente seiner Schöpfung nicht sicher zu sondern: das Mitwirken von Delphoi (Tac.), des Timotheos (trotz Beloch, GG III_1 447_1) und des Manetho (Plut. *Is.*) sind schwerlich so zufällig gewesen, wie sie in unseren Berichten erscheinen. Alles deutet auf einen wohlüberlegten Plan: der 'Pluton' oder 'Zeus', von Sinope konnte um so leichter einem ägyptischen Gott gleich erscheinen, da Sesostris *[1578_2]* dort das Bild zurückgelassen haben konnte, und dem babylonischen Gott war der von Sinope möglicherweise wirklich verwandt oder doch längst angeglichen worden (vgl. Drexler, Num. Zs. XXI 1889 4). Wie man den Babylonier mit dem Aegypter verband, wissen wir nicht, aber wahrscheinlich knüpften die Theologen des Ptolemaios auch hier an ältere Ueberlieferungen an. Vgl. Plew, *Sar.* 10 f.

2) Iul. *ep.* 51 S. 556_8 H. Eine Beschreibung des Heiligtums geben Avien. *descr. orb.* 354 (vgl. Dion. *Per.* 255), Amm. Marc. 22_{16} und die Kirchenhistoriker, die seine Zerstörung berichten *[1672_4]*. Ueber die Entdeckung des alexandrinischen Serapeions durch Botti vgl. z. B. *Amer. Journ. arch.* XI 1896 67 ff.

3) Str. XVII 1_{32}; Paus. I 18_4 u. aa. Vgl. Brunet de Presle, *Mém. sur le Sérapéum de Memphis*, Paris 1852 u. o. *[1577_6]*. — Serapisstatue (Smaragdkoloss) im ägypt. Labyrinth, Plin. *n h* 37_{75}; über Theben vgl. ebd. 36_{58}.

4) Z. B. auf Anaphe *μεγίστῳ θεῶν Σέραπις καὶ Ἶσις, bull. corr. hell.* I 1877 no. 62_5; über Serapis und Isis auf dem Kynthos in Delos s. o. *[1104_1]*. Hier hat wohl schon Philadelphos ein Serapeion errichtet, Lafaye 37 f. — Serapiskult auf Kypros hat Krall, Tac. u. der Or. 55 aus der Befragung des Serapis durch Nikokreon *[1576_5]* erschlossen.

5) Sitzend oder stehend erscheint Serapis auf den Mzz. von Ikonion (?), Sagalassos, Prostanna, Perge, Magydos, Aspendos, Laodikeia, Hierapolis, Kolophon und Magnesia a./L. (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mzz. II 417; 396; 391; 329; 325; 322; I 270; 245; 72; 80): in der letztgenannten Stadt konzessionierte man den Kult im II. Jh. v. Chr. (Inschr. v. Magn. 99), um ihn unschädlich zu machen. — Vgl. über Serapis in Kleinasien Drexler, Num. Zs. XXI 1889 1—234. Von Kleinasien aus verbreitete sich der Typus des Serapis nach der thrakischen Küste des Bosporos (Polyb. IV 39_6) und des Pontos (Anchialos, Odessos, Head *h n* 236), wo er, wie es scheint, auf einen einheimischen Gott übertragen wurde.

6) Athen nahe der Burg (Paus. I 18_4 *Ἀθηναῖοι παρὰ Πτολεμαίου* [d. h. Philadelphos] *θεὸν εἰσηγάγοντο*), vielleicht gegen NO. (vgl. *CIA* II 1612; III 923; Maass, Orph. 5_3 bezieht hierauf das von Philostr. *soph.* II 7 62_{28} genannte Kanobosheiligtum; Lafaye 35 hält das Burgheiligtum für eine Gründung erst der Römerzeit, nimmt aber an, dass Ser. seit 250 einen Eranos im Peiraieus besass); Kopai (Paus. IX 24_1); Hyampolis (mit Isis und Anubis, *bull. corr. hell.* V 1881 450); Korinth (zwei Tempel, *ἐν Κανώβῳ καλουμένου τοῦ ἑτέρου*, Paus. II 4_6; vgl. die röm. Inschr. *Σάραπις ὁ ἐν Κανώβῳ, IGSI* 1030; Maass, Orph. 5_3); Patrai (zwei Tempel; der ältere, wie es scheint, als Stiftung des Aigyptos betrachtet, dessen Statue dort gezeigt wurde, Paus. VII 21_{13}); Messene (mit Isis, ebd. IV 32_6); öfters in Lakonien (Wide, LK 188; 265), besonders in Sparta (Paus. III 14_5), Oitylos (ebd. 25_{10}) und Boiai (mit Isis und Asklepios, ebd. 22_{13}); — Her-

in dem fernen Sicilien[1]) und in Karthago[2]) — meist in Verbindung mit Isis — verehrt worden, und sein Kult hat sich dann von Rom aus weithin bis in die Provinzen am Rhein und an der Donau verbreitet[3]), aber auch in seiner Heimat bis in die christlichen Zeiten hinein solchen Einfluss behauptet, dass der Sturz des Serapeions die endgültige Vernichtung des Heidentums zu verbürgen schien[4]). — Schon die fast beständige Verbindung der Isis mit diesem Gott der Unterwelt würde ein Beweis dafür sein, dass der hauptsächliche Vorteil, den die Gläubigen von ihr erwarteten, ebenso wie das von den eleusinischen Mysten erhoffte Heil jenseits dieser Welt lag. — Die Erlösung vom Hades kommt durch das Wasser des Lebens[5]) zu stande. Wahrscheinlich wurde in den Isismysterien in einer Urne Wasser[6]) getragen, welches den Gläubigen als Sakrament irgendwie mitgeteilt wurde: wahrscheinlich war es Wasser aus dem Nil[7]), der, wie es scheint, aus dem Blute des Osiris herausgeströmt sein sollte[8]). Das ist wahrscheinlich das kühle Osiriswasser, das, wie es auf den Grabschriften heisst, entweder der Gott selbst, der ja dem Nil gleichgesetzt ward, oder aber die Göttin dem Toten darreichen sollte[9]). Eine verwandte eleusinische Zeremonie ist nicht bezeugt; vielleicht hatten die wenig bekannten Plemochoai[10]) den Zweck, den Toten Wasser zu spenden. Durch die Sage, dass Osiris' Blut in den Nil geflossen sei, war dies Sakrament mit dem Osirismythos in Verbindung gebracht. Dieser wird in der hellenistischen Zeit in einer Form erzählt, die im wesentlichen wahrscheinlich ein Jahrtausend früher durch die Einmengung semitischer Legendenzüge in den ägyptischen Mythos entstanden war, aber viele ältere, rein ägyptische Elemente noch erkennen lässt. Wie die Legende von Eleusis wurden auch der Isismythos oder wenigstens einzelne Scenen desselben dargestellt[11]), was übrigens auch an altägyptische Gebräuche anknüpft; dabei spielten natürlich Menschen die Rolle der Götter. So scheint

mione (Paus. II 34_{10}). Vgl. über die Verbreitung des Serapis in Griechenland Preller, Ber. SGW VI 1854 196 ff.

1) Z. B. in Katana (*Gr. coins Br. M. Sic.* 54), Syrakus (ebd. 227_{701}); Menai(non) (Head *h n* 132).

2) *CIL* VIII 1002—1007.

3) Drexler, Der Kultus der äg. Gottheiten in den Donauländern (Myth. Beitr. I) Leipz. 1890.

4) Rufin. *h e* 2_{23}; Theodor. *h e* 22_3.

5) Vgl. o. *[831 f.; 872_1; 1039_2]*.

6) Firm. Mat. 2_5 redet die Osirisverehrer an *frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando prodesse: alia est aqua, qua renovati homines renascantur; hanc aquam, quam colis per annos singulos, vis alia decoctis venarum meatibus siccat aut certe funestus regis tui sanguis immaculat.* (Schwerlich ist mit Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 406 an das Taufbad [Apul. *m* 11_{23}; vgl. u. *[1615_6]*] zu denken). Ueber die von Apul. *m* 11_{11} erwähnte Urne vgl. Reichel 56; Lafaye 124 (Burckhardt, Zeit Const. 178 bezieht sie vielmehr auf die Göttin selbst).

7) Iuven. 6_{526} *si candida iusserit Io ibit ad Aegypti finem, calidaque petitas a Meroe portabit aquas, ut mergat in aedem Isidis.* Vgl. Myth. Vat. III 6_{20} *in templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur.*

8) Die Urne, von der Apul. *m* 11_{11} spricht *[o. A. 6]*, birgt *summi numinis venerandam effigiem ... altioris utcumque et magno silentio tegendae religionis argumentum ineffabile.* Ueb. Osiris als Nil vgl. o. *[1573_3]*; auch vom Adonisfluss glaubte man offenbar, dass sich das Blut des Jünglings in ihn ergiesse, (Luk.) *d S* 8 *[951_2]*. Ob der *sacerdos Oseirim ferens* (Inschr. aus Tyros, *CIL* III *suppl.* 14165_2) hierhergehört, ist zw.

9) *σοὶ δ' Ὀσείριδος ἁγνὸν ὕδωρ Εἶσις χαρίσαιτο*, heisst es in einer Inschr. aus Alexandreia, Néroutsos Bey, *L'anc. Alex.* 92 no. 2; *δοί σοι ὁ Ὄσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*, ebd. 94 no. 5. Vgl. Lafaye 96; Rohde, Ps. II² 390_1; 391_1 und o. *[1039_2]*.

10) S. o. *[446_6; 832_2]*.

11) *δείκηλα τῶν παθέων*, Hdt. 2_{171}; *μίμημα τῶν τότε παθημάτων*, Plut. *Is.* 27. Vgl. Foucart, *mém. AIBL* XXXV 1896 19. — Insbesondere wurde die Totenklage um Osiris

insbesondere einer der Priester oder auch der Mysten wie bei den Prozessionen so auch bei den Weihen einen Hundekopf aufgesetzt zu haben und als Anubis aufgetreten zu sein[1]), der nach der Sage die zerstreuten Teile des Osirisleichnams gefunden hatte. — Wie weit bei den mimetischen Vorführungen des hellenistischen Isiskultus die eleusinischen *δρώμενα* Vorbild waren, entzieht sich unserer Kenntnis; der Mythos ist durch sie nicht oder wenigstens nicht wesentlich beeinflusst. Es gibt keine Sagenform, in der Isis ihre Tochter sucht, obgleich nicht allein der Mythos selbst in sehr verschiedenen lokalen Abwandelungen erzählt wurde[2]), sondern selbst seine Grundzüge so wenig feststanden, dass Typhon bald getötet[3]), bald durch Isis begnadigt[4]) heissen, der gesuchte Gatte aber durch den Sohn[5]),

---

(daher *Isidis amissum semper plangentis Osirim*, Prudent. *Symm.* 1_{630}) und das Suchen nach den Leichenteilen nachgeahmt; vgl. Theoph. *Autol.* 1_{9} f. . . . *θεὸς εὑρίσκεται μεμελισμένος ὁ καλούμενος Ὄσιρις, οὗ καὶ κατ' ἔτος γίνονται τελεταὶ ὡς ἀπολλυμένου καὶ εὑρισκομένου καὶ κατὰ μέλος ζητουμένου*; Paul. Nol. 19_{111}. Schliesslich wurden die Glieder — wie es nach der Legende *[1421_{3}; $_{9}$]* scheint, ausser dem *αἰδοῖον* — gefunden; vgl. Hippol. *ref.* 5_{7} S. 142_{10}; Myth. Vat. II 91 *unde populus, qui eius colit festa, simulat eum quaerere et inveniens eum tandem salutat Graece his verbis: 'Veneramur te'.* Der Ausruf nach der Findung lautet bei Athenag. *suppl.* 22 S. 114 Otto und Firm. Mat. *err. prof. rel.* 2_{9} *εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν.* Vgl. Sen. *apokol.* 13. — In Rom fand das Suchen nach Osiris zwischen 14. und 30. Nov. statt, Mommsen, *CIL* I² 333. — Später, als die Isismysterien mit anderen griechischen und orientalischen verschmolzen waren, scheint man den Novizen durch das Schattenreich geführt zu haben; vgl. Apul. *m* 11_{23}; Granger, *Cl. rev.* XVI 1902 430; Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 408.

[1]) App. *b c* 4_{47}. Die von Zon. 6_{5} *[1564_{4}]* mit Behagen erzählte Stuprationsgeschichte, in welcher der Verführer als Anubis kommt — eine freie Nachbildung ist die von Rufin. *h e* 2_{26} berichtete Vergewaltigung einer Frau durch einen ägyptischen 'Saturnus'priester — scheint bei einer mystischen Darstellung der heiligen Sage vorgekommen oder doch wenigstens aus den Vorstellungen heraus erfunden zu sein, die man sich allgemein von diesen Festen machte. Dass auch diese Riten in einer mystischen Ehe der Initianten gipfelten, was den Betrug noch erklärlicher machen würde, ist nach dem, was sonst über diese Feste bekannt ist, wenigstens möglich. — Verschieden von dem Auftreten eines Priesters in der Rolle des hundeköpfigen Anubis, das auch die Denkmäler kennen, scheint das *Anubim portare* (*v. Commod. Anton.* 9; *Anton. Carac.* 9), da das *os simulacri* wohl auf das Götterbild selbst geht. Vgl. auch o. *[1562_{3}].*

[2]) So wird z. B. bei Diod. 1_{21} (Euseb. *pr. ev.* II 1_{9}) Osiris in 26, statt wie sonst (Plut. *Is.* 18; vgl. o. *[969_{7}]*) in 14 Teile zerrissen. Bei Plut. *Is.* 18 schifft Isis *ἐν βάριδι παπυρίνῃ* durch die Sümpfe, um die Leiche zu finden, nach Senec. (Serv. V*A* 6_{154}; Myth. Vat. III 6_{3}; vgl. Kallim. *fr.* 561) findet sie die zerrissenen Stücke in dem papyrusbewachsenen Sumpf Styx: beide Sagen stehen zwar an sich nicht im Widerspruch, sehen aber doch aus wie unabhängige Versuche, die Verwendung des Papyrus im Kult zu erklären; vgl. die röm. Inschr. *IGSI* 1047_{10} (Rom) *ὁ καύσας τὸ[ν] παπυρῶνα τὸν Ὀσείρεως καὶ φαγὼν τὰ κρέα τῶν ἰχθύων.* — Mit der Fahrt im Papyrusnachen vergleicht Foucart, *mém. AIBL* XXXV 1896 36 f. den eleusinischen *ἄκατος* und die Zeremonie, welche nach einer Inschrift von Gallipoli (*bull. corr. hell.* 1877 410) auf dem Neilaion (*une pièce d'eau, dans laquelle on avait versé un peu d'eau du Nil, et qui simulait le lac sacré, sur lequel Hérodote* [2_{170} f.] *vit représenter les malheurs d'Osiris*, Fouc.) mit Booten (vgl. die 5 *λεμβαρχοῦντες* und 2 *κυβερνῶντες*) und Fischernetzen (vgl. die 5 *δικτυαρχοῦντες* und den *φελλοχαλαστῶν*) ausgeführt wurde.

[3]) Diod. 1_{21}; *v. Barlaat et Iosaph.* bei Mi. LXXIII 552c u. aa.

[4]) Plut. *Is.* 19. Horos soll ihr deshalb die Krone vom Haupt gerissen, Hermes aber ein *βούκρανον κράνος* aufgesetzt haben. — Auch von Isis' Köpfung erzählte man (Plut. *Is.* 20), doch ist es zw., ob in diesem Zusammenhang; Clermont Ganneau, *Rec. d'arch. orient.* I 1888 173 erinnert an Medusas Köpfung, die ein kyprisches Vb. ohne die Geburt von Chrysaor und Pegasos darstellt. Bei Sanchun. (Eus. *pr. ev.* I 10_{17} H.) köpft Kronos seine T.

[5]) Min. Fel. *Oct.* 22_{1} *Isis perditum filium suum cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquirit: et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur. Mox invento parvulo gaudet Isis; exultant sacerdotes, Cynocephalus inventor gloriatur.* Vgl. Lact. 1_{21}. Die Variante hängt damit zusammen, dass Osiris in seinem S. wiederaufgelebt sein

der dann entweder als Horos[1]) oder Harpokrates[2]) oder Osiris[3]) gilt, ersetzt werden konnte. Dass der Mythos so unabhängig von dem griechischen blieb, erklärt sich teils dadurch, dass auf ihn für die Kreise, in denen der hellenistische Kult hauptsächlich seine Adepten fand, nicht so viel ankam wie auf die ängstlich beobachteten Riten, noch mehr aber daraus, dass die Aneignungs- und Anpassungsfähigkeit des Griechentums in der makedonischen und römischen Zeit nicht so gross waren, als man gewöhnlich annimmt. — Eine grössere Übereinstimmung findet sich wieder bei den Riten. Es hatten sich zwar im Isis- und Serapisdienst Eigenheiten des ägyptischen Kultus erhalten, die den Griechen zu allen Zeiten auffielen, wie die Kahlheit der Priester[4]) und der Gebrauch des Seistrons[5]); aber vieles andere wie die Fasten-[6]) und die Keuschheitsvorschriften[7]) des Isisdienstes, das Sitzen am Boden[8]) liess sich mit den Gebräuchen der Eleusinien und der Thesmophorien passend vergleichen. Auch hier jedoch knüpft der Hellenismus zugleich an altägyptische Gebräuche an.

Sind schon die Kulte des Ptolemaierreiches nicht in dem Sinn als original zu bezeichnen, wie man gewöhnlich meint, so sind die Kulte des semitischen Orientes noch weniger vom Hellenismus befruchtet, wie sie ja auch ihrerseits diesen weniger befruchtet haben. Eine Verschmelzung der griechischen und der barbarischen Bildung trat hier zunächst überhaupt kaum ein. So wenig wie in politischer Beziehung einen Staat bildeten die weiten von den Seleukiden beherrschten Gebiete ein einheitliches Kulturgebiet: die griechischen Stadtrepubliken haben sich in geistiger Beziehung nicht

---

sollte; s. o. *[1564]*.

[1]) Athenag. *s* 22 S. 112 Otto (die Stelle ist allerdings verstümmelt und nicht sicher wiederherzustellen) *Ὧρου τοῦ υἱοῦ ἡ Ἶσις ζητοῦσα τὰ μέλη καὶ εὑροῦσα ἤσκησεν εἰς ταφήν. ἡ ταφὴ ἕως νῦν Ὀσιριακὴ καλεῖται.* Nach Diod. 1 $_{25}$ findet Isis den von den Titanen zerrissenen Horos; vgl. auch Plut. *Is.* 20. Ueber die Heilung oder Wiederbelebung des Horos durch Isis s. o. *[1569$_9$]*.

[2]) S. o. *[1572$_4$]*.

[3]) *EM* 552$_{12}$ (Mythos von Koptos, das nach dem abgeschnittenen Haar heissen soll).

[4]) Obwohl nach Apul. *m* 11$_9$ die initiierten Frauen *limpido tegmine crines madidos obvolutae,* die Männer aber *capillum derasi funditus* waren und obwohl gewöhnlich nur von der Kahlheit der Männer (z. B. Lampr. *v. Comm.* 9; Min. Fel. *Oct.* 22; Hieron. *Ez.* 13 *c.* 44 [Mi. XXV 456]; Paul. Nol. *poem.* 19$_{111}$ [Mi. LXI 519]; *carm. cod. Par.* 8084 [Herm. IV 1870 357 = Baehrens, *PLM* III 291]$_{98}$ ff.) die Rede ist und auch die bildlichen Darstellungen der Isisprozessionen (z. B. *gaz. arch.* I 1875 *pl.* xxv) meines Wissens nur Männer kahlgeschoren zeigen, soll doch Isis selbst sich eine Locke abgeschnitten haben *[A. 3]*, und wir hören von Frauen, die ihre Haare der Göttin weihten (z. B. Pallad. *AP* VI 60 f.). Wahrscheinlich unterschieden sich die Männer dadurch, dass sie den Kopf (auch Kinn [Suid. *ἀγείρει*] und Augenbrauen [Ambros. *ep.* 58$_3$ Mi. XVI 1179]) vollkommen kahl schoren. Aehnlich verfuhren die Pilger in Hierapolis, (Luk.) *d. S.* 8. — Auf dem Kopf geschoren waren nach Epiphan. *pan.* III$_{II}$ 12 1093 = S. 508 Oehl. auch die Horos- und Harpokratespriester zu Buto.

[5]) Z. B. Ov. *a* II 13$_{11}$; *a a* 3$_{635}$; Apul. *m* 11$_9$ u. viele aa. Vgl. o. *[897$_6$]*.

[6]) Vgl. o. *[911$_1$]*. Von einer *gulosa abstinentia* spricht Hieron. *ep.* 108 (Mi. XXII 876): *Phasidis aves ac fumantes turtures vocant, ne scilicet Cerealia dona contaminent.*

[7]) Dass den Damen während der Isisfeste geschlechtliche Abstinenz befohlen war, ist eine beliebte Klage der römischen Erotiker (Tib. I 3$_{23}$ ff.; Prop. II 33 [III 31]$_1$ ff. u. aa.). Tertull. *exh. cast.* 13 und *ad ux.* 1$_6$ nennt Priesterinnen der *Ceres Africana,* d. h. der Isis, *aversantes contactum masculorum.* Ganz vereinzelt spricht Ov. *a* II 13$_{18}$ von einer *Gallica turma* im Isisdienst: Ungenauigkeit des Ausdrucks und Irrtum sind nicht ausgeschlossen, aber vielleicht gab es wirklich Isispriester, die sich zu beständiger Keuschheit verpflichtet oder verurteilt hatten, wie Hieron. *ep.* 123$_8$ (Mi. XXII 1051) von dem eleusinischen Hierophanten behauptet *eiurat virum.* Die Eunuchen des 'Nilgottes' versuchte Konstantin (Euseb. *v. Const.* 4$_{25}$) — wahrscheinlich vergeblich — abzuschaffen.

[8]) Tib. I 3$_{30}$ (*ante sacras fores*); Ov. *a* II 13$_{17}$; *a a* 3$_{635}$; *Tr.* 2$_{297}$; *P* I 1$_{52}$ (*Isiacos ante sedere focos*); Mart. II 14$_8$ (*assidet et cathedris, maesta iuvenca, tuis*).

minder als in staatsrechtlicher von den umwohnenden Barbaren unterschieden. Ausser einigen Gottheiten, die wie der Reitergott Genneas[1]), der syrokappadokische Zeus Dolichaios[2]) oder Dolichenos[3]), der Zeus von Heliopolis[4]), der

---

[1]) Vgl. das von HEUZEY, *CR AIBL* 1902 190—200 herausgegebene Marmorrlf. Der Gott wird dem bei Berytos (Deir el Kal'a, CLERMONT-GANNEAU, *Rec. d'arch. or.* I (1888) 102—114; *CIL* III 155 ff.; in Rom, *CIL* VI 403) verehrten 'Tanzherrn' Ba'almarkodes (CLERMONT-GANNEAU, *Rec. d'arch. or.* I 94$_3$ deutet diese Bezeichnung des Gottes, dessen eigentlicher N. *Μηγριν* sei, lokal: 'Herr von Marqod', d. h. vom 'Tanzplatz'; aber schon im Altertum wird בעל מרקד übersetzt *κοίρανος κωμῶν*, KAIBEL *ep.* 835$_2$; vgl. über ihn MORDTMANN, Ath. Mitt. X 1885 165 ff.) angeglichen, trägt aber eine Geissel wie der Zeus von Heliopolis *[1584 zu 1583$_4$]* und ist wahrscheinlich nicht verschieden von dem ebd. verehrten Gennaios (Damask. *v. Isid.* (Phot. *bibl.* 242 [348 b$_4$ B.] *τον δὲ Γενναῖον Ἡλιουπολῖται τιμῶσιν ἐν Διὸς ἱδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος*; vgl. *κυρίῳ [Γ]ε[ν]ναίῳ Βαλμαρκῶδι* auf der von CLERMONT-GANNEAU a. a. O. herausgegebenen Inschr. aus Deir el Kal'a). Dagegen gehören Genos und Genea, die in der euemeristischen Anthropogonie Sanchuniathons (Philon. bei Euseb. *pr. ev.* I 10$_5$) Helios Zeus *Βεελσάμην* oder *Βεελσάμης* *[1584$_1$]* anrufen, wohl nicht hierher.

[2]) StB. *Δολίχη* 235$_{12}$.

[3]) WOLFF, *Nov. orac. aet.* 25 ff.; BRAUN, Iupp. Dolichenus, Erklärung einer zu Remagen gef. Steinschrift und der Hauptfigur auf der Heddernheimer Brz.pyramide, Bonn. Wpr. 1852; SEIDL, Ber. WAW hist.-ph. Cl. XII 1854 4—90; XIII 1854 233—260; OVERBECK, Km. II$_1$ 271 f.; VISCONTI, *Di alcuni monumenti del culto Dolichen. disseppelliti sull' Esquilino. Bull. comm. arch. comm. di Roma* 1875 S. 204—220 T. XXI; FEL. HETTNER, *de Iove D.*, Bonn, Diss. 1877; W. FRÖHNER, *Mus. de France* S. 27 ff.; DELL, Oesterr. Mitt. XVI 1893 177—187 (Rlf. aus Carnuntum, 183); MILANI, *Stud. e mater.* I 1899/1901 19 *fig.* 18; KAN, *De Iovis Dolicheni cultu*, Gron. 1901; ZANGEMEISTER, Bonn. Jbb. CVII 1901 61—65; LÖSCHCKE ebd. 67—72; CUMONT, *Rev. phil.* XXVI 1902 5 - 11. — Der Gott wird mit Hammer (über den Zusammenhang mit Zeus von Labranda s. SEIDL a. a. O. XII 18 ff.; üb. den verwandten kretischen Zeus und den kyprischen Zeus *Λαβράνιος* KARO, Arch. f. Rlw. VII 1904 125) und Blitz auf einem Stier stehend (vgl. Zeus von Hierapolis, der *ταύροισιν ἐφέζεται*, [Luk.] *d. S.* 31; s. auch die Mz. von Hierapolis, SEIDL T. VI$_6$. HETTNER 4 fasst den Stier siderisch) dargestellt; auch mit dem Zeus von Heliopolis (neben dem und mit dem verschmolzen er zuweilen erscheint, HETTNER 5) tauscht er Attribute aus, LENORMANT, *Gaz. arch.* II 1876 81$_1$; auf einer Inschr. aus Aquincum (*CIL* III 3462) sind beide Gottheiten gleichgesetzt (vgl. ebd. 3908 *Iovi o. m. D[olicheno] et Iovi o. m. H[eliopoliano]*). Doch erscheint er auch einfach als griech.-röm. Zeus Iuppiter (z. B. Bronzestat., POPPELREUTER, Bonner Jbb. CVII 1901 56 ff.). Welcher altorientalische Gott im Zeus D. fortlebt, ist zw.: SCHRADER, Keilschr. u. alt. Test.[3] 449$_3$ setzt ihn dem Adad Rammān, dem 'Brüller' gleich, der zugleich als Stiergott die Gestalt Poseidons beeinflusst haben soll; KAN 52 denkt an Nebo, weil ihm, als dem Erfinder der Schrift, oft auf Inschriften ein ABC dargebracht werde; dagegen meint HÜLSEN, Beitr. z. alt. Gesch. II 1902 236, dass die unglaublich schreibfaulen Syrer dem Gott überliessen, sich selbst aus dem Alphabet alle möglichen Gebete zusammenzustellen, und DIETERICH, Rh. M. LVI 1901 77—105 (vgl. KLOTZ ebd. 639) hält die Alphabete für Zaubersprüche. Ohne genügenden Grund wird D. einem auf 'hethitischen' Felsenrlfs. erscheinenden 'syrokappadokischen' Gott (SCHREIBER, XLII. Phil.-vslg. Wien 1894 328 f.) oder auch (WINCKLER, Altorient. Forsch. IX [= II$_1$ 3] 107) dem Tišub gleichgesetzt. Seit Hadrian erscheint er, durch Kaufleute und Soldaten (HETTNER 6 ff.) aus Kommagene verbreitet, besonders im römischen Heer; allein seine Berühmtheit scheint er erst der Gunst der Syrerin Iulia Domna zu verdanken. Ein vorwiegend kriegerischer Gott ist er nicht gewesen, vielmehr ist er hauptsächlich Geber der Gesundheit (LÖSCHCKE a. a. O. 68); auf Mineralquellen wird von KAN auch die vielumstrittene Formel *ubi ferrum exoritur* (vgl. SEIDL a. a. O. XII 33; ZANGEMEISTER a. a. O. 62; CUMONT a. a. O.) bezogen, wogegen freilich die Bezeichnung des Chalyberlandes als des Gebietes, *ἔνθεν ὁ σίδηρος τίκτεται* (Suid. *Χάλυβες*; vgl. Sch. Ap. Rh. I$_{1323}$; *EM χαλκός* 805$_{22}$), spricht. Ueber *deus aeternus* im Dolich.-kult s. u. *[folg. Anm. S. 1584]*. Neben Dolichenus erscheint bisweilen eine auf einem Hirsch oder einer Ziege stehende Göttin, die als Iuno, vielleicht auch als Diana Syria bezeichnet wird (HETTNER 4 f.) und die vermutlich auch wie die andern mit dem syrischen Sonnengott gepaarten Göttinnen *[1584 zu 1583$_4$]* als Mondgöttin galt.

[4]) Vgl. Macr. *S* I 23$_{10}$ *Assyrii quoque solem sub nomine Iovis, quem Δία Ἡλιουπολίτην cognominant, maximis cerimoniis celebrant in civitate, quae Heliopolis nuncupatur. Eius dei simulacrum sumptum est de oppido Aegypti, quod et ipsum Heliopolis appellatur.* Entsprechend seinem angeblich ägyptischen Ursprung trägt der Gott auf einer Brz.statuette des Brit. Mus. (PERDRIZET, *Rev. arch.* IV$_{II}$ 1903[2] 399—401) und auf einer Statue in Graz den ägyptischen Kinnbart;

Himmelskönig Zeus Helios Beelsamen[1]), die Himmelskönigin Kyria Semea[2]), die palmyrenischen Götter Malachbelos, Aglibolos und Iaribolos[3]), besonders aber der berühmteste von allen, Elaiagabal[4]) von Emesa nur ver-

dagegen beschreibt Macr. ebd. $_{12}$ sein Bild so: *simulacrum enim aureum specie imberbi instat dextera elevata cum flagro in aurigae modum, laeva tenet fulmen et spicas, quae cuncta Iovis solisque consociatam potentiam monstrant.* Vgl. Lenormant, *Gaz. arch.* II 1876 78—82 *pl.* xxi; Studniczka, Arch.-ep. Mitt. aus Oest. VIII 1884 59—74 T. i; ii (Statue aus Carnuntum). Zwischen zwei Stieren (wie Apollon Lykeios in Tarsos und Helios in Thyateira) erscheint der Gott auf Mzz. von Nikopolis und Eleutheropolis in Syrien und Neapolis in Sam., Imhoof-Blumer, Num. Zs. XXXIII 1902 13 ff. Antoninus Pius erbaute dem Gott einen grossen Tempel (Malal. XI S. 280_{12} Ddf.), aber schon Traian hatte ihn brieflich um ein Orakel gebeten, Macr. *S* I 23_{14}. Denn der Gott weissagte auch (Wolff, *Nov. orac. aet.* 22 ff.), und zwar auf eigentümliche Weise (Macr. *S* I 23_{13}): *vehitur enim simulacrum dei Heliopolitani ferculo, uti vehuntur in pompa ludorum Circensium deorum simulacra, et subeunt plerumque provinciae proceres raso capite longi temporis castimonia puri feruntur que divino spiritu, non suo arbitrio, sed quo deus propellit vehentes.* Aehnlich waren die Weissagungen (Wolff, *Nov. or. aet.* 38) des 'Apollon' *[1226_1]* von Hierapolis, (Luk.) *d. S.* 36 *εὖτ' ἂν ἐθέλῃσι χρησμηγορέειν, ἐν τῇ ἕδρῃ πρῶτα κινέεται. οἱ δέ μιν ἱρέες αὐτίκα ἀείρουσι. ἢν δὲ μὴ ἀείρωσι, ὁ δὲ ἱδρώει καὶ ἐς μέζον ἔτι κινέεται. εὖτ' ἂν δὲ ὑποδύντες φέρωσι, ἄγει σφέας, πάντῃ περιδινέων καὶ ἐς ἄλλον ἐξ ἑτέρου μεταπηδέων. τέλος ὁ ἀρχιρεὺς ἀντιάσας ἐπερέεταί μιν περὶ ἁπάντων πρηγμάτων· ὁ δέ, ἢν τι μὴ ἐθέλῃ ποιέεσθαι, ὀπίσω ἀναχωρέει, ἢν δέ τι ἐπαινέῃ, ἄγει ἐς τὸ πρόσω τοὺς προφέροντας ὅκωσπερ ἡνιοχέων:* vielleicht sind die Kulte ausgeglichen, doch finden sich ähnliche Gebräuche auch im Ammondienst *[1558 zu 1557_4]* und sonst *[792_8]*. Dass der Elagabal von Emesa dem Zeus von Heliopolis angeähnelt war, lässt die von Damask. *v. Isid.* (Phot. *bibl.* 242 S. 348 B.) erzählte Geschichte vermuten. Auch mit dem Dolichenus wird der Heliopolitanus bisweilen ausgeglichen *[1583_3]*. Ueb. die Anähnlichung des Heliopolitanus an Genneas u. Ba'al Marqod s. o. *[1583_1]*; an ursprüngliche Gleichheit (Drexler bei Roscher, ML II 2555; s. dagegen Dussaud, *Rev. arch.* IV i 1903[1] 347—368) ist aber schwerlich zu denken, vielmehr handelt es sich darum, dass alle diese Götter — wahrscheinlich schon vor der Seleukidenzeit — an den Adad Rammān (Dussaud a. a. O. 364 f.) angeschlossen sind; andere verbanden den Heliopolitanus mit dem Gott des ägyptischen Heliopolis *[s. o.]*. Auf unzüchtige Riten im Kult von Heliopolis scheinen christliche Schriftsteller (Theodor. *h e* IV 22_{26} u. aa.; vgl. o. *[915_4]*) anzuspielen; darauf ist aber nicht viel zu geben. — Auf römischen Inschriften, die sich nach Cumont, *Rev. arch.* III xi 1888[1] 184—192 alle (? v. Premerstein, Arch.-ep. Mitt. a. Oesterr. XV 1892 81) auf die verschiedenen syrischen Sonnengötter, den von Doliche, den von Heliopolis u. aa. beziehen, erscheint nicht selten *deus aeternus*; die neben ihm stehende *dea aeterna* oder *Luna aeterna* ist nach Cumont die als Mondgöttin gefasste Urania. Vgl. Mendel, *Bull. corr. hell.* XXVI 1902 287. Von den semitischen Göttern ist nach Cumont, *Rev. hist. litt. rel.* I 1896 435—452 die Bezeichnung 'ewig' wahrscheinlich auf die Diadochenkönige und später auf die Kaiser übertragen. — Vgl. über den Zeus von Heliopolis noch Henzen, *Ann. d. i.* XXXVIII 1866 135 f.; Inschriften an den Gott sind Arch. Jb. XVII 1902 89 ff. gesammelt.

[1]) Vgl. o. *[1583_1]*. Als Baršimnia scheint er nach Armenien verpflanzt zu sein, Gelzer, Sitz.ber. hist.-phil. Cl. XLVIII 1896 121.

[2]) Perdrizet und Fossey, *Bull. corr. hell.* XXI 1897 70 f. fassen den N. als Entsprechung von *Rabbat šamajim*. Als Maskulinum zu Semea betrachtet Chapot ebd. XXVI 1903 183 den Gottesn. Seimios; vgl. die neben Ba'al Marqod stehende Sima, Clermont Ganneau, *Rev. arch.* IV ii 1903[2] 225 ff. Die von Clermont Ganneau bekämpften Aufstellungen von Ronzevalle (ebd. 29—49) sind wenigstens in ihren Etymologien (Sima soll = שמיא [36] sein, derselbe N. [38] auch in *σημήιον* bei [Luk.] *d. S.* 33 und in dem N. Semiramis [40] stecken!) verfehlt.

[3]) Durch palmyrenische Soldaten oder Kaufleute sind sie nach verschiedenen Teilen des römischen Reiches, auch nach der Hauptstadt verpflanzt worden, wo sich ihr Heiligtum in Trastevere befand, *IGSI* 970 ff. Malachbelos, der aus einem Baum geboren sein sollte, galt als Sonnengott, Iaribolos und Aglibolos werden, wie es scheint, öfters als Mondgötter, bisweilen jedoch ebenfalls als Sonnengötter gekennzeichnet. Mehr über diese Götter gibt Drexler in Roschers ML II 2293—2301; Dussaud, *Rev. arch.* IV i 1903[1] 375—382.

[4]) Mordtmann, ZDMG XXXI 1881 91—99. Die Deutung des N.'s *Ἐλαιαγάβαλος* (*Ἐλεγέβελος*, *Ἐλεαγάβαλος*, Alagabalus u. s. w.) ist zw., Mordtmann 97 hält für möglich, dass er = אלה גבל sei; Ammudates, wie der Gott auch heisst, soll עמוד 'Säule' entsprechen. Die Priesterkönige, die unter den späteren Seleukiden und zeitweilig in der Kaiserzeit Mz.recht hatten, haben ihren Gott, dem sie *Ἥλια Πύθια* feierten, als konischen

einzelt und meist erst spät die abendländische, und zwar mehr die römisch als die griechisch redende Welt beeinflusst haben, kommt nur die bisweilen mit Adod[1]) gepaarte **syrische Göttin** als eine Gottheit in Betracht, die eine nennenswerte Verbreitung in den griechischen Gemeinden[2]) und damit eine gewisse Bedeutung für die Auflösung des griechischen Heidentums gehabt hat[3]). Ihr semitischer Namen war nach griechischer Angabe Atargatis[4]). So hiess sie an mehreren Stätten[5]), von

---

Stein im Tempel mit dem Adler vorgestellt (Head *h n* 659). Mit dem Tod des Antoninus Bassianus (222), des Sonnenpriesters, der als Kaiser den Fetisch nach Rom schaffen liess (wo er in der kapitolinischen Trinität ebenso den Iuppiter ersetzen sollte wie die Göttin von Karthago Iuno, Studniczka, Röm. Mitt. XVI 1901 278), ist dieser Sonnenkult in Rom untergegangen. Aurelian hat, als er 50 J. später bei Emesa Zenobia besiegte (*v. Aurel.* 25), den dortigen Gott wie den von Palmyra (ebd. 27) geehrt, aber der *deus Sol invictus*, dessen Kult er bald darauf einführte, ist Mithras, der jenen semitischen Sonnengöttern zwar sehr leicht hätte gleichgesetzt werden können (schon Elagabal hatte *Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem* mit seinem Sonnenkult verschmelzen wollen, *v. Anton. Elag.* 3), aber nicht gleichgesetzt worden zu sein scheint (Habel, *Comment. in honor.* G. Studemund, Strassb. 1889 93—107). Vgl. über Elagabal Dieterich, Aberkiosinschr. 27 ff.

¹) Auf delischen Inschriften erscheint häufig neben Atargatis oder der *ἁγνὴ θεά* (*θεός*) Zeus Adados oder *Ἀδάτος* (z. B. *bull. corr. hell.* VI 1882 495 no. 12; 496 no. 13_5; 497 no. 15; XVI 1892 161 no. 21 ff.) oder auch Helios (*bull. corr. hell.* VI 1882 501 no. 24_2): nach Hauvette-Besnault sind auch der *Ζεὺς ὁ πάντων κρατῶν* und die *Μήτηρ Μεγάλη ἡ πάντων κρατοῦσα* (*bull. corr. hell.* VI 1882 502) unser Götterpaar. Der Kultus wird ursprünglich von Syrern ihren *θεοῖς πατρίοις* dargebracht, stand aber später nicht allein unter griechischer Kontrolle, sondern hatte auch athenische Priester und Beamte, ohne dass sein Charakter sich änderte. Auch in Hierapolis selbst stand Adad neben Atargatis; nach Macr. *S* I 23_{18} verehren die Assyrier am meisten den Adad *sed subiungunt eidem deam nomine Adargatin omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus attribuunt solem terramque intellegentes nec multitudine nominum enuntiantes divisam eorum per omnes species potestatem, sed argumentis, quibus ornantur, significantes multiplicem praestantiam duplicis numinis.* Vgl. v. Baudissin, Stud. z. sem. Religionsgesch. I 312. Die phoinikische Theogonie scheint diesen Adad oder Adod ihrem Demarus gleichgesetzt zu haben (Gruppe, Griech. Kulte u. Myth. I 360). Als in der Sturmwolke tosend erscheint Adad hinter Nabû Šarru im Gilgamiš-Epos Jensen, Myth. u. Ep. I 237.

²) Ein Kult der *Συρίη* (von Enmann, Kypr. u. der Urspr. des Aphroditekult. 16_4 fälschlich zu Sûryâ gestellt) ist bezeugt für Aigeira (Paus. VII 26_7), Thuria (Paus. IV 31_2), Thrakien (*rev. ét. gr.* XV 1902 32; Th. Reinach, *L'hist. par les monn.* 123 [Philippopolis]; Hdn. II 761_2 L. hält Atarg. für eine thrakische Göttin), Astypalaia (Rayet, *bull. corr. hell.* III 1879 407: *Dat. Ἀταργατεῖτι*) und besonders für Delos *[A. 1]*. Dittenberger zu *Syll.* II² no. 584 vermutet einen Kult in Smyrna, weil dort heilige Fische bezeugt sind; doch könnten diese auch Artemis *[1295 1]*, die einst in Smyrna Hauptgöttin gewesen zu sein scheint *[291; 1287 8 f.]*, Kybele *[1536 2]* oder einer andern Göttin geweiht gewesen sein.

³) Eine Zeit lang hatte der Kult der syrischen Göttin für Rom Bedeutung: Nero hat sie verehrt, freilich *mox ita sprevit, ut urina contaminaret* (Suet. *Ner.* 56); zu einiger Bedeutung kam sie unter den Antoninen (Jordan, Herm. VI 1872 314—322). Später ist sie wieder verschollen: Tertull. *nat.* 2_8 nennt sie unter den unbekannten Lokalgöttern.

⁴) Nach Hdn. II 761_2 L. ist zu deklinieren *Ἀταργατῖς, Ἀταργατῖδος, Ἀταργατῖν*; handschriftlich und inschriftlich sind jedoch viele andere Formen, z. T. offenbar Verderbnisse, überliefert (*Ἀταργάτις*; Adargatis, Macr. I 23_{18} *[A. 1]*; *Ἀτέργατις*, s. die Etymol. u. *[1586 4]*; *Ἀτταγάθη* [Hsch. s v]· *Ἀθάρη παρὰ τῷ Ξάνθῳ*; *Ἀτραγαγέτις*, *CIG* IV 7046 ungew. Herk.; Dat. *Ἀταργάτει*, *bull. corr. hell.* VI 1882 499 (Delos); *Ἀταργατεῖτι [A. 2]*. Auf Mzz. von Hierapolis wird der N. in aramäischen Buchstaben עתר עתה geschrieben; s. Head *h n* 654; Warwick Wroth, *Num. chr.* III 1903 334 f. Die Bedeutung des N.'s war früher viel umstritten; man dachte z. B. an persische Ableitung. Jetzt gilt der syrische Ursprung für sicher; im ersten Bestandteil hat man längst עתר = עשתר vermutet, vgl. Str. XVI 4_{27} 785 *Ἀταργάτιν δὲ τὴν Ἀθάραν* [*ἐκάλεσαν*]. *Δερκετὼ δὲ αὐτὴν Κτησίας καλεῖ.* Den zweiten Bestandteil hält man jetzt seit Nöldeke, ZDMG XXIV 1870 92—109; Meyer ebd. XXXI 1877 730 f. für identisch mit dem Gott 'Ate, sodass Atargatis 'Atar des 'Ate' heissen würde. Vgl. über Atargatis Schrader, Keilschr. u. alt. Test.³ 435.

⁵) Z. B. in *Βεσήχανα*, Isid. Char. *mans. Parth.* 1 (*GGM* I 249).

denen später Mabog[1]) (Bambyke) oder Hierapolis die berühmteste war[2]). Hier wurde sie als oberste Göttin der Hera[3]), aber auch, weil ihr Tauben heilig waren[4]), wie die Göttin von Askalon, mit der sie ausgeglichen wurde[5]) und deren Namen Derketo vielleicht m. R. als griechische Verstümmelung von Atargatis gilt[6]), der Aphrodite gleichgesetzt[7]). Ob diese drei später verschmolzenen Gottheiten innerlich verwandt waren, muss dahingestellt bleiben: dass die Fische der Atargatis heilig waren, ist vielleicht erst nachträglich mit der Fischgestalt der Philistaierin in Verbindung gebracht worden. Wahrscheinlich waren im Verlauf der grossen Völkerverpflanzungen der assyrischen Eroberer im VIII. und VII. Jahrhundert, die so oft Empörungen in Philistaia und in Nordsyrien niederzuwerfen hatten, Askaloniten nach Nordsyrien oder umgekehrt Bewohner der Kyrrhestika nach Askalon geschickt worden, die ihre Nationalgöttin der einheimischen gleichsetzten. Sicher hat auch hier nicht erst der Hellenismus die Theokrasie vollzogen. Eher käme in Frage, ob eine dritte Gleichsetzung der syrischen Göttin, die mit Rheia-Kybele[8]), erst der Zeit der Seleukiden angehört, deren Herrschaft zeitweilig grosse Gebiete Kleinasiens mitumfasste und die durch die Anähnlichung der Hauptgottheiten ihres weiten Reiches dieses zu konsolidieren hoffen konnten.

---

[1]) Nach v. Baudissin, Stud. z. sem. Religionsgesch. II 159 = 'Quelle' מַבּוּעַ.

[2]) Str. XVI 1_{27} 748 *ὑπέρκειται δὲ τοῦ ποταμοῦ σχοίνους τέτταρας διέχουσα ἡ Βαμβύκη, ἣν καὶ Ἔδεσσαν* (?) *καὶ Ἱερὰν πόλιν καλοῦσιν, ἐν ᾗ τιμῶσι τὴν Συρίαν θεὸν τὴν Ἀταργάτιν.* Ueber die Göttin von Hierapolis handelt die unter Lukians N. überlieferte Schrift *de dea Syria.* Dialekt und Stil ahmen Hdt. nach; eine Satire, die man gewöhnlich in der Schrift findet, tritt nirgends hervor. So lächerlich dem Rationalisten von Samosata die abergläubischen Riten erschienen sein mögen, die hier geschildert werden, so hat er doch, falls er wirklich der Vf. sein sollte, nichts dazu beigetragen, sie durch groteske Uebertreibung auch andern als lächerlich erscheinen zu lassen; vielmehr haben sich in einer Reihe wichtiger Punkte die Angaben der Schrift als durchaus zuverlässig erwiesen. — Vgl. über die Kulte von Hierapolis Bevan, *House of Seleuc.* I 226 f.

[3]) (Luk.) *d. S.* 1 u. ö.; Plut. *Caes.* 17 u. aa.

[4]) Korn. 6 S. 18 f.; Hyg. *f.* 197. — Ueb. die zahmen Fische in Hierapolis s. Plin. *n h* 32_{17}; ein Fischnetz der syrischen Göttin geweiht, *AP* VI 24. Zahlreiche Mythen und Anekdoten knüpfen an die heiligen Fische und Tauben an. Man erzählte von einer Königin Gatis, die so gern Fische ass, dass sie alle für sich haben wollte und die deshalb verkündigte, *ἄτερ Γάτιδος μηδένα ἰχθὺν ἐσθίειν.* Danach soll sie Atergatis genannt sein, Antip. v. Tarsos, Athen. VIII 37 346c. Anderes o. *[1345].*

[5]) Ktes. bei (Erat.) *Kat.* 38 D.; Plin. *n h* 5_{81}; Luk. *d. S.* 14.

[6]) Zu Derketo gehört vielleicht Derketades, der V. des letzten Nachkommen der Semiramis, *Βελεοῦν* (Al. Polyist. bei Agath. 2_{25}); doch lautet der N. in anderer Ueberlieferung Delketades.

[7]) Ktesias bei (Erat.) *Katast.* 41; Diognet. bei Hyg. *p a* 2_{30}; *f.* 197; Diod. 5_{77}; Ov. *F* 2_{461}; Plin. *n h* 32_{17}; Plut. *Crass.* 17; Myth. Vat. III 15_{12}. Auf Delos verschmilzt später Atarg. mit der *ἁγνῇ Ἀφροδίτῃ, bull. corr. hell.* VI 1882 497 no. 15; Dittenberger, *Syll.*² 769_7; im Peiraieus werden beide unterschieden, Dittenberger, *Syll.*² 739_{76} (III. Jh. n. Chr.).

[8]) In Hierapolis trug die Göttin die Mauerkrone, (Luk.) *d. S.* 32; ihre Feste werden mit Flötenspiel und Tympanonschlagen (ebd. 51) gefeiert; man verwundet sich die Arme, eine Zeremonie mit dem Baum wird erwähnt (ebd. 49); Löwen tragen ihr Bild (ebd. 31), d. h. nach S. Reinach, *Rev. arch.* III XL 1902² 31 den Stuhl, auf dem es sass. Die Göttin ist also hier offenbar der Kybele gleichgesetzt gewesen, mit der sie auch Korn. 6 S. 18 f. ausgleicht. Vgl. o. *[1530_4].* Ebenso wird die im Typus der Atargatis nahe stehende Himmelskönigin in Karthago der Kybele angeähnelt, z. B. auf einem Löwen sitzend dargestellt, Graillot, *Rev. arch.* IV III 1904¹ 335_6. — Dagegen ist der kleinasiatische *Ἀδαγυοῦς [1359_2]* nicht (Graillot a. a. O. 327) in *Ἀδαδοῦς* zu verwandeln, und die Orgeones der syrischen Aphrodite in Athen (Peiraieus) sind mit denen der Götterm. nicht identisch gewesen, Wachsmuth, St. Ath. II 161. — Ob mit der Ausgleichung der syrischen und kleinasiatischen Göttin zusammenhängt, dass Kaystros Gem. der Derketo hiess *[284_{12}]*, ist zw.

Sicherlich hat auch die makedonische Zeit diese Gleichsetzung begünstigt und befestigt; allein in dem Masse, wie man dies noch vor kurzem annehmen zu müssen glaubte, ist das doch nicht geschehen. Vor allem hat das Herrscherhaus selbst weniger für die religiöse Ausgleichung gethan, als man meinen sollte und als vielleicht sein eigenes Interesse erforderte. Noch bestand neben dem Aramäischen, das längst auch Litteratursprache geworden war, für priesterliche und Gesetzesurkunden die alte babylonische Sprache während der ganzen Seleukidenzeit fort[1]), und Antiochos selbst hat Inschriften in Keilschrift setzen lassen und verfallene Kulte eingerichtet[2]). Er und seine Nachkommen haben auch natürlich die Huldigungen der Einheimischen in den alten Formen und also auch unter Anrufung der nationalen Gottheiten angenommen und vielleicht gefordert. Allein sie selbst wollten nichts anderes sein als reine Griechen[3]). Seleukos Nikator hatte seine Residenz nach Antiocheia verlegt, obgleich dieses viel weiter vom Zentrum seines Reiches entfernt war als das uralte Babylon oder das aufblühende Seleukeia am Tigris. Offenbar wollte er der griechisch-makedonischen Heimat so nahe sein als möglich. Auch für die Wahl Alexandreias zur ägyptischen Residenz wird diese Rücksicht mitbestimmend gewesen sein: aber da Ägypten ein einheitliches Kulturgebiet war, so hatte die Wahl eines Punktes an der Peripherie zum Regierungssitz hier nicht die Wirkung wie in Vorderasien, das, wie wir gesehen haben (1582 f.), trotz aller Ausgleichungen noch immer in eine Reihe von Sondergebieten mit z. T. eigenartigen Kulturen zerfiel und in diesem Zustand auch von den Seleukiden wahrscheinlich mit Absicht erhalten wurde. Denn die Anlage der Griechenstädte im Barbarenlande[4]), die doch nur die Wirkung haben konnte, das griechische Element rein zu erhalten, erfolgte so planmässig, dass in der That die Annahme einer bewussten, zähe festgehaltenen Politik nicht abgewiesen werden kann. Zwar hat der Ausgang bewiesen, dass das vorgesetzte Ziel auf diesem Wege nicht erreicht werden konnte; aber er konnte verlockend erscheinen, und jedenfalls war die Regierung durch die Verhältnisse auf ihn gedrängt worden. In ganz Vorderasien lebten in den Formen der alten Kultur Hoffnungen auf eine Welterneuerung (1490 ff.; 1608 f.), die zugleich die nationale Befreiung bringen sollte: Hoffnungen, die zwar zunächst rein religiöser Natur waren, aber doch auch politischen Umsturzversuchen als Grundlage oder Vorwand dienen konnten. Man hat wohl versucht, diese Lehren selbst in den Dienst der neuen Dynastie zu stellen, jene Hoffnungen als durch sie erfüllt zu bezeichnen. Allein das Mittel war gefährlich, weil dadurch zugleich eine Bewegung genährt wurde, die jeden Augenblick eine unberechenbare Richtung einschlagen konnte. Sicherer erschien es, die verschiedenen Elemente der barbarischen Kultur möglichst isoliert zu erhalten, bis etwa das stark begünstigte Griechentum allmählich so weit herangereift sei, um nach der Einreissung der Schranken über die fremden Bestandteile zu siegen. Es ist ganz dieselbe Politik, die in der Zeit der alten griechischen Kolonisation — freilich unter wesentlich anderen Umständen — in der That

---

1) Bevan, *House of Sel.* I 251.
2) ebd. 255.
3) Bevan, *House of Sel.* II 276 ff.
4) Bevan a. a. O. I 209.

zu dem Ziel geführt hatte, ganze Landschaften fast vollständig zu hellenisieren. So ähneln auch die religiösen und mythischen Neuschöpfungen des Seleukidenreiches, soweit Griechen daran mitwirkten, jenen alten Mythen und Kulten, an die sie auch meist anknüpfen. Durch Rhodier waren argivische Helden nach Kleinasien und Syrien geführt worden: diese Sagen konnten die makedonischen Dichter um so leichter benutzen[1]), da der Stammbaum des argivischen Tyrannen von den makedonischen Fürstengeschlechtern übernommen war, sodass jene Heroen und Heroinen teilweis zugleich Vorfahren der Seleukiden waren. Mit den nationalen Überlieferungen der Barbaren hat dagegen, soweit wir sehen können, eine Ausgleichung nicht stattgefunden. Es ist unter diesen Umständen wenig glaublich, dass erst unter den Seleukiden die Göttermutter mit der Göttin von Bambyke ausgeglichen wurde, und beinahe undenkbar, dass die in religiöser Beziehung aufgeklärten Fürsten das kleinasiatische Unwesen mit seinen Verschnittenen in den Dienst von Hierapolis einführen liessen; vielmehr wird die Selbstverstümmelung auch an letzterer Kultstätte wie wahrscheinlich in Kleinasien in die Zeit der Weltflucht, in das VI. Jahrhundert, die Ausgleichung der beiden grossen Gottheiten aber vielleicht in eine noch höhere Zeit hinaufreichen. Die Vermutungen über die Geschichte des östlichen inneren Kleinasiens im VIII. und VII. Jahrhundert sind freilich vorläufig viel zu unsicher, als dass es möglich wäre die letztere Vermutung zu spezialisieren oder zu begründen; aber wie die Dinge lagen, war es ganz natürlich, dass die von Süden her bedrohten Aramäer Hilfe auch bei ihren Nachbarn im späteren Kappadokien suchten, zu denen damals wohl schon der Kult der grossen Göttermutter gedrungen war.

Auch eine andere angebliche religionsgeschichtliche Massregel der Seleukiden erweist sich als falsche Vermutung. Man nimmt gewöhnlich einen Zusammenhang zwischen dem Werke des Berossos und der Seleukidenpolitik an[2]) und meint weiter, dass diese Tendenzschrift tiefen Eindruck auf die griechische Welt gemacht, ihr die Astrologie vermittelt habe[3]). Allein diese Ansichten und die ihnen zu Grunde liegenden Voraussetzungen bedürfen der Berichtigung. Zunächst ist es unerweislich und unwahrscheinlich, dass die Griechen vor Alexandros keine Astrologie besassen. Die Astrometeorologie, d. h. der Glaube, dass die Fixsterne auf das Wetter, und zwar besonders an den Tagen einwirken, an denen das Gestirn am Morgen oder Abend zum ersten oder letzten Mal sichtbar ist, gehört zu den ältesten griechischen Vorstellungen; die Ansicht, daß die Monatstage[4]), d. h. die auch in der altbabylonischen Astrologie wichtige Stellung des Mondes[5]), für das Schicksal der an

[1]) Z. B. die Sagen von Orestes *[703₂; 1594₁]* und Io. Dass diese Sagen erst in der Seleukidenzeit entstanden, ist eine weit verbreitete, wie es scheint, auch von Bevan, *House of Sel.* I 209 gebilligte, aber irrige Annahme. Auch hier ist der Hellenismus konservativer, als er erscheint.

[2]) Z. B. Schwartz, Pauly-Wissowa III 314_{43}. Vgl. Anz, Urspr. d. Gnostiz. 62.

[3]) Der neueste Bearbeiter der griechischen Astrologie (Bouché-Leclercq, *L'astrol. Gr.*, Paris 1899) hat in den ausführlichen einleitenden Abschnitten über die voralexandrinischen Quellen der hellenistischen Astrologie die Möglichkeit einer wirklichen Sterndeutung vor Alexandr. nicht ernsthaft erwogen.

[4]) Hsd. ἔ κ ἡ 765—828.

[5]) Hsd. ἔ κ ἡ 828 heisst ὄρνιθας κρίνων, 'die Zeichen wählend'. Von Vogelzeichen (Engelbrecht, Eran. Vindob. 127) ist in dem

an ihnen geborenen Menschen und für den Erfolg der an ihnen vorgenommenen Unternehmungen bedeutungsvoll seien, lässt sich bis auf Hesiodos' Werke und Tage zurückverfolgen. Die mit beiden Vorstellungen nächstverbundene, dass auch durch die Stellung der übrigen Planeten das Schicksal beeinflusst werde, die eigentliche Astrologie, wurde dem Homer zugeschrieben, wahrscheinlich schon von dem Ephesier Herakleitos, wenn er es ist, der ihn einen Astrologen nannte [1]), weil er besonders hervorhebe, dass Polydamas und Hektor, deren Schicksal so verschieden ist, in einer Nacht geboren seien [2]), und weil er des Menschen Schicksal von Geburt an bestimmt nenne [3]). Die Homerstellen beweisen nicht, was sie beweisen sollen; aber dass zur Zeit der Perserkriege in Ionien Sterndeutung bekannt war, ergibt sich aus Herakleitos' Deutung doch mit hoher Wahrscheinlichkeit. Damit stehen Worte des Euripides in Einklang, die nur schwer auf Astrometeorologie bezogen werden können [4]), sich jedenfalls leichter als auf wirkliche Sterndeutung gehend fassen lassen. Auch Herodot [5]) scheint eigentliche Astrologie im Auge zu haben, wenn er die ägyptischen astrologischen Kalender beschreibt, in denen der Einfluss einiger Gottheiten auf die einzelnen Monate und Tage und das Schicksal und den Charakter der in und an ihnen Geborenen bestimmt sei, und dazu bemerkt, dass die griechischen Dichter sich diese Aufzeichnungen zu nutze gemacht hätten [6]). Diese Spur weist nach Ägypten [7]), wohin die Astrologie, wie es scheint — die Frage ist freilich noch wenig geklärt —, aus dem Euphratland eingeführt ist: aber auch von der spezifisch babylonischen

---

ganzen Abschnitt nicht die Rede. — Dass es die Stellung des Mondes sei, welche das Schicksal bestimme, wird freilich ebenfalls nicht hervorgehoben; aber dies war für den praktischen Zweck auch gar nicht nötig, weil der Monatstag die Mondstellung so genau bestimmte, als man es überhaupt für erforderlich hielt. Dass ebenso wie im ägyptischen *Calendrier des jours fastes et néfastes* (herausgeg. von CHABAS) auch von den griechischen Tagwählern bisweilen mythologische Begründungen für die Bedeutung der Tage angeführt wurden, ist nicht mit RIESS bei PAULY-WISSOWA II 1808_{47} als mit der Bestimmung durch die Mondstellung in Widerspruch stehend zu betrachten. Zwar ist natürlich thatsächlich die abergläubische Phantasie durch religiöse und mythologische Ueberlieferungen mitbestimmt, also z. B. der Siebente deshalb für heilig erklärt, weil er als Feiertag wirklich gefeiert wurde und weil Apollon an ihm geboren sein sollte: aber von seinem Standpunkt aus musste der Deuter (Hsd. *ἐ κ ἡ* 771), die Sache umdrehend, sagen, Apollon sei an diesem Tage geboren, weil es ein heiliger Tag sei und die Geburt des Gottes beweise eben seine Heiligkeit.

[1]) Sch. Σ 251 AT. (DIELS, Fr. der Vorsokrat. S. 81_{105}).

[2]) Σ 251.

[3]) Z 488.

[4]) Eur. *fr.* 482 (Klem. Al. *str.* I 15_{73} S. 361 Po.) aus *Μελαν. σοφ.*

[5]) Hdt. 2_{82}.

[6]) Hätte er an Stellen wie Hsd. *ἐ κ ἡ* 765—828 gedacht (A. ENGELBRECHT, Eran. Vindob. 125—130), so würde seine Aussage erstens in einem Hauptpunkte falsch sein, da Hsd. nicht vom Einfluss des Monats, sondern nur von dem des Tages spricht, zweitens auch insofern befremden, als Hdt. von ägyptischer Beeinflussung Hesiods sonst nichts weiss. Dagegen hat er unmittelbar vorher Pythagoras zum Schüler der Aegypter gemacht und aus pythagoreischen Kreisen gewisse orphische Weihen hergeleitet (2_{81}): es ist eine wohlerwogene Vermutung LOBECKS (*Agl.* I 427), dass *τῶν Ἑλλήνων οἱ ἐν ποιήσι γενόμενοι* auf diese pythagoreisch-orphische Litteratur zurückweise. Der Artikel *οἱ ... γενόμενοι* ist dann (trotz ENGELBRECHT 127 f.) ohne jedes Bedenken.

[7]) Vgl. die Schriften des Nechepso und Petosiris (Fragm. herausgeg. von E. RIESS, Philol. Suppl. VI 1892 325—394). Sehr wahrscheinlich gehören diese Werke, welche die Hauptquelle für die hellenistische Astrologie geworden sind, dem II. Jh. v. Chr. an (KROLL, Neue Jbb. VII 1901 559—577; REITZENSTEIN ebd. XIII 1904 184; BOLL, Sphaera 374); aber daraus folgt nicht, dass erst damals die Astrologie mit ägyptischen Elementen verschmolzen wurde. Aelter als beide Werke scheinen die Salmeschoiniaka, BOLL 376.

Astrologie oder wenigstens von einer in Verbindung mit ihr ausgebildeten Vorstellung haben wir in der griechischen Mystik des VI. Jahrhunderts Anzeichen angetroffen (1035). Vielleicht wurde sogar schon damals die Erlösung als eine Befreiung der Seele aus der durch die Sterne bestimmten Welt des Zwanges gefasst. Alle diese Erwägungen lassen freilich nur einen Wahrscheinlichkeitsschluss zu; allein ihnen gegenüber könnte nur dann das Fehlen ausdrücklicher Zeugnisse in Betracht kommen, wenn eine genügende Anzahl von Stellen nachgewiesen wäre, in denen ein solches Zeugnis erwartet werden müsste, sich aber nicht findet. Solange dies nicht der Fall ist[1]), wird man daran festhalten müssen, dass die Astrologie den Griechen seit dem VI. Jahrhundert bekannt gewesen ist, freilich ohne zahlreiche Anhänger zu finden und ohne selbständig ausgebildet zu werden. Durch die Gründung eines von Griechen beherrschten Reiches im Zweistromland trat in dieser Beziehung gar keine Änderung ein: am wenigsten haben die ersten Seleukiden die Astrologie begünstigt[2]) oder unabsichtlich zu ihrer Verbreitung beigetragen. Allerdings ist der erste namhafte griechische Verteidiger der Astrologie, den wir kennen, Chrysippos, im Reiche des Seleukos Nikator zu Soloi geboren, aber was wir aus der in mehreren Exzerpten erhaltenen Schrift, die Karneades gegen ihn gerichtet hatte[3]), über seine astrologischen Anschauungen erfahren, hätte schon 100 Jahr früher gesagt werden können und wäre ohne Frage gesagt worden, wenn der Begriff der *εἱμαρμένη* und der allgemeinen Sympathie damals bereits so scharf gefasst gewesen wäre wie bei den Stoikern.

[1]) Engelbrecht S. 129 verweist auf Xenoph. *mem. Socr.* IV 7₄, wo die für nächtliche Wanderer und Schiffer nützliche Kenntnis der Fixsternstellungen als Astrologie von der nur für die reine Wissenschaft wichtigen Astronomie, der Kenntnis der Planetenbahnen, unterschieden wird. Er findet hier fälschlich den Unterschied von Astrometeorologie und Astronomie und folgert daraus, dass Xenophon Astrologie im späteren Sinn des Wortes nicht gekannt habe. Die Stelle beweist höchstens, dass man schon im Anfang des IV. Jh.'s die praktische Sternkunde als Astrologie von der wissenschaftlichen Sternkunde unterschied, was für die Geschichte des Wortes lehrreich sein würde, für die Zeit des Aufkommens der Astrologie aber keinesfalls von Belang ist. — Dass die Komödie die Astrologie nicht verspottet, lässt nur den Schluss zu, dass sie damals noch nicht als gefährlich erschien, nicht den, dass sie nicht bestand.

[2]) Nicht einmal das kann als feststehend gelten, dass Berossos' Werk für die Verbreitung der Astrologie in der hellenistischen Welt entscheidende Bedeutung hatte. Ioseph. *Ap.* 1_{19} (129) sagt zwar von dem Vf. der *Βαβυλωνιακά*, aus der er Exzerpte gibt, *ἐπειδὴ περί τε ἀστρονομίας καὶ περὶ τῶν παρὰ Χαλδαίοις φιλοσοφουμένων αὐτὸς εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξήνεγκε τὰς συγγραφάς*, und dies Zeugnis wird allgemein auf Treu und Glauben hingenommen, auch von E. Schwartz bei Pauly-Wissowa III 316_{37}, der doch ebd. 315_{51} mit vollem Recht darauf hinweist, dass Iosephos die *Βαβυλωνιακά* nie vor Augen gehabt hat. Es ist zwar nicht ganz unmöglich, dass Berossos im ersten Buch der *Βαβυλωνιακά*, das sonst nur dürre Königslisten enthielt, eine eingehende Darstellung der babylonischen Astrologie gab; aber da jener Berossos, der die Astrologie auf Kos lehrte (Vitruv 9_6 [7]) und der wahrscheinlich mit dem von Sen. *nat. qu.* III 28_1 zitierten, *qui Belum* (d. h. das grosse babylonische Werk *Namar Beli* oder *Enu Beli* 'Erleuchtung' oder 'Auge Bels', Bouché-Leclercq, *L'astrol. Gr.* 37_2) *interpretatus est*, und mit dem von den Athenern *ob divinas praedictiones* durch eine vergoldete Holzstatue im Gymnasium geehrten (Plin. *n h* 7_{123}) Berossos identisch ist, kaum der Babylonier sein kann, so hat Iosephos wohl zwei gln., ihm nur aus einer Mittelquelle bekannte Schriftsteller, die über verwandte Gegenstände geschrieben hatten, irrig einander gleichgesetzt.

[3]) Cic. *de fato*; vgl. Sext. Emp. *πρὸς ἀστρολ.* (*math.* 5)₁ ff.; Aug. *c d* 5_1; Favor. bei Gell. XIV 1; Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa 155—184. Wahrscheinlich durch Poseidonios ward der Glaube an die Astrologie herrschend; ernster Protest begegnet erst bei Kirchenvätern; s. Kroll, Neue Jbb. VII 1901 562.

Dass innerhalb der wissenschaftlichen Stoa die Astrologie schon damals selbständig gepflegt sei, ist nicht bezeugt und trotz der Übereinstimmung in den Grundvorstellungen auch nicht wahrscheinlich; und wenn sie gleich natürlich durch die Ansichten des herrschenden Systems der griechischen Gesellschaft bedeutend näher gerückt war, so ist sie doch noch lange Zeit als etwas nicht Griechisches empfunden worden: noch in der Kaiserzeit heissen die Sterndeuter gewöhnlich 'Chaldaier'. Wenn also die Astrologie, wofür manches spricht, in den letzten Jahrhunderten v. Chr. ihre spätere Gestalt erhielt, so sind hierbei aller Wahrscheinlichkeit nach weit weniger die Griechen beteiligt gewesen als die Barbaren, die sich freilich manchmal auch der neuen Litteratursprache bedienten, ihren Aberwitz mit den Fetzen der griechischen Wissenschaft ausstaffierten und dann in der immer wachsenden Zahl der Dekadenten auch immer mehr griechische Adepten fanden. Insofern diese Barbaren im weiteren Sinn auch zum Hellenismus gehören, ihn befruchteten und von ihm befruchtet wurden, sind nun freilich hellenistische Elemente auch in der späteren Astrologie wenngleich im einzelnen keineswegs leicht nachzuweisen, so doch mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen; aber die Fähigkeit des Griechentums dieser Zeit, fremde Elemente sich anzupassen, erscheint doch auch auf diesem Gebiet nicht so gross, als allgemein angenommen wird. Nicht veredelt hat der Hellenismus das Fremde, es ist zu ihm hinabgesunken. Mit dem Aufkommen des jüngeren Mystizismus war das Hellenentum im ganzen so weit von sich selbst abgefallen, dass es recht aufnahmefähig für diese Spekulation wurde; und damals mag gerade die Angliederung des Seleukidenreichs an das römische mit dazu beigetragen haben, dass die Chaldäer massenhaft nach dem Westen strömten und ihre Lehre verbreiteten.

Für diese Entwickelung spricht auch der Umstand, dass die babylonische Astrologie dem Abendland gleichzeitig, zum Teil auch in Verbindung mit einem Kult bekannt geworden ist, in dessen Kreis sie zwar vielleicht schon im VI. Jahrhundert eingetreten, im Zweistromland selbst aber, wie es scheint, erst unter den Arsakiden fest geworden ist: mit dem Mithraskult[1]). Wir können an diesem für die römische Welt so wichtigen Kult, der schliesslich alle heidnischen Gottesdienste im Abendland überflügeln sollte, der aber für die griechische Welt nur geringe Bedeutung hatte, weil hier das Christentum ihm zuvorgekommen war, schon deshalb nicht ganz vorübergehen, weil sich hier diejenige Entstehung, die für die ägyptischen und semitischen Dienste erschlossen worden ist, nachweisen lässt. Denn der römische Mithraskult steht in einem ähnlichen Verhältnis zu dem alteranischen[2]) Religionsbuch, dem Avesta,

[1]) Ueb. Mithrasmysterien haben Eubulos (Porph. *a n* 6; vgl. *FHG* II 26a) und in hadrianischer Zeit Pallas (Porph. *abst.* 2_{56}; *FHG* III 635) geschrieben. Im Avesta behandelt den Mithras Yt. 10 (Mihir Yasht: Uebersetzungen von Geldner, Zs. f. vgl. Sprf. XXV 1881 484 ff.; Darmesteter in *Sacr. books of the East* XXIII 119—158 u. aa.). — Die früheren Arbeiten (z. B. Zoega, Abh. 89—210; Welcker ebd. 394—416; Windischmann, Mithra, ein Beitr. zur Mythengesch. d. alten Orients, Leipz. 1857; Fel. Lajard, *Rech. sur le culte publ. et les mystères de Mithra en Orient et en Occident*, Par. 1867; Spiegel, Eran. Altert.k. II 77—87) sind durch das monumentale Werk von Fr. Cumont, *Textes et monum. figur. relat. aux mystères de Mithra* ganz überholt. Den hier gesammelten Stoff benutzt Dieterich, Bonn. Jbb. CVIII 1902 26—41; Eine Mithrasliturgie, Leipz. 1903, zu neuen Vermutungen.

[2]) Bekanntlich soll die Sammlung des

wie der hellenistisch-römische Isisdienst zu der Religion, die sich aus den

Avesta unter dem Arsakiden Vologeses (I? I. Jh. n. Chr.) begonnen, unter Ardašir I (III. Jh.) eingeführt und unter dem Sassaniden Sapores II (309—379) abschliessend redigiert sein. Diese Angaben sehen aus wie der Reflex von Massnahmen, durch die man neu entstandene oder neu redigierte Bücher als alte Ueberlieferungen zu beglaubigen suchte, und so haben sie viele neuere Forscher, am entschiedensten Meyer, Gesch. d. Altert. I S. 503, am gründlichsten Darmesteter (z. B. *Zend. Avesta* I [*sacr. books of the East* IV] xxx ff.), dem auch Cumont beizustimmen geneigt ist, beurteilt, vielleicht m. R. Indessen verhält es sich mit dem Avesta doch anders als mit dem Deuteronomion, dessen angebliche Auffindung gewiss mit seiner Entstehung zusammenfällt. Allseitig ist anerkannt: 1) dass das Avesta neben jüngeren auch wesentlich ältere Bestandteile enthält und 2) dass vor den Achaimeniden eine reinere Form des Monotheismus bestanden hat, die im Laufe des V. Jh.'s teilweise getrübt wurde durch das Eindringen oder durch das Wiedervordringen von Gestalten, die sich zwischen die Welt und die höchste Gottheit stellten. Rechnet man dazu 3), dass, was sich für Mithra aus dem im Text Bemerkten ergibt, aber auch für die andern Gestalten nachweisen lässt, diese nachträgliche Trübung des Mazdaglaubens dem Avesta teilweise fremd ist, und 4) dass das, worin sich das Avesta von dem Kulte der alten Könige unterscheidet, durchaus nicht den wenigstens ungefähr bekannten, vorwiegend mystischen Tendenzen entspricht, die während der Kaiserzeit die Entwickelung der religiösen Vorstellungen im Orient bestimmten, so ergibt sich eine grössere Wahrscheinlichkeit dafür, dass, wenn nicht das Avesta als Litteraturwerk, so doch die in ihm niedergelegte Lehre vor Kyros, und zwar wahrscheinlich nicht lange vor Kyros, d. h. in der Periode systematisiert ist, in welcher der Stifter (Zarathustra?) gelebt zu haben scheint (Jackson, *Zor.* 174). Dass das Avesta eine frühere Stufe religiöser Entwickelung vertritt als die Inschriften des Dareios, meint auch Tiele, Arch. f. Rlw. I 1898 337—360. Allein unter den Achaimeniden, die zwar Ahura Mazda anrufen, aber nicht die im Avesta vorgeschriebenen Riten befolgen, kann diese Lehre nicht Reichsreligion gewesen sein; es müssen also, wenn der obige Wahrscheinlichkeitsschluss das Richtige trifft, damals verschiedene Richtungen des Mazdayaçna ebenso nebeneinander bestanden haben wie — nach den griechischen Berichten zu schliessen — in der späteren Zeit. Das lässt sich mit der Ueberlieferung von zeitweiligen Gegensätzen zwischen dem Königtum und dem Priestertum der Magier gut vereinigen. In der griechisch-römischen Periode scheint ein Unterschied zwischen den Mithrasverehrern und den Magiern gemacht zu werden; denn wenngleich der Sprachgebrauch nicht so feststeht, dass nicht öfters auch von dem Mithrasdienst der Magier gesprochen werden und einer der obersten Beamten der Mithraskirche sich, wie es scheint, *ἀρχίμαγος [1600₁]* nennen könnte, werden diese doch vorzugsweise da genannt, wo es sich im Gegensatz zu der kriegerischen und praktischen Mithrasreligion um theoretische Spekulationen, Astrologie und andern Zauber handelt. Wahrscheinlich sind die Magier der griechisch-römischen Zeit die Erben der alten, die dem Kambyses und Dareios Widerstand leisteten: dann dürfte im Mithraskult die alte Reichsreligion der Achaimeniden fortleben. Beide Richtungen lehrten den Glauben an Ahura Mazda, aber in den praktischen Observanzen unterschieden sich die Reichsreligion und die Priesterreligion durchaus. Nachdem sich als wahrscheinlich herausgestellt hat, dass der Hauptinhalt des Avesta bereits in der Achaimenidenzeit feststand, obwohl die Achaimeniden selbst seine Observanzen z. T. nicht geübt haben können, erhebt sich die Frage, ob es vielleicht im Kreise der Magier entstanden sei. Hierfür hat sich u. a. Darmesteter, *Sacred books of the East* IV lii ff. entschieden, der zugleich einen nationalen Gegensatz zwischen den medischen Magiern und den persischen Anhängern der Achaimenidenreligion annimmt. Der Inhalt des Avesta lässt einen Zusammenhang mit den Magiern, wie sie uns bei den klassischen Schriftstellern entgegentreten, nicht als unmöglich erscheinen, und es scheint für ihn zu sprechen, dass bei Griechen und Römern als Begründer der Magierlehre oft Zoroaster bezeichnet wird, der offenbar dem Zarathustra des Avesta entspricht. Allein im späteren Altertum fliessen die Begriffe 'Magier', 'Chaldaier', 'Anhänger des Zoroaster', 'Zauberer' zusammen: Zoroaster gilt nicht allein als Begründer der Zauberei und Magie (Iustin. I 1_9; Plin. *n h* 30_2; Isid. *et.* 5_{39}; 8_9 [Mi. III 224; 310]; Paul. Oros. *h* 1_4 u. aa.), sondern es sind ihm später auch Zauberbücher zugeschrieben worden. Es steht auch keineswegs fest, dass in dem alten Perserreich nur die zwei oben gekennzeichneten Richtungen, die priesterliche und die politische, sich bethätigten; noch weniger wissen wir, ob nicht auch andere mazdayaçnische Genossenschaften als ihren Propheten Zarathustra verehrten. Aus diesen Gründen scheint mir die Gleichsetzung der Athravans des Avesta mit den *μάγοι* der Griechen nicht erwiesen; ehe ein solcher Nachweis überhaupt geführt werden könnte, müsste Ordnung in die Vorstellungen gebracht werden.

Hieroglyphentexten ergibt: es ist ganz konsequent, dass wie dieser so auch jener lange als hellenistische Neuschöpfung, die sich frei an ältere barbarische Kulte anlehnte, betrachtet worden ist. In der That ist der spätere Mithrasdienst aus verschiedenartigen Elementen zusammengewachsen, aber das Hellenische ist hier wenig mehr als äusserer Aufputz, alles Wesentliche ist teils babylonisch, teils persisch; und von dieser Mischreligion sind die griechischen Bestandteile sehr wahrscheinlich nicht im Seleukidenreich, sondern unter den mannichfach, z. B. in Parthien, Armenien, Kappadokien, Pontos, Kommagene, sich wiedererhebenden nationalen Dynastien, die sich meist von den Achaimeniden ableiteten und deshalb die alten Traditionen pflegten[1]), die aber auch griechische Kultur keineswegs verwarfen, hinzugekommen, die wichtigeren babylonischen Elemente aber sind dem Mithraskult sicher schon unter den Achaimeniden hinzugefügt worden. Es war auch hier Urverwandtes, was sich zusammenschloss. Denn wie die ganze eranische Kultur seit uralter Zeit von den vorgeschrittenen Euphratländern beeinflusst worden war, so ist auch in einer fernen Vorzeit der Sonnengott — vielleicht schon unter dem Namen Mithras — mit den Planeten nach Persien gelangt, von wo er dann weiter nach Indien vordrang[2]). Als dann, wir wissen nicht wann, aber jedenfalls vor Kyros, das altpersische Heidentum vielleicht von Medien her durch einen — wenngleich nicht konsequenten — Monotheismus ersetzt wurde, gehörte Mithras zu den Gestalten der alten Volksreligion, die in die neue Lehre übergingen. Nachdem nun die Achaimeniden ganz Vorderasien unterworfen hatten, trat die Religion Zarathustras in Kontakt und in Konkurrenz mit anderen Kulturen, die, im ganzen der persisch-medischen überlegen, in religiöser Beziehung hinter ihr etwa ebenso zurückstanden wie die phoinikische hinter der des Volkes Juda. Nun hatte sich aber innerhalb dieses Polytheismus selbst in stärkstem Gegensatz zu ihm eben damals ein Mystizismus erhoben, der gleichzeitig mit der überwundenen Vielgötterei auf die Mazdayaçnier einstürmte. Diesen entgegengesetzten Tendenzen gegenüber verhielten sich die verschiedenen Richtungen, in die damals die Gläubigen Ahura Mazdas gespalten gewesen zu sein scheinen[3]), nicht gleichartig. Viel weiter als die, für welche das Avesta geschrieben ist, kam den fremden Einflüssen wenigstens unter den späteren Achaimeniden diejenige entgegen, an deren Spitze der König und der Adel standen. Konnten sich unter ihnen die Magier in den eroberten Ländern ausbreiten, so zeigte sich der Hof doch andrerseits auch dem fremden Polytheismus und dem mystischen Atheismus gegenüber nicht durchaus ablehnend. Reste

welche die Griechen mit dem Begriff *μάγοι* verbanden. Wenn das überhaupt möglich ist, gehört dazu eine weit einschneidendere Kritik, als sie z. B. JACKSON in seinem *Zoroaster* anwendet.

[1]) CUMONT *t m f* I 232.

[2]) OLDENBERG, der (Rel. d. Veda 193) zuerst die Abhängigkeit Mithras von der babylonischen Lehre erkannt hat, meint, die beiden arischen Stämme hätten sie vor ihrer Trennung empfangen. Es ist diese Möglichkeit zwar natürlich nicht zu widerlegen; aber wahrscheinlich ist sie nur für den, der inkonsequenterweise zwar in vorvedischer, nicht aber in vedischer Zeit das Wandern religiöser Vorstellungen für möglich hält. — Mithras soll auch in einem assyrischen Text, der aus der Bibliothek Assurbanipals stammt, erscheinen, und zwar dem Sonnengott Šamaš gleichgestellt (SCHRADER, Keilschr. u. alt. Test.³ 486).

[3]) Vgl. o. *[1592 zu 1591₂]*.

des alten Heidentums, die sich in Zarathustras Lehre als unschuldig erhalten hatten, treten nun wieder mehr hervor, wie die Gestalt der Anāhita [1]), die verschiedenen Gottheiten der unterworfenen Völker gleichgesetzt werden konnte. Der geistige Mittelpunkt des Gebietes, dessen Religionen sich damals ausglichen, war Babylon [2]). Hier trat neben die einheimischen Chaldaioi der erbliche medisch-persische Priesterstand der Magier [3]),

[1]) An Ardvi Çūra Anāhita ist Yt. 5 (Aban Yasht: übers. von Geldner, Zs. f. vgl. Sprf. XXV 1881 378; Darmesteter in *Sacred books of the East* XXIII 52—84 u. aa.) gerichtet. Wahrscheinlich hat schon Kyros ihren Kult nach Kleinasien verpflanzt, aber als Hauptverbreiter gilt Artaxerxes II, der ihr in Babylon, Susa, Ekbatana, Damaskos und Sardes Statuen errichtet haben soll *[1536_1]*. Später war eine Hauptkultstätte der Göttin Eriza in Akilisene, nach ihr hiess die Gegend Ἀναῖτις, Anaetica (Str. XI 14_{16} 532; Plin. *n h* 5_{83}; 33_{82}; Dion Kass. 36_{31}). Auch Cic. *imp. Cn. Pomp.* 9_{23} bezieht sich auf dies Heiligtum, nicht, wie Mommsen wollte, auf die Nanaia von Elymais *[s. u]*, Gelzer, Sitz.ber. SGW h.-ph. Cl. XLVIII 1896 112. Dann hat sich Anaitis weiter nach Armenien (Str. XII 3_{37} 559) und nach Pontos (Zela, Str. XI 8_4 512; XII 3_{37} 559) verbreitet, ferner nach dem mittleren und westlichen Kleinasien, wo die Göttin teils der grossen M. (*Μητέραν Ἀνάειτιν*, lyd. Inschr., *Μουσεῖον* 1885 54 *υλγ.*; vgl. Reinach, *Rev. arch.* III vi 1885² 108 no. 4; Cumont ebd. III xii 1888² 134_4; anderes o. *[1536_2]* und über die Verbindung mit *Μὴν Τιάμου* o. *[1094_2]*), teils aber der Artemis (Meyen, *De Diana Taurica et Anaitide*, Diss., Berl. 1835) gleichgesetzt wurde. Als Artemis bezeichnet die Göttin von Akilisene Prok. *b. Parth.* I 17 S. 83, der sie, wie Paus. III 16_8 die lydische Anaiitis, der taurischen Artemis gleichsetzt und von hier aus das pontische und kappadokische Komana durch Orestes gestiftet werden lässt *[vgl. o. 325_{18} ff.; 703_2]*. Inschriftlich erscheint in Westkleinasien Anāhita als Artemis in Philadelpheia (*bull. corr. hell.* VIII 1884 376; vgl. *CIG* II 3422; 3424) und in Koloe (*bull. corr. hell.* IV 1880 128; Dittenberger, *Syll.* II² 775); ferner ist sie als Artemis dargestellt auf Mzz. von Hypaipa, Apameia, Kadoi und vielleicht von Attuda (Imhoof-Blumer, Kleinas. Mz. I 174; 207; 209; 248; 124?); vgl. auch Windischmann, Abh. BaAW VIII 1858 105 und o. *[1266 zu 1265_2]*. Dass Anāhita ursprünglich semitisch sei (s. z. B. Jensen; vgl. Schrader, Keilschr. u. alt. Test.³ 442_6; Cumont bei Pauly-Wissowa I 2030_{13}), ist m. E. nicht anzunehmen; aber allerdings scheint Anaitis auch semitischen Göttinnen gleichgestellt gewesen zu sein (über Anāhita = Nanaia s. Windischmann a. a. O. 121; Schrader, Keilschr. u. alt. Test.³ 422_6 u. o. *[1536_2]*), und zwar auch solchen, in deren Kult Prostitution *[915_7]* geübt wurde; doch hat diese im III. Jh. höchstens noch vereinzelt bestanden (Gelzer a. a. O. 116 f.). Jedenfalls wird Anāhita oft der Aphrodite (und ihr Geliebter Verethraghna dem Herakles, v. Gutschmid, Ersch und Gruber I lxxv 51) angeglichen (s. z. B. Berossos *FHG* II 498_2; 509_{16}; Iambl. bei Phot. *bibl.* 94 S. 75 b_{15}; Agath. *h* 2_{24} S. 117_{19} *ed. Bonn.*; vgl. Jackson, *Zor.* 249; s. auch Hsch. *Περσιδέα· ἡ Ἀφροδίτη*; Hdt. I_{131}, der Mithra der assyr. *Οὐρανίη* gleichsetzt, hat vielleicht Mithras und Anāhita verwechselt) und als Planet Venus bezeichnet. — Plut. *Artax.* 3 scheint die Göttin Athena zu nennen. — Eine umfassende Untersuchung über Anāhita ist seit Windischmann, Die persische Anāhita, Abh. BaAW VIII (Denkschr. XXXIII) 1858 85—128 nicht erschienen.

[2]) Nach Amm. Marc. XXIII 6_{32} hat Zoroaster *multa ex Chaldaeorum arcanis* zu der Magierlehre hinzugefügt. Bezieht sich diese Angabe auch wahrscheinlich auf apokryphe Zauberlitteratur, so ist sie doch nicht ohne Interesse: nachdem einmal die Schleusen geöffnet waren, vermischten sich unaufhörlich eranische und chaldäische Vorstellungen.

[3]) Sie ziehen in den Prozessionen vor den Chaldaioi, Curt. V 1_{22} (3), Cumont *t m f* I 8 f. Von Magiern in Babylon wird nach Iambl. *v. Pyth.* 19 Pythagoras unterwiesen; Menippos sucht bei Luk. *nekyom.* 6 einen Magier, einen Schüler Zoroasters, in Babylon auf. Bei Cramer, *Anecd. Par.* I 315_{31} erscheinen *οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι*. Der Chaldäer Zaratos (bei Anton. Diog. bei Porph. *v. Pyth.* 12 ist *Ζάβρατον*, bei Suid. *Πυθαγ. β.*, der ihn Magier nennt, im Gen. *Ζάρητος*, bei Alex. Polyist. *FHG* III 289_{138}, wo er Assyrier heisst [Jackson, *Zor.* 233], *Ναζαράτῳ* überliefert; das Richtige bieten Plut. *an. procr.* 2 und Hippol. *ref.* I 2 [angeblich nach Aristoxenos]; VI 23 = S. 12_{66}; 260_{67} Du.-Schn.) ist trotz Windischmann, Zoroastr. Stud. 264 bei dem, der die Geschichte aufbrachte, Zoroaster gewesen, dessen Identität mit Zaratos freilich Plut. nicht durchschaut hat; an der Gleichheit, die auch Zeller, Gr. Phil. I⁵ 301 anerkennt, ist umsoweniger zu zweifeln, da auch Zarades als N. Zoroasters (*διττὴ γὰρ ἡ ἐπωνυμία*, Agath. 2_{24} S. 117 B.) und andrerseits Zoroaster (oder 'Magier' *[1599 zu 1598_1]*) als Lehrer des Pythagoras (Klem. Alex. *strom.* I 15_{69} S. 357 Po.) bezeugt sind.

hier vielleicht schon damals[1]) wie später in Kleinasien[2]) auch Magusaier genannt. Natürlich wendete man sich jetzt besonders an diejenigen Gottheiten, deren Verwandtschaft mit den babylonischen am deutlichsten geblieben war. Bei keiner war dies so der Fall wie bei den von Mithras geführten Planetengöttern. Der Anfang der Bewegung, die schliesslich Mithras als Babylonier[3]) oder Assyrier[4]) erscheinen liess, liegt in der Zeit der Achaimeniden, an deren Hof, wie die Inschriften und die klassischen Schriftsteller[5]) beweisen, er hochangesehen gewesen ist. Er war der Gott des Hofes, der Beamten und des Heeres und empfing wahrscheinlich damals die Züge, die ihn 700 Jahre später besonders geeignet erscheinen liessen, römischer Reichsgott, fautor imperii, und wenn auch nicht offizieller Gott des Heeres[6]), so doch der von den römischen Soldaten am meisten verehrte Gott zu werden. Die siderische Bedeutung des Mithras, die im Mazdaglauben sich zur allgemeineren des Lichtgottes erweitert hatte, trat nun wieder mehr hervor: Mithras ist von nun an wieder Sonnengott, der er während des ganzen Altertums[7]) — wenn auch nicht

[1]) Cumont *t m f* I 10 f.

[2]) Bardesanes bei Eus. *pr. ev.* VI 10_{9} (= $_{16}$). Persische *Μαγουσαῖοι*, die Sonne, Mond und Feuer anbeten, erwähnt Epiph. *pan.* III $_{II}$ 12 f. S. 1094 = 510 Oehl. Vgl. u. *[1597 zu 1596$_{5}$]*.

[3]) Vgl. z. B. die römische Inschrift *CIL* VI 511 *Persidicique Mithrae antistes Babilonie templi.*

[4]) Nonn. *D* 21_{248} *ὅπου θεὸς ἔπλετο Μίθρης | Ἀσσύριος Φαέθων ἐνὶ Περσίδι.* Vgl. *Mithraeus, Assyriorum rex,* Kephal. *FHG* III 626. — Spiegel, Eran. Altk. II 84 meint, bei den Chaldaiern seien in den Mithraskult die ihm ursprünglich fremden Menschenopfer gekommen, die nach den Angaben christlicher Schriftsteller ihm an manchen Orten, z. B. in Alexandreia (Sokr. *h e* III 2_{2}; *v. Athan.* bei Phot. *bibl.* 258 S. 483 b_{25}; vgl. auch Sokr. V 16_{3}), dargebracht sein sollen. Allein diese Behauptung ist wohl eine Schwindelei der Christen, die ähnliche Greuel den ihnen gefährlichsten heidnischen Kulten gern andichten: in diesem Fall lag vielleicht ein besonderer Anlass zu den falschen Beschuldigungen in den Poenitenzen der Mithrasmysterien oder auch (Dieterich, Mithraslit. 165) in dem fingierten 'Sterben' *[1599$_{2}$f.]* der Mysten vor, die gegen ihren eigentlichen Sinn infolge des bösen Willens der Vorgesetzten (Lampr. *Commod.* 9 *sacra Mithriaca homicidio vero polluit, cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat*) oder missverstandenen Eifers der Eingeweihten selbst zum Tode führen mochten. In dem Werke des Pallas *[1591$_{1}$]* war die Abschaffung der Menschenopfer erwähnt (Porph. *a n* 2_{56}).

[5]) Vgl. Curt. IV 13_{48} *ipse* (*Dareus*) *cum ducibus propinquisque agmina in armis stantium circumibat Solem et Mithren sacrumque et aeternum invocans ignem.* S. auch Duris *FHG* II 472_{13}; Plut. *Al.* 30; *Artax.* 4. — Mit Recht hebt Cumont, *Textes mon. fig.* I S. 5 hervor, dass die Achaimenidenreligion, wo sie sich vom Avesta entfernt, zum römisch-griechischen Mithraskult stimmt. Rekrutierten sich auch die römischen Mithrasmysten, bevor Commodus sich einweihen und Aurelian sich für einen Nachkommen (*v. Aurel.* 1) und die Inkarnation (Habel, *Comment.* Studem. 97 ff; 104 f.) des *deus Sol invictus* betrachten liess, nicht aus den obersten Gesellschaftschichten, so sind sie doch die rechten Erben der altpersischen Hofreligion.

[6]) Nach v. Domaszewski, Westd. Zs. XIV 1895 66 konnte er das nicht werden, da er der Gott eines von Rom nicht unterworfenen Volkes war.

[7]) Wenn wir von der nicht ganz sicheren Erwähnung des Sonnenmithras in einem altassyrischen Text *[1593$_{2}$]* absehen, so wird Mithras als Sonnengott zuerst charakterisiert auf dem Denkmal Antioch. I von Kommagene (I. Jh. v. Chr.), wo er mit dem Strahlenkranz dargestellt ist; vgl. u. *[1596$_{1}$]*; später treffen wir auf Inschriften oft *Ἥλιος Μίθρας* (z. B. Venusia, *IGSI* 688; Rom, ebd. 996 und [mit dem Zusatz *ἀστροβρόντης δαίμων Ναβάρδης*, womit der Mithras Nabarzes, *CIL* III 3481 und der Navarzes, ebd. VI 742, s. auch ebd. XII 2441, zu vergleichen ist] 998), *Ἥλιος ἀνίκητος* (Rom, ebd. 997), *deus Sol invictus Mithras* u. s. w. Oefters erscheinen auf Mithrasdenkmälern zwei Genien, der eine (l.) mit erhobener (Cautes), der andere (r.) mit gesenkter Fackel (Cautopates); vgl. Cumont *t m f* II S. 135 u. 283 f.; *inscr.* no. 259; *mon. f.* no. 140. Die Bedeutung der N. ist ungewiss (Visconti, *bull. comm. arch. comm.* II 1874 234 wollte die N. von *cautes* '(Schleif-)stein' ableiten; andere Ableitungen sind noch

ausschliesslich[1]) — bleiben sollte: als Vermittler[2]) der Welt mit dem obersten Wesen ist der Sonnengott wahrscheinlich schon von den Magiern und Chaldäern gefasst worden wie später von den Neuplatonikern. Nur so konnte der Glaube bestehen, dass man an dem alten Ahuraglauben festhalte. Für die weitere Ausgestaltung der Mithrasreligion war aber von grösster Bedeutung der oben (§ 287) geschilderte Mystizismus des VI. Jahrhunderts. Die Bewegung ist der ähnlich, die unter Peisistratos sich in Athen vollzog[3]). Waren auch die, welche diese Ideen in den Mithraskult einführten, mittelbar kaum selbst Vorbilder der Orphiker, so haben sie doch deren letzte, orientalische Vorbilder nachgeahmt. Den Inhalt der Lehre bildet bei ihnen wie bei den Orphikern die Erlösung des Menschen, die sich auf Grund eigentümlicher theogonischer und kosmologischer Vorstellungen vollzieht. Die letzteren waren, soweit die zahlreichen, aber in ihrer Deutung meist zweifelhaften Denkmäler und die wenigen Stellen der Schriftsteller einen Schluss erlauben, den orphischen sehr ähnlich[4]). Als Urwesen gilt, dem Chronos begrifflich und etymologisch entsprechend, Zrvan[5]), den die Griechen durch **Κρόνος** wiedergeben.

---

unwahrscheinlicher (Maionica, Oesterr. Mitt. II 1878 37₁₁). Ersilia Caetani Lovatelli, *Bull. comm. arch. comm. Rom.* XX 1892 226—236 sieht in Cautes (Symbol: Hahn) den Morgen, in Cautopates (Symbol: Hund) die Nacht, Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 92 ff. (vgl. dazu *t m f* I 204) in Cautes (Symbol: Stier) die sommerliche und in Cautopates (Symbol: Skorpion) die winterliche Sonne als die beiden Erscheinungsformen des Mithras. In der Litteratur wird Mithras oft als Helios bezeichnet; vgl. z. B. Str. XV 3_{13} 732; Stat. *Th.* 1_{717}; Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 (IV 173 Jac.); Himer. *or.* 7_2; Suid. *Μίθρον*; die von Dieterich herausgegebene Mithrasliturgie im Par. Papyr. 574 (s. Dieterich S. 68). Wahrscheinlich auf Mithras bezieht sich der Ausdruck *sub terra quaerere solem* des Anon. *contra pag.* (cod. Paris. 8084)$_{47}$; Mommsen, Herm. IV 1870 355; 359. Anderes bei Spiegel, Er. Altk. II 84. — Myth. Vat. II 19 u. aa. beziehen die Mithrashöhle auf die Sonnenfinsternis. Andere machten darauf aufmerksam, dass die Buchstaben des N.'s *Μείθρας* als Zahlzeichen die Summe der Tage des Sonnenjahrs ergeben (Cumont *t m f* I 201_{10}). Cumont (ebd. I 119; vgl. Gundermann, Zs. f. deutsche Wortf. I 1901 180 f.) vermutet, dass der Sonntag nicht durch das Christentum, sondern durch den Mithrasdienst erster Wochentag geworden sei, als welcher er lange vor dem Sieg des Christentums feststeht. Vgl. u. *[1647_5]*.

[1]) Manche setzten Mithras dem Feuer *[1597_2]* oder dem Hephaistos (Sch. Luk. *Iupp. trag.* 8 IV 173 *ed.* Jac.) gleich. Auf der Inschr. Antiochos' I von Kommagene *[1595_7; 1600_5]* wird Mithras Apollon, Helios, Hermes genannt. Nach Dieterich, Mithraslit. 155 ist Helios ursprünglich Mithras' S. und wird diesem nur insofern angeglichen, als er dem Vater wesensgleich ist: eine ähnliche Lehre findet sich im Neoplatonismus *[1467_3]*. Auf den Denkmälern wird Helios bisweilen als *πρωτομύστης* oder *πατήρ* bezeichnet: Mithras weiht Helios durch Handauflegung zum ersten Mysten (Dieterich, Mithraslit. 120 *[1598 zu 1597_6]*), Mithras und Helios reichen sich über einem Altar die Hand oder beide fahren auf dem Wagen des Sonnengottes zum Himmel. Manchmal erscheint Helios vor Mithras niederfallend oder ein Rabe bringt ihm Botschaft von Helios.

[2]) *Μίθρην μεσίτην*, Plut. *Is.* 46.

[3]) Dieser Mystizismus findet sich in allen auf uns gekommenen Gestaltungen des eranischen Götterglaubens, im Avesta, im Mithrasdienst und in den von den Griechen überlieferten Lehren Zoroasters und der Magier, jedoch nicht identisch und auch in sehr verschiedenem Masse: am stärksten in den letzteren, am wenigsten stark im Avesta. Aus dem gemeinsamen Vorkommen könnte man schliessen, dass sie einen Grundbestandteil des Ahuramazdaglaubens ausmachte, der bei dessen Weiterbildungen z. T. wieder ausgeschieden wurde; allein da es kaum glaublich ist, dass aus dem Mystizismus die Ahuramazdalehre hervorging, scheint jener vielmehr von aussen in diese eingedrungen zu sein, zuerst einzelne Gemeinden umschlossen und dann auch die offizielle Religion bis zu einem gewissen Grad umgestaltet zu haben.

[4]) Wobei freilich die Möglichkeit nicht ausser acht gelassen werden darf, dass die wahrscheinlich bis ins V. oder VI. Jh. hinaufreichende Verwandtschaft in hellenistischer Zeit durch eine nachträgliche Anähnlichung noch verstärkt wurde.

[5]) Vgl. Cumont, Westd. Zeitschr. XIII

Dieser zeugt aus sich[1]) Ahuramazda, *Ζεὺς Ὡρομάσδης*, wie es scheint, den Caelus aeternus Iuppiter der römischen Mithraien. Es folgt nun in der Überlieferung der Bildwerke eine Lücke, die wir nur durch unsichere Analogien auszufüllen vermögen. Ahuramazda hat an einem Felsen[2]), der natürlich schon deshalb kein irdischer Fels sein kann, weil die Erde noch gar nicht existiert, dessen eigentliche Bedeutung aber dunkel ist, seinen Samen verspritzt[3]): so entsteht Mithras 'der Mittler'[4]), der Schöpfer[5]) und Erhalter der geteilten Welt. Diese schafft er, wie es scheint, aus dem von Ahuramazda gebildeten Stier[6]), der gleich dem orphischen Phanes

---

1894 102 f.; der Darstellung des schlangenumwundenen, mit vier Flügeln versehenen, löwenköpfigen, selten menschenköpfigen (Rlf. aus Modena, Cumont *rev. arch.* IIIxl 1902^1 1 ff. T. 1) Zrvan entspricht in der hieronymianischen Theogonie (Orph. *fr.* 36 Ab.) die Schilderung des *Χρόνος*: *δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχων δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά.* Die Unterschiede sind trotz aller Aehnlichkeit gross genug, um zu beweisen, dass der Orphiker nicht aus Mithrasmysterien und diese nicht — was o. *[1480_2]* noch zw. genannt ist — aus Orphikern schöpfen. Das letztere ist auch deshalb sehr unwahrscheinlich, weil nicht allein auch die von Theodoros von Mopsuhestia bekämpften kleinasiatischen 'Magusaioi' *[1595_2]*, sondern auch schon einzelne Magoi, deren Schriften Eudemos las (Damask. *princ.* 384 K.; es ist sicher mit Cumont *t m f* I 19 an den alten Peripatetiker zu denken), die Zeit als erstes Prinzip ansetzten. Eine Kritik der Zrvanistenlehre findet sich auch in den Akten des Adhur hormizd, Nöldeke, Syr. Polem. geg. die pers. Relig., Stuttg. 1890 S. 34—38.

1) Nach den syrischen Märtyrerakten bei Nöldeke, Festgr. an Roth 1893 37_{11} scheint es, als hätten einige Systeme dem Zrvan eine Frau gegeben; aber das ist gewiss nicht ursprünglich.

2) Mithras' Felsengeburt wird sowohl in der Litteratur (Iustin. *dial. c. Tryph.* 70 S. 250 f.; Hieron. *Iov.* 1_7 XXIII [= Hieron. II] S. 229 Mi.; Commod. *instr.* 13_1 = I 13_{169} [V S. 210 Mi.]; Io. Lyd. III 26 S. 43 Bonn. u. ö.; vgl. Spiegel, Eran. Altk. II 84_5) als auch auf Inschriften (z. B. *petra genetrix*, *CIL* III 4424 [Carnuntum], *suppl.* 4543 [ebd.]; 8679; 14354_{30} [Poetovio]) oft erwähnt. (Plut.) *fluv* 23_4 wird die Felsengeburt von Mithras' S. Diorphos berichtet, der, nachdem ihn der von ihm *ἐς ἅμιλλαν ἀρετῆς* aufgerufene Ares getötet, in den gln. Berg am Araxes verwandelt wird. Dass der Mythos von der Felsengeburt zusammenhängt mit der Naturvorstellung, dass die aufgehende Sonne zuerst an den Berggipfeln sichtbar ist (nach Yt. 10_{13} erklimmt Mithras zuerst die vergoldeten Berggipfel; nach ebd. $_{50}$ hat Ahura Mazda ihm einen Palast auf dem hohen Haragebirge gebaut), ist nicht wahrscheinlich, weil die Felsengeburt von antiken Schriftstellern (z. B. Iust. a. a. O.) wahrscheinlich m. R. mit dem Kult in der Felsenhöhle verglichen wird. Denn wie Zoroaster *αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον* geweiht haben soll (Porph. *a n* 6), so sind auch später die Mithraien (G. Wolff, Westd. Zeitschr. XIII 1894 63 f.), auch wenn sie in gemauerten Kellern angelegt wurden, als Höhlen aufgefasst und wahrscheinlich bezeichnet worden. An den Himmel, den sich die Eranier wirklich als steinern vorgestellt zu haben scheinen, haben z. B. Maionica, Arch.-ep. Mitt. a. Oesterr. II 1878 33—44 und Cumont, Westd. Zeitschr. XIII 1894 88 gedacht. Porph. *a n* 6 hält die Höhle des Mithras für ein Abbild der Welt, *οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην [1599_2], ἐπονομάσαντες σπήλαιον τόπον.* In dem mystischen Traktat bei Cramer, *Anecd. Paris.* I 327_{31}, wo die vier Kardinalpunkte mit den Elementen ausgeglichen werden (Norden — Wasser, Osten — Feuer, Süden — Luft, Westen — Erde), heisst es, dass die Perser den *πετρογενῆ Μίθραν* verehren *διὰ τὸ τοῦ πυρὸς κέντρον.* Dem liegt wahrscheinlich eine uns unbekannte Deutung der Felsgeburt zu Grunde.

3) Es ist dies jedoch nicht überliefert, sondern nur aus dem wahrscheinlich nachgebildeten phrygischen Mythos bei Arnob. 5_5 *[1528_1; 1543 zu 1542_2]* erschlossen.

4) S. o. *[1596_1]*.

5) Daher heisst er *πάντων ποιητὴς καὶ πατήρ*, Porph. *a n* 6; *δημιουργὸς καὶ γενέσεως δεσπότης*, ebd. 24 u. s. w.

6) Der auf den Denkmälern so oft von Mithras geschlachtete Stier, dessen Typus im II. Jh. v. Chr. ein unbekannter pergamenischer Künstler nach dem Vorbild der stiertötenden Nike am Athena-Niketempel der Akropolis geschaffen hat (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 70) und zu dem bald nachher Cautes und Cautopates *[1595_7]* nach dem Muster der gewöhnlich als Hypnos und Thanatos gedeuteten Genien hinzugefügt wurden (Cumont *t m f* I 206), wird von Cumont

den noch nicht getrennten Urstoff bedeutet. Die Zerlegung des Urstoffs in die vier Elemente ist bei den Mithrasverehrern[1]) ebenso wichtig wie bei den griechischen Mystikern. Ob ihnen die Lehre von der periodischen Wiederzusammenfassung der gesonderten Elemente bekannt war, ist zweifelhaft; die periodische Erneuerung der Welt durch eines der Elemente haben die Magier wahrscheinlich schon im V. Jahrhundert gelehrt[2]) Die Zerlegung in die Elemente galt ihnen vermutlich ebenso wie den Orphikern als Tod; sie scheinen diese geteilte Welt als das Reich Ahrimans bezeichnet zu haben. Aus dieser Welt des Scheins sucht nun der Mithrasgläubige Erlösung[3]); und diese wird ihm, nachdem er sich durch furcht-

---

(Westd. Zs. XIII 1894 76) auf diesen kosmogonischen Prozess bezogen. Hierfür spricht u. a., dass der Schwanz des Stieres bisweilen in Kornähren ausläuft: das hat mit dem 'Vegetationsstier' der Germanen (Dieterich, Bonn. Jb. CVIII/IX 1902 34) nichts zu thun, hängt vielmehr wahrscheinlich irgendwie mit dem 'einzig geborenen Stier', aus dessen Leib nach seinem Tod Getreide, andere Gewächse und die Tiere wachsen (Bundeh. 14), zusammen. Den Samen dieses Stiers reinigt der Mond: das könnte mit Anlass zum Irrtum des sch. Stat. *Theb.* 1_{711} sein, der die von ihm ganz missverstandene Darstellung auf den Mond bezieht, dessen Hörner Mithras-Helios drehe. Trotzdem ist diese Deutung schon deshalb schwerlich ganz richtig, weil an der Stelle, wo die Mysterien gefeiert werden, nicht ein kosmogonisches, sondern ein auf die Weihe selbst bezügliches Bildwerk zu erwarten ist. Nun scheint das Rlf. aus Virunum, das Dieterich, Mithraslit. 77 zuerst gedeutet hat, Mithras mit einem Rinderschenkel zu zeigen, wie er den ersten Mysten Helios *[1596_1]* weiht. Demnach ist bei der Initiation wahrscheinlich ein Stieropfer üblich gewesen, und nur insofern dieses Ritual (ebenso wie die mystische Stiertötung, durch die nach der parsischen Eschatologie die Toten auferweckt werden) wahrscheinlich von der Legende in Beziehung gesetzt war zu jener kosmogonischen Tötung des Stiers, ist sie mittelbar vielleicht auch ein Zeugnis für diese. Vollständig sicher ist indessen der Sinn des Mythos, den die Denkmäler darstellen, keineswegs: es scheint, dass der Rinderraub des Mithras mit dem Cacusmotiv (Firm. Mat. *err. prof. rel.* 5_2; Commod. 13_7; Spiegel, Eran. Altk. II 85_1) auf den Denkmälern mit dem Stieropfer in Verbindung steht.

[1]) Es würde daraus der 'Kultus' der Elemente sich herleiten lassen, der den Mithrasmysten und den Magiern (Theodor. *h e* V 39_5; vgl. was Str. XV 3_{13} 732 von den Persern sagt) gemeinsam ist. Es scheint in den Mithrasmysterien eine bestimmte Symbolik für die Elemente üblich gewesen zu sein: Löwe = Feuer (vgl. Tertull. *Marc.* 1_{13}; myth. Vatic. II 19 u. o. *[798_{11}]*), Krater (Porph. *a n* 17) oder Ruder = Wasser, Schlange = Erde, Schlüssel = Luft (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 80 ff.; 101).

[2]) Wenigstens wird diese den Magiern zugeschrieben; vgl. Cumont *t m f* II 60—64; *rev. hist. rel.* XXII 1901 54 u. o. *[450 zu 449_6]*. Von einer abwechselnden 3000 jährigen Herrschaft Ahura Mazdas und Aṅro Mainyus sprechen die Magoi Theopomps *FHG* I 289_{71}; über die Apokatastase nach Hystaspes s. o. *[1489_2; 1490_1]*. Mit dieser Lehre, über die Windischmann, Zoroastr. Stud. 233; 279 und Jackson, *Zor.* 8 zu vergleichen sind, hängt die von der Welterneuerung durch Çaoshyant, die nach E. Kuhn, Festgr. an Roth 220 zum ältesten (?) Bestand des zoroastrischen Systems gehört, zusammen. Den Griechen ist die Vorstellung vom jüngsten Tag und von der Wiederauferstehung der Toten fremd geblieben; aber auch ohne die sich hier ergebenden Zwischenglieder hätte der Zusammenhang mit der orphischen Lehre von der periodischen Welterneuerung vermutet werden können.

[3]) Dass zur Erlösung nicht etwa eine einmalige Befreiung von der Körperlichkeit genügte, dass vielmehr die Seele, wie im griechischen und indischen Mystizismus, verschiedene Metempsychosen durchmachen musste, liegt sehr nahe und wird auch von Porph. *abst.* 4_{16} überliefert, allerdings so, dass es nicht ganz leicht ist, das Thatsächliche von den Schlussfolgerungen des Autors zu trennen: *καὶ γὰρ δόγμα ἐστὶ τῶν πρώτων τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι, ὃ καὶ ἐμφαίνειν ἐοίκασιν ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις. τὴν γὰρ κοινότητα ἡμῶν τὴν πρὸς τὰ ζῷα αἰνιττόμενοι διὰ τῶν ζῴων ἡμᾶς μηνύειν εἰώθασιν, ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας λεαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας. Ἐπί τε τῶν πατέρων* . . . (Lücke). *ἀετοὶ γὰρ καὶ ἱέρακες οὗτοι προσαγορεύονται.* Im Gegensatz zu dieser Angabe pflegt man die Tierbezeichnungen zu erklären wie die *ἄρκτοι* der Artemis *[44_2; 943 zu 942_8]*, die *βόες* des Dionysos, die *ἵπποι* der athenischen Iobakchoi (Wide, Ath. Mitt. XIX 1894 281), die lakonischen *πῶλοι* Demeters (Wide, LK 79_1; 179;

bare Pönitenzen[1]) dazu würdig gemacht hat, zu teil, indem seine Seele, für die Erde tot[2]), sich, von Mithras geleitet, durch die Planetensphären hindurch zum obersten Himmel erhebt[3]). Wie in

331), die ephesischen ταῦροι Poseidons (Amerias, Athen. X 25 S. 425c) u. s. w. (Cumont *t m f* I 315; vgl. Dieterich, Mithraslit. 150 f.); allein in der Hauptsache scheint Porphyrs Angabe, auch wenn sie nur auf seiner eigenen oder seiner trefflichen Gewährsmänner Pallas und Eubulos Vermutung beruht, richtig. Auch die 'Magier' sind von der jüngeren griechischen Mystik offenbar als Gesinnungsverwandte begrüsst worden; die Nachrichten, dass Pythagoras sie gehört (Cic. *fin.* V 29_{87}; Val. Max. VIII 7 *ext.* 2; Plin. *n h* 30_{9}; Apul. *flor.* 19 S. 129 *ed. Bip.*; Klem. Alex. *str.* I 15_{69} 357 Po.; Lact. 4_{2}; Porph. *v. Pyth.* 41; Iambl. *v. Pyth.* 19; Suid. Πυθ. b; vgl. Windischmann, Zor. Stud. 260—264; Jackson, *Zor.* 7; o. *[1594₂]*), scheinen Ausläufer eines hellenistischen Litteraturzweiges, an dem magische auf neupythagoreische Lehren gepfropft waren. So lässt sich aber auch in der geistigen Welt nur das Verwandte verpropfen; es müssen Berührungspunkte zwischen der magischen und der pythagoreischen Lehre vorhanden gewesen sein, und dazu gehörte möglicherweise die Seelenwanderungslehre. Daneben kommen freilich auch diätarische Vorschriften in Betracht: Pythagoras soll von den Magiern τὰ παρ' αὐτοῖς σεμνά (Iambl. *v. Pyth.* 19 nach Apollon.?) gelernt haben, allein diese Diätregeln werden ja eben mit der Seelenwanderungslehre begründet. Sind nun auch diese 'Magier' in der Ueberlieferung meist und wahrscheinlich auch hier von den Mithrasdienern zu trennen, so ist doch wenigstens die Seelenwanderungslehre in einer dem Pythagoreismus verwandten Form für den eranischen Mystizismus ziemlich wahrscheinlich geworden, und es ist sehr begreiflich, dass er Spuren auch im Mithraskult hinterlassen hat. Es stimmt dazu, was Porph. *abst.* 4_{16} von der obersten Klasse der Mithraspriester sagt: οὔτ' ἐσθίουσιν ἔμψυχον οὔτε φονεύουσιν.

[1]) Nach Nonn. Abb. *ad Greg. Naz. sancta lum.* 9 (XXXVI S. 1072 Mi.; vgl. Suid. *Μίθρου*) musste man u. a. 20 Tage im Schnee liegen, 50 Tage fasten. Man suchte die Einzuweihenden zu erschrecken, um ihren Mut zu prüfen; vgl. die Schilderung bei (August.) *quaest. ex utroque mixtim* ('Ambrosiaster', XXXV 2343 Mi.) u. aa.. Charakteristisch für die mystische Weltflucht des VI. Jh.'s sind die Anfänge zur Bildung des Mönchwesens; vielleicht sind in den *Continentes*, die Tertull. *praescr. haer.* 40 zusammen mit den *Virgines* nennt, wirklich Mönche zu verstehen.

[2]) Vgl. über diese auch bei den griechischen Mysterien sich findende Vorstellung besonders Dieterich, Mithraslit. 157 ff., der S. 169 auch die διόσδοτος ἀρχά, Pind. *fr.* 137, vergleicht.

[3]) Vgl. Cumont *t m f* I 117 u. o. *[1037₄; 1597₂]*. Die o. *[1037₄]* genannte Arbeit von Bousset hat seitdem Dieterich, Mithraslit. 180 ff. bekämpft, im einzelnen erfolgreich, aber doch i. g. nicht glücklich. — Ob in den Mithrasmysterien auch von einem Adler gesprochen wurde, der die Seele zum Himmel emporträgt, ist zw. Diese Vorstellung (Hüsing, Arch. f. Rlw. VI 1903 178 ff.) ist in der Eschatologie des ganzen späteren Altertums wichtig; sie ist in die Riten bei der Kaiserkonsekration eingedrungen *[1502₁]*, liegt auch in der *Assumptio Mosis* (10_{8} S. 721 Fritze: *tunc felix eris tu Istrahel et ascendes supra cervices et alas aquilae . . ., et altabit te deus, et faciet te haerere caelo stellarum*) vor und wirkt in der christlichen Legende nach *[1618₁]*. Diese Vorstellung findet sich nun auch in einem Pariser Papyrus, wo Dieterich, Bonner Jbb. CVIII/IX 1902 38 (Mithraslit. S. 2) liest: ὅπως ἐγὼ μόνος αἰητός (d. i. ἀετός; *cod.* αἰητης) οὐρανὸν βαίνω. Er bezieht die Liturgie, aus deren Einleitung dies stammt, unter Vergleichung der ἀετοί des Mithraskultus und einer Darstellung der durch sieben Sterne gekennzeichneten Himmelskugel, auf der ein Adler thront (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 S. 93 ff.), auf den Kult des Mithras, der kurz zuvor genannt ist. Hiergegen wendet Cumont, *Rev. de l'instr. publ. en Belg.* XLVII 1904 1—10 ein, dass die Vorstellung mit andern dem Mithraskult eigentümlichen sich nicht vereinigen lasse; er folgert, dass die Liturgie vielmehr ägyptischen Ursprungs sei. Sicher haben aber hier nachträgliche Ausgleichungen stattgefunden, bei denen die Einheit der Vorstellung nicht immer gewahrt wurde. — Vielleicht lässt sich auch vergleichen, was Arnob. 2_{62} von den Magiern sagt: *spondent commendaticias habere se preces, quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contendentibus subvolare.* — Ist das in den Thomasakten enthaltene Gedicht, das unter dem Titel *the hymn of the soul* von A. Bevan (*Texts and stud. Contrib. to bibl. and patristic litter.* V 3 Cambr. 1897) herausgegeben ist, wie es auch mir scheint, eine Allegorie auf die Wanderung der Seele, die ihren Auftrag vergisst, aber dann zurückkehrt und von ihrem V. (Mithra?) zum König der Könige (Ahura Mazda?) geführt wird, so ist kaum zu bezweifeln, dass der Vf. von Vorstellungen der Mithrasverehrer oder der Magier ausging. Vgl. Cumont *t m f* I 15. (Hilgenfeld, Berl. ph. Wschr. XVIII 1898 389—394 [vgl. auch Zs. f. wiss. Theol. XLVII

dieser Beziehung[1]), so ist auch, wie schon bemerkt, hinsichtlich der Schicksalserforschung die chaldäische Sternenkunde für den Mithraskult wichtig geworden: schon auf einem der ältesten Mithrasdenkmäler, dem von Antiochos I von Kommagene gesetzten Steine, ist ein Horoskop dargestellt[2]). — Obwohl so stark mit semitischen Bestandteilen durchsetzt, hat diese Religion bei den Semiten nie rechte Wurzel schlagen können, sie ist nach dem Zusammenbruch des Achaimenidenreiches hier fast spurlos verschwunden, bei den den Eraniern stammverwandten Völkern des östlichen Kleinasiens, den Kappadokern und Pontiern[3]), bei den Armeniern[4]) und in Kommagene[5]) hat sich dagegen der Mithraskult, nachdem er wahrscheinlich schon durch die Achaimeniden dahin verpflanzt war, erhalten und ist von hier aus, als Pompejus diese Gebiete erschlossen hatte[6]), nach dem Abendland gewandert. Hier hat er, nachdem seine Anhänger sich zu einer festen Kirche[7]) — fast der einzigen, die das antike Heidentum kennt — zusammengeschlossen hatten, im III. Jahrhundert eine neue Blüte erlebt; er hat die einheimischen Religionen überflügelt, zum Teil auch über-

1904 229 ff.] fasst dagegen das Gedicht als eine Allegorie, die das Auftreten Manis versinnbildlichte.) — Platons Phantasie von Er *[1544₁]* knüpft wohl an eine Dichtung an, welche diesen eranischen, auch nach Armenien gedrungenen Vorstellungskreis dargestellt hatte. Die Quelle des Klem. *str.* V 14_{104} S. 710 f. Po., der Er dem Zoroaster gleichsetzt, hat wahrscheinlich in einer apokryphen Schrift Zoroasters einen ähnlichen Mythos gefunden. Die Wiedergeburt der Seele für die Ewigkeit wurde in den Mithrasmysterien, wie es scheint, in früherer Zeit durch das Sakrament (*imago resurrectionis*, Tertull. *praescr. haer.* 40) des Unsterblichkeitstrankes, der aus dem Fette des Stiers und aus der Weintraube gewonnen wurde, später auch durch das *Taurobolion* und *Kriobolion* (*CIL* VI 510; vgl. 736 und o. *[1541_7]*; Rohde, Ps II 400_1) verbürgt.

[1]) Ausser aus dem o. *[1036 ff.]* Bemerkten ergibt sich das Vorkommen dieser Vorstellungen in der verschollenen jüngeren babylonischen Litteratur aus ihrem Fortleben im jüngeren Gnostizismus, der, wie Anz, Urspr. des Gnostiz. 109 m. E. wahrscheinlich mit Recht hervorhebt, zwar nicht die gradlinige Fortsetzung der altbabylonischen Götterlehre, aber doch aus einer Seitenströmung (dem Mystizismus des VI. Jh's., wie wir jetzt sagen dürfen) hervorgegangen ist. Denn die ophitische Lehre von der Auffahrt der Seele durch die Thore der sieben Archonten (Ialdabaoth *[1625_2]*, Iao, Sabaoth, Adonaios, Astaphaios, Ailōnaios, Horaios, Orig. *Kels.* 6_{31}; vgl. die sieben *ἄρχοντες*, ebd. 6_{30}: Michael [Löwe], Suriel [Stier], Raphael [Amphibie, Schlange], Gabriel [Adler], Thautabaoth [Bär], Erataoth [Hund], Thartaraoth oder Onoel [wohl עני־אל, aber mit *ὄνος* in Verbindung gebracht, daher er Eselsgestalt haben soll]; vgl. üb. die N. Lipsius in Ersch u. Gruber I lxxi Gnostiz. S. 115; v. Baudissin, Stud. zur sem. Religionsgesch. I 231) ist gewiss aus einer ähnlichen babylonischen Lehre abgeleitet wie die Eschatologie des Mithraskultus.

[2]) Cumont *t m f* II 188 *f.* 8. — In den Darstellungen der späteren Mithraien sind die Planeten (vgl. Claud. 21 [*cons. Stil.* I]$_{61}$ *et vaga testatur volventem sidera Mithram*) oft dargestellt. Nach Lyd. *mens.* 2_4 haben *οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι* die Wochentage nach den Planeten genannt.

[3]) Entscheidend ist der N. Mithradates. In Trapezunt begegnet Mithras uns im Leben des heiligen Eugenios (Cumont *t m f* I 362 f.) und auf Mzz. (Zs. f. Num. XX 1897 266).

[4]) Mithras heisst hier, wie später in Eran Mihr. S. Gelzer, Ber. SGW hist.-phil. Cl. XLVIII 1896 103; Cumont *t m f* 234 f.

[5]) Von den Königen des Landes, die sich sowohl von den Achaimeniden wie von den Seleukiden ableiteten und abwechselnd den N. Mithradates und Antiochos führten, hat Antiochos I (69—34 v. Chr.) *ἀγάλματα Διός τε Ὠρομάσδου καὶ Ἀπόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ καὶ Ἀρτάγνου* (Verethraghna) *Ἡρακλέους [1594_1] Ἄρεως* errichtet (Inschr. von Nemrud Dagh) s. o. *[1595_7; 1596_1]*.

[6]) Mithrasdienst der Seeräuber, Plut. *Pomp.* 24.

[7]) Einen *summus pontifex* erwähnt Tertull. *praescr. haer.* 40. Er scheint identisch mit dem 'Vater der Väter', der auch bisweilen *pater patratus* heisst, Cumont *t m f* I 318. Auch der *ἀρχίμαγος*, Kaibel *ep.* $903a_7$, wird dem Mithraskult angehören, obgleich dieser nicht ausdrücklich genannt ist. Die grosse Masse der Mithriaci zerfiel in zwei Klassen, von denen die untere drei (*κόρακες*,

dauert[1]) und jedenfalls im Kampf mit dem Christentum lange Zeit die Führung gehabt[2]).

Diese Grösse konnte die Mithrasreligion erreichen, weil sie die entgegengesetzten, zum Ausgleich drängenden Anschauungen der heidnischen Volksreligion und der nacheinander aufgetretenen und nebeneinander fortbestehenden philosophischen Systeme zwar natürlich nicht wirklich vereinigte, aber doch äusserlich und zwar auf demselben Wege zu vereinigen schien, auf dem diese Verschmelzung schon oft mit geringerem Erfolge versucht war. Drei grosse Gegensätze bewegen das religiöse Leben des ausgehenden Altertums: Polytheismus und Monotheismus, Persönlichkeit und Unpersönlichkeit der Gottheit, endlich ihre Intramundanität und Extramundanität. Die Religion der Kunst war, indem sie für die ersten Glieder dieser Gegensätze eintrat, zu einer einheitlichen Weltauffassung gelangt; die Philosophie hätte innerhalb dieser Vorstellungen einer solchen ebenfalls zum Siege verhelfen können, wenn sie sich für die zweiten entschieden hätte. Aber dazu war es nicht gekommen: über die Fragen, ob die Gottheit persönlich oder unpersönlich sei, innerhalb der Welt stehe der ausserhalb, darauf hatte die Philosophie eine allgemein anerkannte Antwort nicht gefunden; und der Frage nach dem Monotheismus ging man meist mit schwächlichen Konzessionen an die überlieferten Volksvorstellungen aus dem Weg. Die Mithrasreligion ist zwar solchen Zugeständnissen nicht in dem Grade abgeneigt[3]) gewesen wie das Christentum, das schon dadurch einen grossen Vorsprung vor ihr hatte, aber sie bot doch die Mittel, durch die man wiederum zu einer einheitlichen Weltauffassung gelangen konnte und sehr wahrscheinlich wirklich gelangte. Denn es war eine Stufenfolge gegeben, welche von aussen her in die Welt hineinführte[4]): auf die ausserweltliche, unpersönliche Unendlichkeit

---

*κρύφιοι, *στρατιῶται*), die obere vier (*λέοντες, Πέρσαι, ἡλιοδρόμοι, πατέρες = ἀετοί* [Inschr. aus Lykaon. bei Cumont *t m f* II 172; vgl. Dieterich, Bonn. Stud. CVIII/CIX 1902 37] = *ἱέρακες* [Porph. *a n* 4_{16}]) Stufen enthielt, Cumont *t m f* I 316. Ueber das Mönchtum im Mithraskult vgl. o. *[1599_1]* und über die Hierarchie desselben im allgemeinen Cumont *t m f* I 324.

[1]) Die letzte öffentliche Mithrasfeier in Rom ist 392 durch Nicomachus Flavianus veranstaltet worden; erst Theodosius' Sieg und der Verlust der Provinzen, in denen Mithras besonders gefeiert ward, machten seinem Kult im Abendland ein Ende.

[2]) Es spricht sich das z. B. darin aus, dass die Legende von den Weisen aus dem Morgenland früh so aufgefasst ist, als ob sich damit die Anhänger des Mithras vor Christus beugten, Dieterich, Zs. f. neutestam. Wiss. III 1902 12 *[1620 zu 1619_2]*.

[3]) Namentlich den grossen Göttern Vorderasiens ist Mithras häufig gleichgesetzt worden. Er tritt neben die Götterm. (Cumont *t m f* II S. 418 no. 295) und wird dem Attis gleichgesetzt, dessen Pinienapfel er bisweilen als Attribut erhält (Roscher, Ber. SGW 1891 135) und dessen Typus besonders auf Cautopates *[1595_7]*, die eine Form des Mithras, übergeht (Cumont, Westd. Zs. XIII 1894 93). Wenn Anâhita der Göttermutter gleichgesetzt *[1594_1]* und neben Sabazios, der auch mit Attis verschmilzt, gestellt wird, so entspricht dies Paar wahrscheinlich der Syzygie Mithras-Anâhita (Cumont *t m f* I 235). Ueber Ausgleichungen zwischen Men und Mithras s. Henle, Theol. Quartalschr. LXV 1888 590—614, Cumont *t m f* I 235_4, Roscher a. a. O. 132 ff., über Zeus Dolichenos und Mithras Seidl, Ber. WAW hist.-ph. Cl. XII 1854 33 f. Auch mit dem Isiskult scheint Mithras in engere Beziehung getreten zu sein *[1599_2]*. Die von Dieterich besprochene 'Mithrasliturgie' vermischt ägyptische und persische Vorstellungen, und es scheint kein Zufall, dass bei Apuleius *M* 11_{22} der Isispriester Mithras heisst.

[4]) Es bedarf kaum der Hervorhebung, dass der ursprünglichen Lehre, wie sie im VI. oder V. Jh. festgestellt sein muss, der platonische Begriff der Idee fremd war; wahrscheinlich haben diese orientalischen Mystiker etwas angenommen, was wir als extramun-

folgte der persönliche Ahuramazda, auf diesen der persönliche, innerweltliche Gott, der Schöpfer der Welt, die er mit der Überwelt in Verbindung setzt, Mithras. Dazu kam, dass diese Religion dem Erlösungsbedürfnis der Zeit weit entgegenkam, dass sie der bedrängten Seele die Möglichkeit zeigte, mit Hilfe des Mithras in die Überwelt hinauf zu gelangen. Wohl versprachen dies auch die anderen Kulte, aber die Mystik des VI. Jahrhunderts, zu der man zurückstrebte, hatte sich natürlich auf dem Boden des Monotheismus reiner und deutlicher aussprechen können als in Ägypten oder Griechenland, wo die Rücksicht auf die vorhandenen polytheistischen Vorstellungen die Lehre mit mannichfachen Hüllen umgeben hatte. Das nachträgliche Eindringen heidnischer Vorstellungen hatte dann zwar eine Verdunkelung auch dem Mazdayaçna gebracht; aber verglichen mit den Orphikern oder den Lehren der Isispriester enthielt die Mithrasreligion doch diejenigen Vorstellungen, zu der die ganze Entwickelung des späteren Altertums hindrängte, reiner und konsequenter. Es sind dieselben Vorstellungen, in denen die Bedeutung des Neoplatonismus und zum Teil auch des Christentums jener Zeit wurzelt. Der Mithraskult nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen dem Heidentum und dem Christentum ein: er hat das letztere zwar bekämpft, aber zugleich vorbereitet, das erklärt seine plötzliche Ausbreitung und zugleich seine kurze Dauer.

Die Mithrasreligion ist aber nicht die einzige, die dem christlichen Monotheismus den Weg gebahnt hat. In gewissem Sinne haben alle Barbarengötter, die in das griechische Pantheon eindrangen, nicht allein indirekt, indem sie dieses zerstörten, sondern auch unmittelbar dazu beigetragen, den Glauben an den einen Gott vorzubereiten. Denn dass die fremden Götter verschiedenen griechischen, dann diese untereinander gleichgesetzt wurden, hat zwar natürlich den Zug zum Monotheismus nicht geschaffen, aber dazu hat es allerdings wesentlich mitgewirkt, dass diese durch die ganze Entwickelung des griechischen — und nicht bloss des griechischen — Geisteslebens geforderte Lehre, die anderthalb Jahrtausende lang immer wieder aufgestellt war, ohne andere Bedeutung als innerhalb kleiner Kreise zu gewinnen, jetzt von verschiedenen Seiten her plötzlich sich die ganze Kulturwelt zu erobern trachtet. In diesem Sinn musste jedoch der konsequenteste Monotheismus des Altertums, das Judentum, dem heidnischen Vielgöttertum zeitweilig noch gefährlicher werden als die übrigen barbarischen Dienste und auch der Mithraskult. Das Volk Israel, die einzige Nation Vorderasiens, die in dem grossen Entnationalisierungsprozess seine Eigenart bewahrt hatte, gewinnt eine Bedeutung, die sich aus seiner starken Beteiligung an den hellenistischen Städtegründungen[1])

dane, d. h. als eine ausserhalb des die Welt umschliessenden Himmelsraums befindliche Materie bezeichnen müssten. Natürlich konnte diese Vorstellung, sowie sie mit dem Neoplatonismus zusammenstiess, sich nicht halten; an die Stelle des ausserweltlichen Stoffs trat die Idee. Hier lässt sich einmal die Grenzlinie zwischen der älteren Mystik und dem, was das Griechentum hinzugethan hat, ziehen.

[1]) Ueber die jüdische Diaspora vgl. Schürer, Gesch. d. j. V. II[2] 493—575. Die Juden wohnten oft in einem *Ghetto*; in Alexandreia, wo sie der vornehmsten Phyle (der Dionysia, Theophil. *Autol.* 2_7; vgl. o. *[1516₄]*), zugeschrieben gewesen zu sein scheinen (Mommsen, RG V 491_1), und wahrscheinlich auch sonst hatten sie ihren eigenen *ἐϑνάρχης*.

und aus den Privilegien, die es in dem ptolemäischen und später im römischen Reich[1]) genoss, allein nicht erklären lässt. Dass die jüdische Kultur, die in den hellenistischen Städten in eine so enge Berührung mit der griechischen Bildung trat, mit dieser verschmolz, ist natürlich; auch auf religiösem Gebiet fehlt es nicht ganz an Ausgleichsversuchen. Wie Juden auf Rheneia auf einen Grabstein fast heidnisch anmutende Rachegebete setzten[2]), so erscheint in der heidnischen Zauberei Iao[3]): dieser Gott, der auch Dionysos oder Zeus Sabazios gleichgesetzt wird[4]), ist Iahwe[5]). Namentlich in Kleinasien[6]) und im bosporanischen Reich, wo die Juden besonders zahlreich sassen, wurden vielfach die Überlieferungen der neuen Heimat mit der eigenen verschmolzen. Zwischensekten bildeten sich[7]); auch ausserhalb des eigentlichen Judentums ward der Sabbat ge-

[1]) Agrippa hat nach MOMMSEN, RG V 497 die Befreiung der Juden vom Militärdienst und das Sabbatprivilegium entweder schon vorgefunden oder eingeführt.

[2]) Vgl. DEISSMANN, Philol. LXI 1902 252—265. S. auch o. *[1324 zu 1323_6]*.

[3]) v. BAUDISSIN, Stud. zur sem. Rl.gesch. I 197—254, DEISSMANN, Bibelstud. 1—20 und über eine Bleitafel aus Hadrumetum ebd. 21—54.

[4]) KING, *Gnostics* 83 f. — Das älteste Zeugnis ist Val. Max. I 3_2, wenn dort zu lesen ist **Iudaeos, qui Sabazii Iovis cultu simulato mores Romanos inficere conati sunt, domos suas repetere coegit*. Vgl. Io. Lyd. *m* 4_{38} a. E. und das von Cornelius Labeo bei Macr. *S.* I 18_{20} erhaltene klarische Orakel ...| *φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ,| χείματι μέν τ' Ἀίδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο,| Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἁβρὸν Ἰαώ*. Im letzten Vers wird der Gott durch das Beiwort dem Dionysos gleichgesetzt; es ist nicht nötig, für *Ἰαώ* mit LOBECK, *Agl.* I 461 k *Ἄδωνιν* oder mit JAN und KAHL, Philol. Suppl. V 1889 759 *Ἴακχον* einzusetzen. Anderes bei v. BAUDISSIN, Stud. z. sem. Religionsgesch. I 211; BURESCH, Klar. 48—55. Als Grund der Gleichsetzung gibt Tac. *h* 5_5, der sie verwirft, an, *quia sacerdotes eorum* (der Juden) *tibia tympanisque concinebant, hedera vinciebantur vitisque aurea in templo reperta*; Plut. *symp.* IV 6_2 vergleicht unter vielem andern das Laubhüttenfest, die Trompeten- und Zithermusik mit bakchischen Zeremonien, behauptet eine Kradephorie und eine Thyrsophorie im Dienst des Judengottes und stellt die bakchischen Sabboi mit den Sabbaten, die Leviten mit dem *Λύσιος* und *Εὔιος* zusammen. Ebd. 5_3 hatte er darauf hingewiesen, dass der von dem Eber getötete Adonis mit Dionysos identisch sei; er setzt also Adonis = Adonai. Ebenso scheint man Zebaoth mit *Σανάζιος*, *Σαβάζιος* u. s. w., der ebenfalls dem Dionysos gleichgesetzt wurde, verknüpft zu haben, SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volk. II³ 505_{55}; CUMONT, *Hypsistos* (*suppl. à la rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897) S. 97. Auch daran konnte erinnert werden, dass dem Dionysos der Esel heilig war *[798_2]*, in dessen Gestalt nach dem hartnäckigen, später auch auf die Christen (Tertull. *ap.* 16; *nat.* 1_{14}; Minuc. Fel. *Oct.* 9_3; NEUMANN, Röm. Staat u. kath. Kirche 139; 243; BIGELMAIR, Beteil. d. Christen am öffentl. Leben 160 f.) übertragenen Glauben des Volkes der Gott Israels sich offenbarte. (Etwas liegt offenbar dem seltsamen Gerücht zu Grunde, da sich auch in christlichen und gnostischen Schriften mannichfache Spuren finden. Der Esel ist das typhonische Tier; Gnostiker, die in dem Gott der Juden den Teufel sahen, mögen auch aus diesem Grund dem Sabaoth Eselsgestalt gegeben haben [Epiph. 26_{10} S. 184 OE.; 26_{12} S. 188 u. s. w.]; allein das ist wohl nicht ursprünglich). — Auch als Hermes erscheint der (*φωσφόρος*) *Ἰαώ*, HERWERDEN, *Mnemos.* II XVI 1888 324. Varro hat (nach Poseidonios? REITZENSTEIN, Zwei religionsgesch. Fr. 78 zu 77_2) den Judengott dem Iuppiter Capitolinus gleichgesetzt.

[5]) v. BAUDISSIN, Stud. z. semit. Religionsgesch. I 181 ff.; DEISSMANN, Bibelstud. 1—20.

[6]) Ueber Phrygien vgl. RAMSAY, *Cities and bish.* I² 667—676. Bei der Besprechung der Flutsage von Apameia (671) hält es R. m. R. für möglich, dass Kibotos einen phrygischen N. wiedergibt. Dann lag hier ein ursprünglicher, einheimischer Mythos vor, welcher der Stadt den N. gegeben hatte und der sich leicht bis in die hellenistische Zeit erhalten haben konnte.

[7]) Unter dem N. Hypsistarier *[1466 zu 1465_3]* finden wir im I. Jh. n. Chr. im bosporanischen Reich und schon früher in Kleinasien jüdisch-heidnische Genossenschaften, welche die Bildsäulen verwarfen und z. T. das Feuer als höchste Gottheit anbeteten; vgl. SCHÜRER, Sitz.ber. BAW 1897 200—225 und Theol. Litt.-Ztg. XXII 1897 505—507; inzwischen war die wichtige Arbeit von CUMONT, *Hypsistos* (*suppl. rev. l'instr. publ. Belg.* XL 1897 11 ff.) erschienen; DEISSMANN, Neue Jbb. f. cl. Altert. VI 1903 168. Zeus Hypsistos begegnet inschriftlich in Mysien (PERDRIZET,

feiert[1]). Aber daneben gab es eine beträchtliche Zahl wirklicher Proselyten[2]). Der Mosaismus entwickelte eine Expansionskraft, die er vorher nie besessen hatte, die auch sofort erlosch, als das Christentum hervortrat, die aber doch, wenngleich es mit seinen rückständigen Riten schwerlich im stande gewesen wäre, das Heidentum zu überwinden, zu seiner Schwächung beitrug.

Haben wir nun hier endlich die Seite des Hellenismus gefunden, die sich bisher unseren Blicken entzog, wo er wirklich etwas grosses Neues geschaffen hat? Wer die Erscheinung betrachtet im Hinblick auf das entstehende Christentum und sie nach diesem Massstab bewertet, wird geneigt sein, die Frage zu bejahen. Allein an sich betrachtet hat das hellenistische Judentum doch nur eine mässige Bedeutung für die antike Religionsgeschichte gehabt. Neu war für den Griechen am Judentum höchstens, dass eine festgefügte Gemeinde mit alten Überlieferungen einen jenseits der Welt stehenden Gott anbetete. Und auch in dieser Beziehung unterschied sich Iahwe von anderen orientalischen Göttern, die den Griechen nahe traten, mehr dem Grade als der Art nach; denn einerseits scheint die Überweltlichkeit der Gottheit auch im Dienste der syrischen Götter und des Mithras[3]) hervorgehoben gewesen zu sein, andererseits war die absolute Transscendenz Gottes an manchen Stellen der hebräischen Litteratur zwar nicht vollständig unkenntlich geworden, aber doch bedenklich verdunkelt, so dass denjenigen Griechen, die Platon und Aristoteles zu lesen im stande waren und sich gewöhnt hatten, der Gottheit Eigenschaft und Wesen im gewöhnlichen Sinn des Wortes abzusprechen, die jüdische Lehre bestenfalls nur als eine Verfälschung der philosophischen Gottesauffassung erscheinen konnte[4]). Es ist daher auch, obwohl die Übersetzung der Siebzig nicht etwa 'ein hebräisches Buch in hellenistischem Einband', sondern ein wirklich griechisches, wenn auch nicht in der affektierten Litteratursprache der Zeit geschriebenes, so doch jedem Griechen ohne weiteres verständliches Buch war[5]), die Einwirkung des Judentums im ganzen ziemlich bescheiden gewesen, und auch die litterarische Anerkennung, die seine Schriftdenkmäler fanden, ist immer, auch während der beiden Jahrhunderte um die Wende unserer Zeitrechnung, wo ihr Einfluss noch am grössten war, vereinzelt geblieben[6]). Der

Bull. corr. hell. XXIII 1899 592 *pl.* IV), *θεὸς ὕψιστος* in Bithynien (Perdrizet ebd. XXV 1901 25 no. 163) und in Cypern (Perdrizet ebd. XX 1896 361 ff.). Jedoch lassen die letzteren beiden Bezeichnungen m. E. nicht immer auf jüdischen Einfluss schliessen: über Zeus Hyps. s. o. *[1103₂; vgl. auch u. 1608₃]*; *θεὸς ὕψ.* scheint Apollon Lairbenos zu heissen (Ramsay, *Journ. Hell. stud.* X 1889 223₁₁). Vgl. auch Buresch, Aus Lyd. 119 57.

[1]) Lejay, *Rev. hist. litt. rel.* VIII 1903 305—335.

[2]) Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II[3] 548—575. Obgleich sie das Gesetz im Gegensatz zu den *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι* streng beobachten mussten (ebd. 566), trennte die rabbinische Theorie sie von den Juden; die Väter Israels waren nicht ihre Väter (ebd. 574).

[3]) Cumont, *Rev. arch.* III XI 1888[1] 191.

[4]) Aehnlich urteilte bereits Dähne, Jüd. alexandr. Religionsgesch. I 31 ff. Die neuere Forschung (vgl. z. B. Harnack, Abh. BAW 1902 507 f.) ist m. E. nicht m. R. davon abgegangen.

[5]) Wie m. R. Deissmann, Neue Jbb. f. cl. Altert. VI 1903 167 gegen Schürer hervorhebt.

[6]) Bei Hekataios (*FHG* II 392 a₃) scheint Moses als ein Mann *φρονήσει τε καὶ ἀνδρείᾳ πολὺ διαφέρων* vorgekommen zu sein, Artapanos (Alex. Polyist. *FHG* III 221) hat ihn mit Musaios identifiziert (Freudenthal, Hellen. Stud. I/II 153 ff.); gelegentlich wird er neben Apollonios von Tyana und Hermes Trismegistos unter den grössten Weisen genannt. Tübing. *χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* (Buresch, Klaros S. 108)₄₄. Vgl. u. *[1608₁]*.

Nachhall der jüdischen Einwirkung in der Litteratur der makedonischen und römischen Zeit ist daher geringer als der, den der Mithraskult und selbst die syrischen Gottheiten erregt haben. So wenig wie der Hellenismus durch das Judentum konnte dieses durch jenen innerlich regeneriert werden. Dass in der Diaspora die Thora nicht beobachtet werden konnte, war ein glücklicher Zufall, der als solcher zu einer Reform nicht hinführen konnte: man ignorierte zwar die Ritualvorschriften, schaffte sie aber nicht ab. Die Zahl der schriftstellernden Juden war in der Zeit um Christi Geburt vielleicht nicht viel geringer als heute, aber für die Entwickelung der jüdischen Religion hatte diese Litteratur so wenig Bedeutung wie heutzutage. Stehen die Verfasser noch auf dem Boden ihres Glaubens, wie die Dichter der jüdischen Sibyllinen oder der heidnischen Schriftstellern untergeschobenen jüdischen Verse [1]), so ist die litterarische Einkleidung nicht mehr als eine äussere Hülle; nur wo der Jude sich innerlich seinem Glauben abgewandt hatte, vermochte er sich wahrhaft mit dem griechischen Geist zu erfüllen. Wenn der Verfasser der pseudoaristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* wirklich ein Jude war [2]), so hat er doch ebensowenig wie der des Buches *περὶ ὕψους* [3]) etwas gesagt, was nicht auch ein Grieche des I. Jahrhunderts vor und nach Chr. hätte sagen können. Bloss bei Schriftstellern, bei denen die allegorische Auslegung der Überlieferung den Bruch mit ihr äusserlich verdeckt, können die Selbsttäuschung und der Anschein entstehen, als seien die griechische Philosophie und die jüdische Religion vereinigt. Thatsächlich hat eine innere Ausgleichung nur auf dem einzigen Gebiete stattgefunden, wo eigenartige — für das Judentum allerdings besonders wirksame — Faktoren die Verschmelzung auch anderer barbarischer und griechischer Vorstellungen herbeiführten: auf dem Gebiete der Emanations- und Logoslehre [4]). — Wer alles das, was hier nur leicht angedeutet werden konnte, prüft, wird sich der Überzeugung nicht verschliessen können, dass der Hellenismus auch in seinem Kontakt mit dem Judentum, wenn nicht ganz unschöpferisch, so doch nicht von so grosser Schaffenskraft gewesen ist, als jetzt gewöhnlich angenommen wird. Es ist kein Zufall, dass die neue Religion nicht aus dem hellenistischen, sondern aus dem aramäischen Judentum hervorgegangen ist. Wohl ist auch dieses durch die griechische Kultur beeinflusst: wer den zahlreichen Wurzeln des Christentums nachspürt, wird eine finden, die vielverschlungen hinüberreicht nach Athen. Aber nicht aus dieser Wurzel saugt es seine Kraft. So wie es schliesslich geworden ist, konnte es freilich nur in der Welt werden, die durch den Hellenismus durchgegangen war: aber seine wichtigsten Anregungen hat es empfangen aus den Resten der Mystik des VI. Jahrhunderts, die sich im Orient an vielen Stellen belebungsfähig erhalten hatten.

4. Der alte und der neue Glaube.

Der Untergang des antiken Heidentums ist natürlich in neuerer Zeit oft behandelt worden; die meisten Darstellungen und Untersuchungen betreffen jedoch nur einzelne Teile

[1]) S. o. *[1466 zu 1465₁]*.

[2]) Dass die Schrift für den Juden Ti. Iulius Alexander verfasst war, hat Bernays, Ges. Abh. II 278 ff. vermutet. Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V 566₁, der einen alexandrinischen Juden für den Verfasser hält.

[3]) Der nur gelegentlich die *Genesis* zitiert (*c.* 9).

[4]) S. o. *[1460₁]*.

oder einzelne Seiten dieses Kampfes und sind daher erst später zu erwähnen. An dieser Stelle seien genannt E. v. Lasaulx, Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser, München 1854; Hertzberg, Untergang des Hellenism. und die Universität Athen 1875 (Gesch. Griechenlands III); Hatch, Griechent. u. Christentum übers. von E. v. Preuschen, Freib. 1899; Vict. Schultze, Gesch. des Unterg. des griech.-röm. Heidentums, Jena 1887, 1892 2 Bde.; Boissier, *La fin du paganisme*, Paris 1891 2 Bde. — Eine Neubehandlung des Gegenstandes steht in O. Seecks, Gesch. des Untergangs der antiken Welt, Bd. III, bevor.

310. Nie werden wir im stande sein, das Christentum vollständig als das notwendige Produkt der Bedingungen, unter denen es entstand, nachzuweisen, denn in höherem Grade noch, als dies bei jeder Schöpfung eines Genius der Fall ist, wurzelt ein grosser Teil seiner Kraft in dem geheimnisvollen Urgrund der Persönlichkeit seines Stifters. Auch in dem beschränkten, historischen Sinn, der hier allein in Frage kommen kann, sind wir von einer Erkenntnis der Quellen des Christentums noch weit entfernt, aber ein beträchtliches Stück auf dem Weg dahin hat die Wissenschaft doch zurückgelegt, obwohl sie seit nicht eben langer Zeit den richtigen Pfad gefunden hat.

Zunächst hat man versucht, das Christentum unmittelbar aus dem Glauben Israels herzuleiten. In der That war das Judentum und insbesondere der Teil des Judentums, aus dem der neue Glaube hervorgegangen ist, eine in sich so fest gefügte und dabei nach aussen hin so abgeschlossene Macht, dass jede Bewegung, die aus seinem Schosse hervorging, die Züge dieses Ursprungs deutlich tragen muss. Als Erfüller des Gesetzes bezeichnet sich Iesus selbst; die Thora und die Prophetenschriften sind die einzigen Bücher, die er häufiger zitiert, sonst zeigt er nur noch solche Einwirkungen, die aus der spezifisch jüdischen Kultur seiner Zeit hervorgegangen sind. Ohne Frage hat er sich für einen frommen Juden gehalten. Hat demnach das Judentum das Christentum wesentlich bestimmt, so kann dieses doch nicht unmittelbar und positiv aus ihm, als dessen Erfüllung, hergeleitet werden. Aber auch indirekt, als sein besserer Gegensatz ist Iesu Lehre nicht rein aus dem Judentum zu erklären: sie ist zwar in wichtigen Punkten dessen Korrektur und gibt Antwort auf Rätselfragen, die jenes nicht hatte lösen können, aber sie ist nicht entstanden, weil das Judentum keine befriedigende Lösung gefunden hatte. Die Sehnsucht, die Iesus stillen will, ist also weder positiv noch negativ durch das Judentum angeregt: er steht unter Einflüssen, die das damalige Judentum zwar ergriffen hatten, die aber nicht in ihm entstanden waren.

Je mehr sich in neuerer Zeit die Überzeugung befestigte, dass der Stifter der neuen Lehre bei Moses und den Propheten zwar die Worte für seine Gedanken, aber nicht die Anregung finden konnte, um so mehr bestärkte sich die Neigung, die eigentlich treibenden Kräfte des Christentums im Hellenismus, in dem Zusammentreffen des Griechentums mit dem Judentum zu suchen. Ein beträchtlicher Teil griechischer Vorstellungen schien im neuen Glauben fortzuleben. Hier kommen noch nicht die nachträglichen Beeinflussungen in Betracht, die dieser im Kampfe gegen die Mythen und die Götterdienste erfuhr, indem er sich ihnen anpasste: schon in

der ältesten Form, in der wir den neuen Glauben erblicken, zeigt er in die Augen fallende Übereinstimmungen mit der Kultur der griechisch redenden Welt. Aus dem reinen Judentum kann die Lehre Iesu begrifflich nicht hergeleitet werden: aus dem Griechentum ist dies dagegen bis zu einem gewissen Grad möglich, wenn man annimmt, was an sich sehr wahrscheinlich ist, dass der neue Glaube aus dem alten nicht sowohl die Lehren selbst als vielmehr die Anregungen zu ihnen empfangen hat. Insbesondere zu der Kultur am Ende der hellenistischen Zeit steht das Christentum in nächster Beziehung: bei der Betrachtung jener Bildung sind uns fortwährend Anschauungen entgegengetreten, die unmittelbar zum neuen Glauben hinüberführen: die Überzeugung von der Wertlosigkeit des bloss irdischen Lebens, von der Unfähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft sich aus diesem Jammerthal zu befreien, die Hoffnung auf eine unmittelbar bevorstehende Änderung, die ein göttlicher Mittler herbeiführen soll, das waren Vorstellungen, die seit dem I. Jahrhundert v. Chr., wie wir gesehen haben, in der griechischen Welt weitverbreitet waren. Wie hätte auch das Christentum sich so schnell ausdehnen können, wenn es nicht die die damalige Menschheit am meisten befriedigende Lösung auf diejenigen Fragen geboten hätte, welche die Welt in jener Zeit bewegten? Diese Gründe scheinen die Herleitung der treibenden Gedanken des Christentums aus dem Hellenismus zu empfehlen: die bisher von uns vertretene Ansicht, dass das Neue, das in hellenistischer Zeit entstand, der Hauptsache nach nicht aus Samenkörnern entsprosst ist, die das Griechentum in den Boden der Barbarenvölker gestreut hat, wird hier eine letzte, entscheidende Probe bestehen müssen.

Schon aus der bisherigen Zergliederung der späteren griechischen Religionsvorstellungen ergibt sich, dass die soeben bezeichneten leitenden Gedanken, in denen die christliche und die hellenistische Auffassung übereinstimmen, nicht hellenisch sind. Das gilt aber auch von allen den übrigen Ideen, in denen sich das Urchristentum mit dem Griechentum berührt. Man hat zwar bekanntlich Übereinstimmungen zwischen Platon und Iesus gefunden, jenen als den Vorausverkünder des Christentums bezeichnet: handelte es sich dabei um Platon eigentümliche Lehren, so würde freilich der historische Betrachter eine mittelbare Beeinflussung der urchristlichen Anschauung durch den Platonismus annehmen müssen. Allein diese Voraussetzung trifft nicht zu. Platons eigentliche Bedeutung liegt darin, dass er den Satz von der Schlechtigkeit der bestehenden Welt, der im VI. Jahrhundert wie im Orient so auch in Griechenland vielfach Anerkennung gefunden hatte, durch die Gegenüberstellung einer realen und idealen Welt beschränkt, dass er ihn mit dem Grundgedanken der griechischen Kunstreligion, mit dem zwar nicht von den Griechen zuerst gefundenen, aber doch von ihnen auf das vollkommenste ausgebildeten, den Stempel des Griechentums tragenden Gedanken, dass die Welt ein in allen ihren Teilen vollkommen geordnetes Ganzes, ein κόσμος sei, ausgeglichen hat. So wenig als diese die griechische Kunstreligion auszeichnende künstlerische Freude an der Schönheit der Welt findet sich nun im Urchristentum jener platonische Ausgleich mit dem alten Mystizismus. Wir können natürlich nicht sagen,

dass Iesu Lehre aus dem Platonismus sich nicht hätte entwickeln oder wenigstens aus ihr hätte hervorgehen können: aber weder die erhaltenen Zwischenglieder noch der in den Lücken der platonischen Philosophie gegebene Entwickelungsreiz führen auf christliche Anschauungen. Von allen möglichen Fortsetzungen der platonischen Philosophie wäre sogar das Christentum die am wenigsten wahrscheinliche und die schlechteste insofern, als die von Platon aufgeworfenen oder sich aus seiner Lehre ergebenden Probleme gar nicht berücksichtigt werden. Wie Platon unrecht geschieht, wenn man ihn nach christlichem Massstab misst, so verschliesst man sich die richtige Würdigung, ja das Verständnis des Christentums, wenn man es als Fortsetzung des Platonismus betrachtet. — So wenig wie das Judentum hat also die klassische Philosophie die christlichen Grundgedanken angeregt: beide haben ihnen nur die Sprache geliehen, jenes, wenn wir den Vergleich fortsetzen dürfen, den Vokabelschatz, diese, wie es scheint, wenigstens einen Teil der Flexion. Auch als diese Elemente zusammentrafen, lag kein Anreiz zu den Gedanken vor, die in diese Sprache gekleidet werden sollten.

Dieser Anreiz kam vielmehr ebenso wie den verwandten, nur viel weniger grossartigen Erscheinungen derselben Zeit aller Wahrscheinlichkeit aus dem Heidentum der Barbaren. Länger als im Abendland wirkte die Mystik des VI. Jahrhunderts in Ägypten und im semitischen Orient, ihrer mutmasslichen Heimat, nach; allein sie hatte einen etwas anderen Inhalt erhalten. Schon die alte Mystik hatte eine periodische Welterneuerung angenommen, aber von dieser war die Selbsterlösung des einzelnen unabhängig; jederzeit konnte der Weise, indem er der Welt entsagte, in das ewige Leben eingehen. Jetzt waren die beiden Vorstellungen verschmolzen; man glaubte, die Welterneuerung stehe unmittelbar bevor, die Gottheit werde zu der völlig schlecht gewordenen Welt herabsteigen und sie bessern: von ihr erwartete man die Erlösung des einzelnen. Sich für das Neue zu rüsten, einer dem Untergang geweihten Welt zu entsagen, ist das Ziel dieser jüngeren orientalischen Mystik, die an die älteren, wahrscheinlich in aramäischer Sprache geschriebenen, abseits von den Kreisen der Gebildeten noch gelesenen Werke vielleicht direkt anknüpft[1]). Mit dem Judentum traf diese Mystik zuerst in Samaria zusammen, wo seit alter Zeit die Völker und ihre Kultur sich vermischt hatten[2]) und in dessen Überlieferung seit den jüngeren Seleukiden auch griechische Bestandteile eingedrungen waren[3]).

[1]) Ueber die Bedeutung und Stellung der damaligen aramäischen Litteratur s. Bevan, *House of Seleuc.* I 228. Die chaldäische Weisheit, von der auch später öfters die Rede ist (vgl. z. B. Epiphan. *pan.* III II 12 1094 = 510 Oehl. *Βαβυλωνίων δὲ οἵ τε καλούμενοι Γαζαρηνοί σοφοί τε καὶ ἐπαοιδαί*; s. auch o. *[1480₁]*) und die z. B. noch die Confessio Cypriani (Zahn, Cypr. von Antioch. 36) als etwas Fortbestehendes erwähnt, ist in den mystischen Konventikeln gepflegt worden, obwohl sie bisweilen auch marktschreierisch hervorgetreten sein wird.

[2]) Ueber abgöttische Verehrung von Iephthas T. in Sebaste s. Epiphan. 55₁.

[3]) Vgl. den angebl. Eupolem. bei Euseb. *pr. ev.* IX 17, Theodotos' Epos über die Juden ebd. IX 22 und im allgem. über diese Litteratur Freudenthal, Hellen. Stud. I und II Breslau 1875 82—103; 130—174; Siegfried, Zs. f. wissensch. Theol. XVIII 1875 476 ff.; Schürer, Gesch. des jüd. Volk. II² 732 ff.; Hilgenfeld, Ketzergesch. 151. Auf Garizim wurde Zeus Xenios (2 Makk. 6₂) oder Hellenios (Ios. *ant.* XII 5₅) als *θεὸς ὕψιστος* verehrt; Sichem soll Sikimios, der S. des

Hier wurde chaldäische Astrologie[1]), die der Sage nach von Abraham[2]) oder auch von dem mit Atlas[3]) ausgeglichenen Henoch erfunden sein sollte, getrieben. Wenn später die Samaritaner Simon[4]), Dositheos[5]), Menandros[6]) sich als göttlich oder als Sendboten Gottes ausgeben, so knüpfen sie ohne Frage an Vorstellungen an, die in Samaria schon vor dem Auftreten des Christentums lebendig waren. Von dort aus hat sich dann die Mystik über die ganze jüdische Welt verbreitet. Eines der ersten Werke, in dem sie uns entgegentritt, wollte von einer chaldäischen Sibylle verfasst sein und bediente sich babylonischer Astrologie[7]). Die Fiktion hatte keinen Sinn, wenn es nicht wirklich 'chaldäische Schriften' gab, in denen die Lehre ausgesprochen war. Diese jüngere heidnische Mystik hat sicher schon vor Iesu Auftreten das Judentum beeinflusst: mit ihm ist der Mosaismus in seiner Heimat ebenso zusammengestossen[8]) wie in Ägypten mit dem Hellenismus. Es kam zu mannichfachen Bildungen teils in nationalem, teils in hellenistischem Gewand; was den Inhalt anbetrifft, so knüpften diese Lehren z. T. an die messianischen Hoffnungen an und traten dann oft in einen schroffen Gegensatz zum Nomismus[9]) oder es nahmen die neuen Lehren selbst die Form des Gesetzes an, indem sie eine asketische Lebensweise vorschrieben. Unter den vielen Bewegungen, die damals in Palästina, sich oft durchkreuzend, entstanden und z. T. auch das ausserpalästinensische Judentum ergriffen, treten hervor die essenische[10]),

---

Hermes, gegründet haben (Theodotos bei Euseb. *pr. ev.* IX 22_{1}); der Turm von Babel wird einem Giganten Belos zugeschrieben, der sich aus der Sintflut gerettet (Eupol. ebd. 17_{1}; 18_{2}); von Herakles, der mit Astarte den Melchisedek gezeugt haben soll (Epiph. 55_{2}), heisst es, dass er mit Abrahams Kindern Afer und Afra gegen Antaios gezogen sei und mit Afras T. den Diodoros gezeugt habe (Eus. *pr. ev.* IX 20_{3}), u. s. w. — Nach Theophil. *Autol.* 3_{19} nannten die Griechen Noah Deukalion um, weil Gott zu ihm gesagt hatte *δεῦτε καλεῖ ὑμᾶς ὁ θεὸς εἰς μετάνοιαν*. Vgl. u. *[1621$_{2}$]*. Ueber die Ausgleichung von Moses und Hermes-Thot (Artapanos) s. Reitzenstein, Zwei Fr. 101. Vgl. auch o. *[1604$_{6}$]*.

1) Hilgenfeld, Ketzergesch. 155_{257}.

2) Eus. *pr. ev.* IX 18_{3}.

3) Eus. *pr. ev.* IX 17_{3}.

4) S. u. *[1613]*.

5) Orig. *Kels.* 6_{11}.

6) Eiren. 1_{17}. Vgl. o. *[1488 zu 1487$_{7}$]*.

7) Gruppe, Gr. Kulte u. Myth. I 687 ff.

8) Gunkel, der im zweiten Teil seines Buches 'Schöpfung und Chaos' Göttingen 1895 und neuerdings in der Untersuchung 'Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments', Forsch. zur Rel. u. Litt. d. A. und N. T. I 1 1903 dem Einströmen babylonischer Elemente in das Judentum während der hellenistischen Periode sorgfältig nachgegangen ist, konnte deshalb m. E. nicht zu ganz befriedigenden Ergebnissen kommen, weil er direkte Abhängigkeit von den erhaltenen babylonischen Lehren voraussetzt. Diese scheint mir zw.; was z. B. Schrader, Keilschr. u. AT.^{3} 377 ff. über den Zusammenhang von Iesus und Marduk sagt, ist nicht überzeugend. Ganz anders wird aber das Bild, sobald man als Vermittlerin die verlorene babylonische Mystik des VI. Jh.'s heranzieht.

9) Baldensperger, Prol. des 4. Evangel. Freib. 1898 65 ff.

10) Auch sie fasst Zeller, Gesch. d. griech. Phil. V^{3} 320 ff. als eine Frucht der Verbindung des Judentums mit der griechischen Philosophie. Dies ist schon der Zeit nach schwer möglich. Ebensowenig aber kann mit Ritschl u. aa. der Orden aus dem Judentum allein verstanden oder mit Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 98 ff. als eine Völkerschaft angesehen werden, die, da sie bei einfacherer, altertümlicher Lebensweise stehen geblieben sei, nachträglich die Form einer religiösen Gemeinschaft angenommen habe. Ob die Essener wirklich nach Essa heissen, nicht, wie früher (wahrscheinlich auch von Philon, Nestle, Zs. f. NT. Wissensch. IV 1903 348) meist angenommen wurde und in neuerer Zeit noch von Schürer, Gesch. des jüd. Volk. II^{3} 467 ff. u. aa. angenommen wird, 'die Frommen' (*stat. abs.* חַסִין) bedeuteten, muss dahingestellt bleiben; aber wenn sie nach der Stadt genannt sind, so ist dies sicher nur geschehen, weil sie hier ihren Ursprung hatten; durch blosse Fortbildung

bei der wir nicht allein einen Teil der von der alten orientalischen Mystik aufgestellten Abstinenzgebote, sondern auch die Lehre von dem Körper als dem Gefängnis der Seele wiederfinden[1]), dann die sich mit ihr z. T. berührende, aber doch aus anderen Kreisen hervorgegangene[2]), an kosmologische und astrologische Spekulationen anknüpfende[3]), die in der apokalyptischen Litteratur niedergelegt ist, ferner die, welche sich in den jüdischen Nachahmungen der babylonischen Sibylle ausspricht, endlich die, deren Führer der von einem Teil seiner Anhänger als Messias gefeierte[4]) Iohannes der Täufer war. Diese Bewegungen lassen sich als Parallelerscheinungen zum Hellenismus betrachten: wie in diesem das Griechentum, so sinkt in den soeben geschilderten Bestrebungen das Judentum von der Sonderstellung, die es sich über der allgemeinen Kultur der alten Welt errungen hat, wieder herab. Hier wie dort vollzog sich der Prozess auf dem Boden der Mystik, hier wie dort kam es nur zu einer scheinbaren Verschmelzung der disparaten Elemente. Denn einen inneren Ausgleich der Mystik, nach der man sich sehnte, mit dem Judentum, das man nicht verlassen mochte, hat keine der vier charakterisierten Bewegungen erreicht, wenn auch die sich reibenden Vorstellungen gleich zwei harten Steinen sich aneinander abschliffen. Das offizielle Judentum hat die Gefahr, die seiner Werkgerechtigkeit von dieser Seite drohte, richtig erkannt: Iohannes ward enthauptet, aber die Gedanken, von denen er erfüllt war, lebten im Volk Israel fort. — Aus den Kreisen, die diesen jüngeren Mystizismus pflegten, den jüdischen wie den nichtjüdischen, ergänzte sich zuerst in grösserem Umfang die Schar der Bekenner des Christentums; wenigstens haben die hier geworbenen Anhänger den grössten Einfluss auf den werdenden neuen Glauben ausgeübt. Schon Iesus hatte Ideen der Mystik in sich aufgenommen, aber will man überhaupt neben der Macht seiner Persönlichkeit den Quellen seiner Gedanken nachgehen, so wird man ihn mit grösserem Recht einen Juden als einen Mystiker nennen; von der Mystik hat er alles heidnische mythologische Beiwerk rücksichtslos fortgelassen — wie er denn überhaupt der grösste Formelzerstörer ist, den die Geschichte kennt —, von dem Judentum aber doch einige Formalien bestehen lassen, welche seiner reineren Gottesauffassung nicht geradezu widersprachen. Unter dem Einfluss der Mystiker, die sich zuerst in grösseren Scharen dem Christentum zuwandten, verschob sich aber dies Verhältnis. In demselben Mass, wie das jüdische Element weiter

alter Sitten konnte nicht ein Orden entstehen, dessen Lehre und Tendenz sich durchaus in die Bestrebungen der Mystik seiner Zeit einfügte. Hilgenfeld selbst hatte früher erst die Apokalyptik, dann den Parsismus und den Buddhismus verglichen: daran ist richtig die Einsicht in den Zusammenhang mit der antiken Mystik des heidnischen Orients. Und dies ist die Hauptsache, denn die verschiedenen Elemente der alten orientalischen Kultur waren damals so abgeschliffen, dass die spezielle Herkunft jedes einzelnen, das nun wieder auflebte, festzustellen weder möglich noch für die Geschichte besonders wichtig ist. Die Wahrscheinlichkeitsgründe, die für den assyrisch-babylonischen Ursprung vieler alter Elemente dieser jüdischen Mystik sprechen, ergeben sich aus dem im Text Bemerkten; der Sonnenkultus der Essener (Schürer II² 480; 488), der schliesslich zu ihrer Vereinigung mit den Sampsäern führte, spricht wenigstens nicht dagegen.

[1]) Schürer II² 481.

[2]) Baldensperger, Prol. des IV. Ev 105 ff.

[3]) Baldensperger a. a. O. 52 f.

[4]) Baldensperger a. a. O. 138. Vgl. u. *[1615 4]*.

ausgemerzt wurde, drangen mythische Vorstellungen und Riten aus der Mystik ein. Schon der neutestamentliche Kanon zeigt — nicht bloss in der Apokalypse — ihre Spuren; weit stärker ist ihr Einfluss in der Gnosis geworden. Da für beide in neuerer Zeit vielmehr eine Entwickelung durch den Hellenismus behauptet ist, so müssen sie darauf hin geprüft werden [1]).

Was zunächst die neutestamentliche Erweiterung des Christentums anbetrifft [2]), so handelt es sich besonders um die Lehre von der Göttlichkeit Christi. Sehr wahrscheinlich hatte bereits Iesus sich wenigstens später noch in einem andern Sinne für Gottes Sohn gehalten, als alle seine Anhänger sich Gottes Kinder nennen dürfen; er hatte in sich den Heiland gesehen, den die Propheten verkündeten und die Mystiker eben damals erwarteten [3]). Nach und nach nahm das Bild, das sich seine ersten Anhänger von ihm machten, und wahrscheinlich schon das, welches er sich selbst von sich machte, die Züge des Welterlösers an, und da dieser sowohl von Heiden wie von Juden herbeigesehnt wurde und da die Vorstellungen, die beide von ihm hatten, wenigstens teilweise mit einander ausgeglichen waren, so mussten mystisch heidnische Vorstellungen schon in das Urchristentum, und zwar in um so höherem Masse eindringen, je mehr die Person Iesu in den Vordergrund gestellt wurde. — Aber wenn demnach Iesus selbst in dem Bewusstsein der Grösse seiner Aufgabe durch heidnische Vorstellungen mitbeeinflusst gewesen zu sein scheint, so hat er sich doch von jeder mythischen Einkleidung seiner Vorstellung freigehalten. Die Mythen sind erst später, nicht lange vor Abschluss des neutestamentlichen Kanons, in diesen eingedrungen, nachdem sie in jenen mystischen Kreisen

[1]) Unberücksichtigt werden natürlich solche Uebereinstimmungen bleiben, welche, wenn sie richtig sind, eine bloss formale Abhängigkeit des neutestamentlichen Kanons und der Gnosis (Norden, Ant. Kunstprosa II 545 f.) von der griechischen Bildung erweisen. Den Bericht über Paulus' Aufenthalt in Athen (Wendland, N. Ph. Jbb. IX 1902 6_3) und den Anfang des Iohannesevangeliums, auf den sich später Amelios berief *[1636₁]*, konnte freilich nur schreiben, wer einigen Anteil an der Bildung jener Zeit hatte, die formal hellenisch war; aber inhaltlich braucht auch die Logoslehre, selbst wenn sie griechischen Ursprungs sein sollte, beim Evangelisten nicht aus der griechischen Philosophie zu stammen *[1460_1; 1629_6]*. Uebrigens wird m. E. selbst die formale Abhängigkeit des Urchristentums von der hellenischen Bildung oft überschätzt; was z. B. Nestle, Phil. LIX 1900 46—57 über die Benutzung des Euripides durch den Vf. der Apostelgeschichte sagt, ist nicht überzeugend.

[2]) Im folgenden wird das neutestamentliche Christentum dem gnostischen entgegengesetzt, wie sie denn in der That i. g. zwei verschiedene Stufen des Christentums, und zwar die Gnosis die jüngere, darstellen. Natürlich sind im einzelnen wieder sehr verschiedene Auffassungen im N(euen) T(estament) zu unterscheiden, von denen die jüngeren von den älteren gnostischen beeinflusst sein können, wie dies in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten, am schärfsten von Usener, Religionsgesch. Unters. I behauptet worden ist und auch aus der folgenden Untersuchung z. T. hervorgehen wird. Aber für die Einteilung konnte dies nicht benutzt werden, weil die Sonderung vielfach zw. ist; denn da wir nicht wissen, wie weit die Gnostiker sich durch die Ueberlieferung gebunden erachteten, dürfen wir nicht das, wogegen sie verstossen, als zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden betrachten, wie dies Usener a. a. O. (z. B. S. 100 ff.) zwar natürlich nicht kritiklos, aber m. E. doch in einem höheren Grade thut, als es berechtigt ist. Es konnte von diesen Fragen umsomehr abgesehen werden, da es für uns nur darauf ankommt, zu zeigen, dass weder das NT noch die ältere Gnosis vom Griechentum wesentlich beeinflusst sind; das Gesamtresultat würde sich nicht ändern, wenn es auch in anderer Reihenfolge gewonnen wäre.

[3]) In diesem viel umstrittenen Punkt scheint mir Baldensperger (das Selbstbewusstsein Iesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit,[2] Strassb. 1892) das Richtige getroffen zu haben.

mit Benutzung älterer orientalischer, und zwar — wie wir in diesem Fall bestimmt sagen dürfen — speziell babylonischer Mystik aufgekommen waren. Für den in die geteilte Scheinwelt herabsteigenden göttlichen Geist, der bei dem Thore jedes der sieben zu durcheilenden Himmel einen Teil seiner ursprünglichen Schönheit einbüsst[1]), hatte die Mystik der Euphratländer das mythische Bild der durch die sieben Thore zur Hölle steigenden und an jedem einen Teil ihrer Kleinodien ablegenden Ištar gebraucht. Eben dies Bild ist nun von Heidenchristen in die neue Lehre übertragen worden und hat dort überaus lange nachgewirkt[2]). Die Göttin, deren mythische Buhlereien[3]) aus der den Juden und andern orientalischen Völkern geläufigen Vergleichung des Abfalls von der Gottheit mit Unzucht erklärt wurden[4]), war in den semitischen Küstenländern stets der ihr wesensgleichen Astarte, in Ägypten wenigstens seit sehr alter Zeit der Isis gleichgesetzt worden; ausserdem hatte man diese beiden Göttinnen wahrscheinlich seit dem Beginn der argivisch-rhodischen Herrschaft im Ostbecken des Mittelmeeres mit Helena ausgeglichen[5]). Diese Astarte-Isis-Helena wurde nun ebenfalls dem heiligen Geist gleichgesetzt, wozu Isis übrigens auch durch ihre Bezeichnung als *Σοφία* geeignet erscheinen musste. Der erste, bei dem wir Astarte-Helena im Sinne des zur Erde niedergestiegenen göttlichen Geistes vermuten dürfen, ist der Samaritaner Dositheos[6]), ihm folgt ein anderer Samaritaner, der 'Magier' Simon. Wir kennen dessen Lehren allerdings nur aus der erbaulichen Erzählung eines orthodoxen Christen, die zwar poetisch wertlos — nur durch einen Zufall hat sie mittelbar dem schönsten Gedicht der Weltlitteratur einen wesentlichen Zug geliefert — und auch geschichtlich an und für sich unbrauchbar ist, die aber doch das Vorhandensein von Vorstellungen voraussetzt, die sie verspotten will. Sollte schon Dositheos ein Weib Helena, die er zugleich für die Mondgöttin ausgab, gehabt haben, so rühmt sich vollends

[1]) Serv. *VA* 6_{714}. Vgl. Griech. Kulte u. Mythen I 664 f. und o. *[1037 f.; 1544_3]*. — Von dem entsprechenden Aufstieg der Seele hat sich eine Spur in dem in letzter Linie ebenfalls auf die babylonische Mystik zurückführenden Genzā erhalten. Die sieben Maṭartā, 'Wachen', welche die Seele passieren muss (Brandt, Mandäische Relig. S. 74), sind früher gewiss die Thore der sieben Planetensphären gewesen; nur das ist Brandt, Jbb. f. prot. Theol. XVIII 1892 415 f. zuzugeben, dass die Lehre später durch Einmischung fremder Vorstellungen stark in Unordnung geraten ist.

[2]) Z. B. in einem Hymnus der Thomasakten *[1599_3]*, vgl. G. Hoffmann, Zs. f. neut. Theol. IV 1903 283 ff.

[3]) Sie werden bekanntlich auf T. VI des Gilgamiš-Epos (Keilinschr. Bibl. VI S. 168_{42} ff.) aufgezählt und sind auch auf die Gestalten übertragen, in denen Ištar im griechischen Mythos fortlebt, z. B. auf Semiramis (Kephalion, *FHG* III 627_2; nach Oros. 1_4 tötet sie all ihre Buhlen).

[4]) Auch später wird in der Gnosis der in die Welt herabsteigende Teil des heiligen Geistes *προύνεικος* 'buhlerisch' genannt (Epiph. 25_4; 37_6; Eiren. I 28_4 u. aa.). Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristent. 237.

[5]) S. o. *[1568 f.]* Da sowohl die syrische Göttin *[1345_7]*, die ebenfalls frühe der Astarte gleichgesetzt wurde, wie Helena aus dem Ei geboren sein sollten, da ferner gleich Astarte und Isis *[1572_9]* auch Helena *[163]* als Mondgöttin gefasst wurde, so lag die Ausgleichung in der That nahe.

[6]) Vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. 155. Dass Dositheos wirklich sich als im Besitz der *Σοφία*-Helena befindlich bezeichnete, scheint mir sicher, obwohl die Angabe sonst — wie gewöhnlich die Behauptungen der Orthodoxen über die Häretiker — wenig glaubhaft oder mindestens dunkel ist. Hilgenfelds weitere Kombinationen (S. 160 f.) können nicht als erwiesen gelten.

Simon in dieser Satire, dass seine Buhlerin Helena der heilige Geist sei[1]). Sehr wahrscheinlich liegt beiden Angaben nichts weiter zu Grunde, als dass Dositheos und Simon die Gottesoffenbarung, in deren Besitz sie zu sein behaupteten, mit mythologischen Namen als Astarte oder Helena bezeichneten. Mit demselben Bilde wurde nun aber auch Iesu Mutter Maria der Ištar-Astarte[2]) oder der Isis-Sophia[3]) gleichgesetzt. Es fällt uns jetzt

---

[1]) Die uns vorliegenden Berichte (Eiren. I 16_3; Epiphan. I $_{II}^3$ II $_I$ S. 124 ff. Oe.; Hippol. 6_{19}) haben den Geist, den sie *Ἔννοια* nennen, der Athena *[1214_3]* gleichgesetzt und ihre berühmteste Erscheinungsform die troische Helena sein lassen, deren N. auch die spätere, Simons Buhlerin, getragen haben soll. Selbst wenn dies Simons Lehre korrekt wiedergeben sollte, würden die hinzugefügten griechischen Elemente den Inhalt der Lehre nicht ändern, sondern nur eine Hülle sein, und zwar eine schlechte, die den Gedanken nicht interessanter macht, sondern verdunkelt. Die Möglichkeit einer derartigen rein formalen Vermischung schon des Urchristentums mit dem Heidentum durch die hellenische Kultur zu bestreiten liegt mir fern *[1611_1]*; aber hier redet doch wohl nicht Simon selbst, sondern sein orthodoxer Gegner, der Simons Lehre vor Griechenchristen als griechisch heidnisch brandmarken will.

[2]) Die Atargatis von Hierapolis nannten (Plut. *Krass.* 17) *οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δὲ Ἥραν, οἱ δὲ τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὑγρῶν παρασχοῦσαν αἰτίαν καὶ φύσιν.* Diese letztere Vorstellung scheint daran anzuknüpfen, dass Ištar als Quelle, als M. des Ichthys galt. Wahrscheinlich findet sich dieselbe Anschauung bei Hsch. wieder: *Ἀδά· ἡδονή. πηγὴ καὶ ὑπὸ Βαβυλωνίων ἡ Ἥρα.* In den Oracula Chaldaica scheint diese babylonische Göttin der Kybele gleichgesetzt worden zu sein: aus ihnen schöpft nach Kroll bei Bratke, Religionsgespr. 178 Iul. *or.* 5 166a; 170d (= 215_5; 221_{10} H.). Die Hesychglosse verglich schon Usener, Religionsgesch. Unters. I 34_{18} mit der Hera 'Quelle' im 'Religionsgespräch am Hof der Sassaniden' (S. 11_{15} ff. Bratke), die hier wie im *Ev. infantiae arabicum* bei Bratke 195 Maria gleichgesetzt wird. Auf die Entstehung der Vorstellungen von Maria als Quelle und von Iesus als Fisch fällt dadurch ein neues Licht. Erstere lässt sich allerdings unter dem Bilde der *πηγή* nicht mit Sicherheit vor dem IV. Jh. nachweisen; aber sehr wahrscheinlich ist die *πηγή* der Aberkiosinschrift (trotz Bratke a. a. O. 184) wirklich Kybele-Maria *[1630_5]*. War Maria der Ištar gleichgesetzt, so erklärt sich, dass sie in dem ältesten Mariengebet (Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 115) dem heiligen Vogel der Ištar verglichen wird: *ἡ περιστερὰ ἡ ἀγαγοῦσα ἐξ ὀλέθρου τοὺς ἀνθρώπους.* — Als man Iesu Geburtshöhle suchte, verfiel man daher auf einen Aphrodite- und Adonistempel (Paul. von Nola, bei Mi. LXI 326 *ep.* 31_3 S. 270_4 H.; vgl. Rösch, ZDMG XXXVIII 1884 653; Usener, Weihnachtsfest 201_{31}; 283_{30}). Ebenso soll Konstantins M. Helena das Kreuz Christi in einem Heiligtum der Venus und des Tammuz (Hieron. *ep.* 58 an Paulinus, Mi. XXII S. 581; Rufin. *h e* 1_7; Sokrat. *h e* I 17_{1-6}) gesucht und natürlich auch gefunden haben: die Geschichte scheint, da Eusebios sie nicht kennt, spätere Erfindung (Zöckler, Das Kreuz Christi 158 ff.), aber auch als solche bezeugt sie die Anschauungen, auf denen sie beruht. Offenbar war die Annahme im IV. Jh. allgemein, dass Heiden und Ketzer Maria der Aphrodite-Ištar und Iesus dem Adonis-Tammuz gleichsetzten. — In Palästina und im Nabatäerland scheint Iesus mit Dusares und Maria mit der *Χααβοῦ* (= *παρθένος*; über die der 'Aphrodite' heilige Kaaba s. o. *[1369_2]*) verschmolzen zu sein (Epiph. bei Oehler in den *Add.* II_3 S. 633; vgl. Rösch, ZDMG XXXVIII 1884 643—654): auch das scheint eine Nachwirkung der alten Gleichung Ištar = Maria. Wahrscheinlich hat diese Identifikation dazu beigetragen, dass Maria Himmelskönigin wurde.

[3]) Drexler bei Roscher, ML II 428. Statt Isis und Horos erblicken Abū Ma'šar und Ibn Waḥšijja (in der Bearbeitung des Teukrostextes, s. Boll, Sphaera 417; 428) im Sternbild der Jungfrau Maria und Iesus. — Auch von einer andern Seite her, als *Κόρη* (Iul. *ep.* 51 433 A.) konnte Isis der jungfräulichen Gottesmutter gleichgesetzt werden. Dies ist vielleicht *[s. aber o. 1496_3]* geschehen bei dem Fest im Monat Korion, bei welchem die Geburt Aions durch Kore gefeiert wurde, Epiph. in den *Addend.* bei Oehler, *Corp. haeres.* II 3 S. 632; vgl. Hippol. 5_8 S. 166_{93} Du.-Schn.; Usener, Weihnachtsf. I 27. Ein Zusammenhang zwischen dieser Feier und dem Epiphaniasfest scheint auch mir sehr wahrscheinlich: dass letzteres aus einem älteren heidnischen Fest sich entwickelte, ist m. E. wenigstens möglich. Nach Usener, Sintfl. 127 ist das Epiphaniasfest dagegen aus Dionysos' Epiphanie entstanden. — Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 130 führt auf Marias Gleichsetzung mit Isis *Σοφία* die Bezeichnung der ersteren als Buch und die Beziehung von Ies. 8_1 auf sie zurück. Dagegen gehören *sap. Sal.* 18_4 und 7_{28} nicht hierher; die Beziehung auf die interpolierte Fassung von Luk. 3_{22} hat Reitzenstein a. a. O.

schwer, zu glauben, dass solche Ansichten das junge Christentum mit der Gefahr bedrohten, auf die Stufe der heidnischen Mysterien hinabzusinken: gleichwohl haben sie die Gemüter so tief aufgewühlt[1]), dass ihre Nachwirkungen in der Evangeliengeschichte zu spüren sind. Schon das ist beweisend, dass Iesus in den älteren Evangelienformen den heiligen Geist seine Mutter genannt hat[2]). Noch deutlicher ist ein anderes Anzeichen. Die alte Mystik hatte den göttlichen Geist mit einem uralten Bild als feurig vorgestellt[3]); eben in feurigen Erscheinungen aber glaubte man, was die Wahl gerade dieses mythischen Bildes begünstigte, Ištar, die selbst als Stern[4]) oder vielleicht als von einem Stern geboren galt[5]), zu ihren Kultstätten am Festtage heruntersteigen zu sehen. In Aphaka muss man ein Feuerwerk veranstaltet haben, um den Gläubigen das Niedersteigen der Göttin vor Augen zu führen[6]). Sei es dort, sei es an einer andern berühmten Kultstätte der Göttin scheint man gedichtet zu haben, dass die vom Himmel niedersteigende Göttin als Stern den heranziehenden Pilgern den Weg zur Feststätte zeige: ein griechischer oder römischer Dichter hat den durch den Kult gegebenen Zug benützt, indem er Aphrodites Stern Aineias den Weg voranleuchten lässt[7]); aber nicht aus ihm, sondern aus der ins Mystische gewendeten orientalischen Tempellegende hat der Dichter geschöpft, der den Stern den Weg zu dem Hause weisen lässt, wo Ištar, der göttliche Geist, der übrigens auch selbst als Jungfrau vor-

112 nur durch eine willkürliche Uebersetzung gewonnen.

1) Nicht allein Iustinus (vgl. HARNACK, Zur Quellenkrit. d. Gesch. d. Gnosticism., Diss., Leipz. 1873 10 f.), sondern selbst noch Euseb. *h e* II 1_{11} f. spricht von den Simonianern als einer fortbestehenden Sekte.

2) In der Verklärungsgeschichte (Matth. 17_1) hiess es im Hebräerevangelium (S. 15_{36} HILGENFELD; PREUSCHEN, *Antileg.* 4): *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.* Vgl. Hieron. *Mich.* 6_7 XXV 1281 Mi. und die Lehre der Ophiten bei Eiren. 1_{28} S. 227. Anderes bei USENER, Religionsgesch. Unters. I 115_{16} und Rh. M. LVIII 1903 41 ff. Die Lehre von Gott, dem V., der Weisheit als M. und einem S. beider klingt an jüdische Vorstellungen an, GFRÖRER, Jh. des Heils I 347 ff.; aber durch das hebräische Wort [illegible], das vereinzelt auch als *masc.* vorkommt, ist sie nicht unbedingt erfordert.

3) Diese Vorstellung hat die im Christentum aufkommende oder neben ihm herlaufende Mystik auch abgesehen von dem im folgenden zu Erwähnenden viel gepflegt. Bei Satornilos (Eiren. 1_{18}) schaffen die sieben Dämonen den Menschen nach dem ihnen für einen Augenblick erschienenen oberen Lichtblick, und Gott, der sich ihrer Gebilde erbarmt, schenkt den Menschen den *σπινθὴρ ζωῆς*. Wir sind hier in dem Vorstellungskreis, dem Phanes und der Esmunmythos bei Damaskios (*βίος Ἰσιδ.* bei Photios *bibl.* $352b_{18}$; vgl. das bei ROSCHER, ML III 2266 Bemerkte u. o. *[1544₂]*) sowie die von REITZENSTEIN, Arch. f. Rlw. VII 1904 399 besprochenen Vorstellungen angehören; vgl. auch Ioh. *ev.* 1_4 *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς.*

4) Vgl. o. *[959₁]*.

5) Vgl. Apul. *m* 4_{28}.

6) Sozom. *h e* II 5_5 *κατ' ἐπίκλησίν τινα* (*per quandam invocationem*) *καὶ ῥητὴν ἡμέραν ἀπὸ τῆς ἀκρωρείας τοῦ Λιβάνου πῦρ διαΐσσον καθάπερ ἀστὴρ εἰς τὸν παρακείμενον ποταμὸν ἔδυνεν. Ἔλεγον δὲ τοῦτο τὴν Οὐρανίαν εἶναι, ὡδὶ τὴν Ἀφροδίτην καλοῦντες.* Vgl. Zosim. 1_{58}; v. BAUDISSIN, Stud. zur sem. Religionsgesch. II 160.

7) Varro bei Serv. *VA* 2_{801}. USENER, Religionsgesch. Unters. I 77 hat sich natürlich die Stelle nicht entgehen lassen. Allein die Voraussetzung, dass die Vorstellung griechisch sei, ist unerwiesen und m. E. unwahrscheinlich. Zwar ist eine entsprechende orientalische Erzählung bisher m. W. nicht bekannt geworden, denn dass die Alexandergeschichte (aus orientalischen Quellen) diesen Zug gehabt habe, lässt sich aus der Vergleichung von Cic. *div.* I 23_{47} und Lamprid. *Sever.* 13 mit dem 'Religionsgespräch am Hof der Sassaniden' nicht (mit KAMPERS, Alex. d. Gr. u. die Idee des Weltimper. 24; 116 ff.) folgern; allein die Vorstellung stimmt so genau zu dem, was der spätere semitische Orient von seiner Göttin glaubte, dass die Benutzung einer aramäischen Legende durch die Quellen der Evangelisten viel wahrscheinlicher ist als die einer griechischen.

gestellt wird[1]), zur Jungfrau niederfährt. Jüdisch oder hellenisch[2]) ist an der Geburtslegende nichts; wohl lassen auch die Griechen ausserordentliche Menschen durch die Gottheit gezeugt werden[3]), aber um eine solche physische Zeugung handelt es sich nach der älteren christlichen Überlieferung gar nicht: nicht vom heiligen Geist, sondern als heiliger Geist sollte Maria Iesus geboren haben.

Für die Göttlichkeit Christi hat die ältere Kirche noch zwei andere Mythen geschaffen, die beide jedoch zugleich anderen Zwecken dienten und durch die Verbindung, in der sie stehen, ganz unkenntlich gemacht werden. Der erste ist die Verkündigungsgeschichte, die jetzt bestimmt ist, den frommen Glauben Marias der Zweifelsucht des Zacharias entgegenzustellen. Nach einer sehr alten Vorstellung ging Iesus durch die Verkündigung des Engels als 'Wort' durch das Ohr in den Schoss der Maria ein[4]). Der zweite Mythos soll zugleich die Einführung des Taufsakramentes begründen. Schon Iesus hatte eine innere Erneuerung der Menschen, durch die diese Gotteskinder werden, gefordert: es war dies nichts anderes als die 'Wiedergeburt', 'die Geburt von oben', 'die Erleuchtung', welche orientalische Mysterien versprachen. Diese Mysterienausdrücke sind denn auch bald nach Iesu Tod von der Gemeinde aufgenommen worden. Je konkreter nun der Vorgang der Selbsterneuerung vorgestellt wurde, um so mehr erwachte das Bedürfnis ihn sakramental darzustellen; so entstand der Initiationsritus der Taufe. Aufgekommen ist sie bald nach Iesu Tod[5]), doch war sie anfangs kein Sakrament, sondern eine vorbereitende Reinigung, wie sie bei allen möglichen hellenischen wie barbarischen, öffentlichen wie mystischen Gottesdiensten vorkommt[6]), und wurde, wie dies bei solchen Sühneakten gewöhnlich ist, drei- oder auch neunmal wiederholt[7]). Als ein bloss vorbereitender Akt wurde die Taufe nicht von den

[1]) Harnack, Aberkiosinschr. (Texte u. Unters. XII 4b 1895) 15.

[2]) Die Beziehung auf Ies. 7_{14} ist so gewaltsam, dass sie (trotz Matth. 1_{23}) nicht als Ausgangspunkt gelten, sondern nur nachträglich hinzugefügt sein kann. Dass die nur noch Luk. 1_{34} ff. erwähnte Geburt von der Jungfrau zu den jüngsten Berichten des NTlichen Kanons gehöre, ist Usener, RU I 153 u. aa. nicht als erwiesen zuzugeben; es ist sehr wohl glaublich, dass die Vorstellung weit älter ist als ihre Anerkennung durch die Aufnahme in zwei der am meisten gelesenen Evangelien. Noch weniger berechtigt ist es, wenn Usener (a. a. O. 75; 108 u. s. w.; vgl. Soltau, Geburtsgesch. 23; s. auch Wernle, Anf. uns. Rel. 296 u. dagegen Gunkel, Z. religionsgesch. Verständn. d. NT 68) die jungfräuliche Geburt den 'natürlichen, ja naturnotwendigen Widerschein der Göttlichkeit Christi in den Seelen bekehrter Griechen' nennt: dem gesamten antiken Heidentum, auch dem semitischen, war die Vorstellung geläufig, dass aus der Ehe von Göttern und Erdenfrauen nicht, wie *Gen.* 6_1 ff. will, frevelhafte, sondern göttliche Wesen hervorgehen. — Für den orientalischen Ursprung der Sage von der Geburt durch die Jungfrau tritt besonders Gunkel, Orient. Elem. im Urchristent. 65 ff. ein, der an Çaošyañt denkt.

[3]) O. *[866₁]*.

[4]) Vgl. Sibyll. 8_{469}. Anderes bei Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fr. 119 ff. — Ist diese Legende, wofür manches spricht, der Iohanneslegende nachgebildet, so muss ursprünglich der Täufer als fleischgewordener *λόγος* gegolten haben. Vgl. o. *[1610₄]*.

[5]) *Act. ap.* 2_{38}. Vgl. Matth. 28_{19}. Nur Ioh. 3_{22}; $_{26}$; 4_1 lässt Iesus taufen, an der letztgenannten Stelle mit dem Zusatz *καίτοι γε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν, ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*.

[6]) S. o. *[888 f.]*. Schon Tertull. *bapt.* 5 hat heidnische Riten verglichen: *nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis [1580₆] alicuius aut Mithrae; ipsos enim deos suos lavationibus efferunt . . . certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.* — Auch die jüdischen Proselyten wurden getauft, Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II² 569 ff.

[7]) Vgl. V*A* 6_{229}; Hor. *ep.* I 1_{37} mit Acro;

Aposteln selbst vollzogen; die Aufnahme in die Taufgemeinde, der Empfang des heiligen Geistes, fand erst nachher statt, oft, indem die Apostel, über die der Geist gekommen ist, die Hände auflegten. Hier dringen nun wieder aus der alten Mystik hylozoistische Vorstellungen ein; auch hier wird der niedersteigende Geist als feurige Substanz gedacht[1]). Später

Ov. *M* 7_{189}; $_{261}$; *F* 4_{315}; Pers. 2_{16}. Ueber die christliche Sitte s. Usener, Rh. M. LVIII 1903 40 ff.

[1]) Es ist deshalb ebensowenig nötig, mit Usener, Religionsgesch. Unters. I 65 stoischen Ursprung dieser Vorstellungen anzunehmen, als sie mit Koffmane, Die Gnos. nach ihrer Tendenz u. Organisat. S. 4; Harnack, Dogmengesch. I[3] 200; Hatch-Preuschen, Griechent. u. Christent. 218—222; Wobbermin, Rel. Stud. S. 154 von griechischen Mysterien herzuleiten. Sie finden sich freilich auch hier: der wahrscheinlich beim Wiedererscheinen der Kore ausgestossene Proschaireterienruf (Harpokr. *Προ[σ]χαιρητ.*), auf den auch die Begrüssung des Neophyten (Firm. Mat. 19_1) *χαῖρε νέον φῶς* Rücksicht nimmt, kann von Klem. *protr.* 11_{114} christlich gewendet werden: auch er empfindet die Ideenverwandtschaft. Allein die naheliegende Vorstellung, dass der Mensch erleuchtet wird, indem der neue Geist in ihn eingeht, tritt überall auf, wohin sich die Erlösungslehre des VI. Jh.'s verbreitet hat: auch Gotama wird 'erleuchtet', Buddha, als die Erkenntnis über ihn kommt. Ueb. eine verwandte ägyptische Vorstellung s. Reitzenstein, Arch. f. Rlw. VII 1904 407 zu 406_2. Selbst Philon *somn.* I 75 S. 632 braucht nicht griechischen Vorbildern zu folgen, wenn er sagt: *πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι*, ebensowenig der Vf. der *Sap. Salom.* 7_{26}, wenn er die Weisheit ein *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀιδίου* nennt. — Für den orientalischen Ursprung der sakramentalen Bedeutung der Taufe treten Eichhorn, Das Abendm. im NT (Christl. W. VI 1898) 30 und besonders Gunkel, Z. religionsgesch. Verst. d. NT 84 ein. — Viel umstritten ist eine andere Bezeichnung des Taufsakraments. Die christliche Mystik nennt dies häufig mit einem, wie es scheint *[vgl. u.]*, auch in der griechischen Mysteriensprache vorkommenden Ausdruck *σφραγίς* (Harnack zu II Clem. *Cor.* 7_6; Anrich, Antik. Mysterienw. 120 ff. [über die *ἀθανατοποιὸς σφραγίς*, Euseb. *v. Const.* 4_{62}; Anrich 180 f.]; Wobbermin a. a. O. 144—154; Hatch-Preuschen, Griechentum u. Christentum 219; Kaufmann, Sepulcr. Jenseitsdenkm. 88; Heitmüller, Im Namen Iesu [Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. NT I 2 Gött. 1903] 333 f.). Das kann 'Erkennungszeichen' bedeuten und ist in diesem Sinn schon von der Gnosis gefasst worden: wenn in dem ophitischen Hymnos bei Hippol. 5_{10} 176_{53} Iesus Gott bittet, ihn zur Menschheit hinabzusenden *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι, αἰῶνας ὅλους διοδεύσω, μυστήρια πάντα διανοίξω*, so ist wohl an die *σύμβολα* zu denken, mit Hilfe deren auch die Menschen den Weg durch die Aionen gehen sollen (Liechtenhan, Offenbar. im Gnost. 137); jedenfalls hat die katholische Kirche *σφραγίς* im Sinn von 'Erkennungszeichen' von der Taufe gebraucht (vgl. Herm. *past. simil.* IX 16 S. 233 Gebh.-Harn. und die von den Herausgebern gesammelten Stellen). Wäre dies der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks, so würde die Uebereinstimmung mit den Mysteriengebräuchen zufällig sein können; es lag wenigstens nahe, dass die Mitglieder eines Geheimkultes sich Erkennungszeichen zulegten, um sich untereinander und den Dämonen gegenüber zu beglaubigen *[vgl. 1545_3]*. Indessen hat *σφραγίς* noch eine andere Bedeutung gehabt. Schon wenn Klem. *protr.* 12_{120} S. 92 Iesus einen Hierophanten nennt, der die Mysten versiegelt und erleuchtet, so ist wohl nicht mehr ausschliesslich daran zu denken, dass der Gläubige als Eigentum Iesu bezeichnet wird. Etwas weiter führt die Doketenlehre bei Hippol. *ref.* 8_{10} 422_{60} ff.: *ἐλούσατο εἰς τὸν Ἰορδάνην, ἐλούσατο δὲ τύπον καὶ σφράγισμα λαβὼν ἐν τῷ ὕδατι τοῦ γεγεννημένου σώματος ἀπὸ τῆς παρθένου.* Diese allerdings keineswegs mit der wünschenswerten Klarheit ausgedrückte Lehre scheint nämlich auf der auch sonst (Heinze, Logos 219) sich findenden Vorstellung zu beruhen, dass der *λόγος* das Urbild sei, nach dem die einzelnen Abbilder gemacht werden. Der Hinweis auf die platonische Ideenlehre, die in dieser Formulierung liegt, findet sich auch in griechischen Texten, welche die Gottheit als Siegel der Welt oder als Bewahrer des Weltsiegels bezeichnen (Orph. *h* 34_{26} [Apollon]; 64_2 [Nomos]; *fr.* 6_8; vgl. auch den magischen Hymnos auf Apollon [Abel, *Orph.* 286]$_{10}$; Phil. Jbb. Suppl. XVII 1890 744): diese sind daher nicht so ganz von dem christlichen Sinn der *σφραγίς* zu trennen, wie Dieterich, Inschr. des Aberk. 32_2 glaubt, vielmehr muss wenigstens eine Ausgleichung stattgefunden haben. Obwohl nun die Taufe wahrscheinlich seit alter Zeit, vielleicht sogar schon ursprünglich auch in diesem Sinn als *σφραγίς* bezeichnet wurde, so ist die Vorstellung zwar wahrscheinlich durch Platon beeinflusst, doch keineswegs platonisch; vielmehr stellen sich sowohl die Christen wie auch die orphischen Mystiker den Geist ganz hylozoistisch als eine in den Körper eingehende und diesen umprägende Substanz vor. In diesem Sinn berührt sich die Vorstellung mit der von der Taufe als Erkennungszeichen: es ist möglich, dass beide Auffassungen ineinander über-

rücken aber Taufe und Erleuchtung durch den heiligen Geist aneinander, so dass das Taufwasser als vom Geist erfüllt, die Taufe selbst als Erleuchtung[1]) und als Wiedergeburt[2]) bezeichnet werden und auf sie die Riten übergehen konnten, die das Heidentum für diesen Erleuchtungsakt ausgebildet hatte[3]). Überhaupt scheint die sakramentale Auffassung des Taufbades durch mystische Lehren des Orients beeinflusst[4]): die schon von den Kirchenvätern verglichene Zeremonie mit dem Osiriswasser[5]), die ebenfalls das ewige Leben geben soll, knüpft zwar auch an ältere, nationalägyptische Vorstellungen an, scheint aber unmittelbar übernommen aus der Mystik des VI. Jahrhunderts, die sich mit dem Lebenswasser viel beschäftigte[6]). — Zwischen der älteren und der jüngeren Vorstellung von der Taufe steht eine dritte, nach welcher sie von der Ausgiessung des Geistes zwar begrifflich getrennt, ihr aber zeitlich gleichgesetzt wird, und diese Auffassung hat einen vorbildlichen Mythos erzeugt: die Jordantaufe. Hier geht während der Taufe der Geist als Licht[7]) oder auch als Vogel

gingen oder auch schon im ältesten Christentum nebeneinander standen. Auch dass dieses hier eine Mysterienvorstellung übernahm, ist nicht ausgeschlossen; aber dann können ebensowohl barbarische wie griechische Mysterien die Quelle gewesen sein. — Unklar ist die Bedeutung von *σφραγίς* in der Aberkiosinschrift. Vgl. DIETERICH a. a. O.; HARNACK, T. u. U. XII 1895 9.

[1]) Die Ausdrücke *φωτίζειν, φωτισμός* finden sich von der Erleuchtung des zu Iesu Bekehrten bereits *ad Ephes.* 1$_{18}$; *Hebr.* 6$_{4}$; 10$_{32}$; vgl. *Corinth.* II 4$_{4; 6}$. Auch mit der Taufe setzt das Feuer der Erleuchtung schon das NT in Verbindung: Iohannes soll gesagt haben, der Messias werde mit Geist und Feuer taufen (Matth. 3$_{11}$; Luk. 3$_{16}$), und als die Ausgiessung des heiligen Geistes angekündigt wird (*act. apost.* 1$_{5}$; vgl. 11$_{16}$), heisst es: *ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ.* — Seit dem II. Jh. ist *φωτίζειν, φωτισμός* für die Taufe allgemein übliche Bezeichnung (USENER, Religionsgesch. Unters. I 168 f.); vgl. z. B. Klem. Alex. *paid.* 6$_{26}$ 113 Po. *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀποθανατιζόμεθα.* Vgl. ANRICH, Ant. Mysterienw. 125; HATCH-PEUSCHEN, Griechent. u. Christent. 219 und über die Bezeichnung des Tauffestes am 6. Jan. als Lichterfest USENER a. a. O. 259. Die Simonianer veranstalteten bei der Taufe ein Feuerwerk (Cypr.) *rebapt.* 16 (MI. III 1202). — Nach dem Anon. *adv. Marc.* 1$_{162}$ (in OEHLERS Tertull. S. 1193) *Bis docuit tingui transducto corpore flamma* scheint es, als ob Markion die doppelte NTliche Ankündigung, die den Anhängern der Galater Seleukos und Hermias Anstoss erregte (Filastr. 27 [55]$_{4}$ = S. 29$_{10}$ MARX), wörtlich nahm. — Dass die Vorstellung der Taufe als eines *φωτισμός* nicht aus griechischen Mysterien stammt, zeigt E. ROHDE, Berl. ph. Wschr. XVI 1896 1580 f.

[2]) *γέννησις ἄνωθεν* (*ev.* Ioh. 3$_{3; 7}$), eigentlich 'Geburt von oben' (USENER, Religionsgesch. Unters. I 54$_{1}$); *λουτρὸν παλιγγενεσίας ep. ad Tit.* 3$_{5}$; *νεόφυτος*, 1 *Timoth.* 3$_{6}$. Vgl. auch *ad Rom.* 6$_{4}$; HEITMÜLLER, Im Namen Jesu 278 f. Deutlich wird allerdings die Vorstellung erst später ausgesprochen, z. B. von Paul. Nol. *ep.* 32$_{5}$ (MI. LXI 332): *hic reparandarum generator fons animarum | vivum divino lumine flumen agit. | Sanctus in hunc caelo descendit spiritus amnem.* Anderes bei USENER, Religionsgesch. Unters. I 160; 165; DIETERICH, Mithraslit. 175. — Die Kybelemysten erhalten als Wiedergeborene Milch *[1542 zu 1541$_{7}$]*. Wiedergeburt und Gotteskindschaft sind die stehenden Begriffe der von DIETERICH, Bonn. Jbb. CVIII/IX 1902 38 f. wieder hergestellten Liturgie. Schon DIETERICH hat mit Recht die Uebereinstimmung mit der altchristlichen Taufzeremonie hervorgehoben.

[3]) Z. B. die Vertretung des Gottes, zu dem das neue Mitglied der Gemeinde in das Verhältnis des Sohnes tritt *[1618$_{2}$]*, durch ein älteres Gemeindemitglied, das nun als geistlicher 'Vater' des jüngeren gilt, d. h. die Patenschaft. DIETERICH, Mithraslit. 153.

[4]) Das Wort *Sacramentum* stammt in dem uns geläufigen Sinn nach DIETERICH, Bonn. Jb. CVIII/IX 1902 36 ursprünglich aus dem Mithraskult, in dem es die Weihe des '*Miles*' *[1600$_{7}$]* bezeichnete.

[5]) S. o. *[1580$_{5}$ ff.]*. Die Vorstellung, dass die feurige Gottheit in das Wasser eingehe, findet sich auch in der griechischen Mantik *[288$_{3}$ ff.; 1234$_{2}$]*, ist aber gewiss nicht von hier aus in das Christentum gekommen.

[6]) S. o. *[872$_{1}$; 1039$_{2}$]*. Vgl. auch ZIMMERN, Arch. f. Rlw. II 1889 171 ff.

[7]) Nach dem *Ev. sec. Hebr.* (S. 15 HILGENF.; vgl. die ebd. S. 20 angeführten Parallelen)

Ištars, als Taube[1]) in Iesus ein, und Gottes Stimme erschallt: 'Heute habe ich dich erzeuget'[2]). — Ausser durch den Vorgang der Wiedergeburt und Erleuchtung hatte die älteste Mystik das Eingehen des göttlichen Geistes als eine mystische Ehe (865 ff.) mit der Gottheit oder auch als Verspeisung der Gottheit (729; 731 ff.) gefasst. Erstere Vorstellung scheint höchstens vereinzelt (1545 f.) in die Erlösungslehre des VI. Jahrhunderts aufgenommen gewesen zu sein, und auch im Christentum hat das Gleichnis vom Seelenbräutigam, das schon Iesus selbst gebraucht, zwar zu allen Zeiten der religiösen christlichen Sprache angehört, aber doch keine weitere Wirkung ausgeübt[3]). Die Verspeisung der Gottheit dagegen hat sicher in den Ausläufern der orientalischen Mystik grosse Bedeutung gehabt und ist wahrscheinlich von hier aus in das Christentum eingedrungen[4]). — Erwähnen

---

und *sec. Ebion.* (Epiphan. 30_{13} S. 262 Oehl.; S. 33_{23} Hop.) zeigt sich bei der Taufe eine Flamme; vgl. Basileides' Lehre bei Hippol. VII 26 S. 374_{56} Du.-Schn. Die späteren kanonischen Evangelien haben das weggelassen, wie denn in der That die Feuererscheinung neben der Taube ein Pleonasmus ist (Usener, Religionsgesch. Unters. I 69).

[1]) Den Zusammenhang ahnt Winckler bei Schrader, Keilschr. u. AT.^{3} 440_2. — Die Vorstellung von dem Geist als Vogel berührt sich mit der vom Seelenvogel (Weicker, Der Seelenvogel in der antik. Litt. u. Kunst, Leipz. 1902), obwohl man begreiflicherweise die göttliche Seele als Vogel nicht herab, sondern emporschweben liess. Wie die konsekrierten Kaiser *[1502$_1$]* fliegt Iohannes *quasi aquila ad superna ... et ad ipsum patrem pervenit* (Hieron. *Iov.* 1_{26} Mi. XXIII 259; s. auch Corssen, Monarch. Prol. [Texte u. Unters. XV$_1$] 81). Vgl. o. *[1599$_3$]*. — Das Bild der Beflügelung der aufstrebenden Seele findet sich auch bei Basileides; Hippol. 7_{22} S. 362_{64} und ihm folgend Usener, Religionsgesch. Unters. I 67_{32} haben dies aus Platon abgeleitet, aber dazu stimmt das Bild zu wenig. Platon wird frei *[1038$_1$]* eine ältere Vorstellung umgemodelt haben. Die in jüngeren gnostischen Texten (vgl. C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 632) sich findende Vorstellung, dass die herabfallenden Seelen ihre Flügel verlieren, kann auf Platon zurückgehen.

[2]) So lautet die älteste und lange einzige Ueberlieferung des Berichtes Matth. 3_{17}; Mark. 1_{11}; s. Usener, Religionsgesch. Unters. I 62. Die Kirche hat den Widerspruch zu der Geburtslegende empfunden und demgemäss geändert. Dieser Widerspruch ist in der That vorhanden, wenn man beide Berichte scharf fasst, allein er ist nicht dadurch entstanden, dass die Griechen sich die Göttlichkeit Christi nach der Weise ihrer Mythologie durch den Zeugungsakt, die getauften Juden dagegen durch das Eingehen des göttlichen Geistes erklärten. Die Berichte geben die Antwort nicht auf dieselbe Frage: die Geburtslegende will die Gottessohnschaft Christi, die Tauflegende die auch für die Mysterien wichtige Adoption (Dieterich, Mithraslit. 136; vgl. Heitmüller, Im Namen Iesu 279 *[1617$_1$; $_2$]*), die Erringung der Gotteskindschaft durch alle Getauften, für die die Taufe Iesu vorbildlich ist, erklären.

[3]) Ueber den Zusammenhang der Vorstellung vom Seelenbräutigam (Liechtenhan, Offenb. im Gnost. 143), die sich im NT erst leise angedeutet findet (z. B. Luk 5_{34}), mit orientalischen heidnischen s. Dieterich, Mithraslit. 121 ff.

[4]) Es ist zwar noch nicht gelungen, den Abendmahlsbericht einleuchtend zu erklären, denn auch Lechler, Zs. f. wiss. Theol. XLVI 1903 481 ff. und sogar Harnack, Brot u. Wasser (z. B. 139) haben hier keine befriedigende Lösung gefunden, und selbst die m. E. verhältnismässig beste Deutung (C. Clemen, Urspr. d. heil. Abendm. [Christl. Welt XXXVII 1898] 28 f.), dass das Blut und der Leib Christi dem Brote und dem Wein deshalb gleichgestellt werden, weil wie diese so auch jene nur zu dem Zwecke vergossen werden, um neues Leben zu erzeugen, befriedigt nicht, weil keine Spur auf eine Ueberlieferungsform hinführt, die dieses Vergleichsmoment hervorhob. Trotzdem ist es m. E. nicht zulässig, mit Eichhorn, Das Abendm. im NT (Christl. Welt 1898) den Bericht von der Einsetzung des Abendmahls lediglich als die Projektion des altchristlichen Abendmahlrituals zu fassen: manche Züge, die nicht gerade im Widerspruch zu diesem stehen, werden doch unbegreiflich, sobald sie nur erfunden sein sollen, um dies zu erklären. Allerdings eine sakramentale Bedeutung konnte Iesu Abendmahl nicht haben; hier muss das Urchristentum von aussen beeinflusst sein, und zwar nicht vom Judentum, dem das sakramentale Essen und Trinken ganz fremd ist, wie Eichhorn a. a. O. m. R. bemerkt. Die Vorstellung, dass der Messias Lebensspeise oder Lebenstrank sei, findet sich allerdings im späteren Judentum (Spitta, Zur Gesch. u. Litt. des Urchristent.

wir zum Schluss noch die Vorstellung vom Antichrist, welche mindestens ebensogut durch einen orientalischen wie durch einen griechischen Drachenkampfmythos beeinflusst sein kann[1]), so sind alle diejenigen Punkte bezeichnet, in denen eine Einwirkung des Hellenismus auf das älteste Christentum behauptet ist oder behauptet werden könnte. Die Prüfung hat diese Behauptung nicht bestätigt: so wenig als nach der früheren Untersuchung Iesus selbst, steht nach der hier zum Abschluss kommenden das Christentum während des ersten Jahrhunderts unter der Einwirkung der spezifisch griechischen Kultur. Was für hellenisch gehalten werden konnte, ist vielmehr direkt aus den im Orient selbst, in Palästina und den Nachbarländern, verbreiteten mystisch-religiösen Anschauungen geflossen. Das Evangelium gibt ja auch selbst die Antwort auf die Frage nach der Herkunft dieser Elemente: die Hirten und die Magier[2]) sind die

I 207—337, bes. 271 ff.); allein so weit wir sehen, führt keine Brücke von diesem Vergleich zur sakramentalen Verspeisung des Herrenleibes hinüber. Ganz fern zu halten ist, wie Spitta 207 ff. m. R. hervorhebt, das Passahlamm. Die christlichen Schriftsteller (Iustin. *ap.* 1₆₆ 182 Otto; Tertull. *praescr. haer.* 40; anderes bei Otto in der Anm. zu Iustin. *dial. c. Tryph.* 70 S. 256₆) heben die Verwandtschaft des Mithraskultus in dieser Beziehung hervor (vgl. Plin. 30₁₇; die erste bildliche Darstellung der Darbietung von Brot und Wein gibt das Mithraion von Konjica, Patsch, Verhandlg. der XLIV. Vslg. d. Philol., Dresden 1897 93; anderes bei Dieterich, Mithraslit. 102 ff.). Ist diese Uebereinstimmung, wie es scheint, bedeutungsvoll, so kann man, da eine direkte Beeinflussung des Urchristentums durch den Parsismus, wie wir gesehen haben, ausgeschlossen ist und natürlich eine Nachahmung der Agape in den Mithrasmahlen (Allard, *Iulien l'apost.* I 21) noch weniger in Frage kommt, sich kaum der Annahme entziehen, dass auch in diesem Punkt beide Vorstellungen auf dieselbe Quelle, assyrisch-babylonische Mysterien, zurückgehen. Beweisen lässt sich das freilich nicht; was Eichhorn a. a. O., Winckler bei Schrader, Keilschr. u. AT.³ 525; Zimmern, Arch. f. Rlw. II 1899 171—177; Staerk, Ueb. den Urspr. d. Grals., Tüb. 1903 (s. dagegen K. Burdach, DLZ XXIV 1903 1055) anführen, dass auch die Babylonier die Vorstellung von dem das ewige Leben gebenden Lebensbrot und Lebenswasser hatten, ist schon deshalb nicht entscheidend, weil sich diese Vorstellungen bei fast allen antiken Völkern wiederfinden. Noch näher berührt sich mit den späteren Abendmahlvorstellungen der alte, ebenfalls weit verbreitete Zauberritus der angeblichen Verspeisung der Gottheit. Dieser ist auch griechisch, und es ist möglich, dass in griechischen Mysterien, die so manche Reste rohen Altertums bewahrten, auch ein sakramentales Mahl vorkam. Von Eleusis hat in der That P. Gardner, *The origin of the Lords supper*, London 1894, die Eucharistie ableiten wollen, und er hat diese Ansicht gegen die von Mayor, *Cl. rev.* VIII 1894 148—152 erhobenen Bedenken ebd. 267 ff. zu verteidigen versucht. Allein die für das eleusinische Ritual von ihm und andern und für Samothrake von Dieterich, Mithraslit. 105 vorgebrachten Zeugnisse lassen sich auch anders erklären. Die von Wünsch, Arch. f. Rlw. VII 1904 115 f. besprochenen Gesundheitsbrote (ὑγίεια) des Asklepioskultes haben vollends, wenn überhaupt, erst nachträglich die Abendmahlsvorstellung beeinflusst. — Vgl. zu der Frage auch Hatch 223—229; Usener, Rh. M. LVII 1902 193; Anderson, Zs. f. NTliche Wiss. III 1902 115—141; 206—221; Wernle, Anf. uns. Rel. 302 f.

[1]) Dass nicht etwa, wie man früher wohl meinte (vgl. z. B. C. Franklin Arnold, Neron. Christenverfolg. 116), bloss politische Besorgnisse die Gestalt des Antichrist geschaffen haben, dass vielmehr eine Form des alten Drachenkampfmythos Anlass zu dieser Vorstellung gab, ist von verschiedenen Seiten vermutet und von Bousset, Antichr. 93 ff.; 120 ff. m. E. erwiesen worden. Nach Dieterich, Abr. 118 ff. stammt Ioh. *apokal.* 12 aus der Pythonsage. Dagegen haben Bousset, Antichr. 171 und Gunkel, Schöpf. u. Chaos 282 berechtigte Einwände erhoben, und ersterer hat (S. 4; 172) bereits an babylonischen Einfluss gedacht, ohne zu bestimmtem Ergebnis zu gelangen. In Wahrheit liegt — natürlich durch viele Zwischenglieder vermittelt — dem Apokalyptiker derselbe babylonische Mythos vor wie dem griechischen Bearbeiter der Python- und Typhonsage *[1258₁]*.

[2]) In der abendländischen christlichen Litteratur ist für die Magierlegende die einzige Quelle Matth. 2₁₋₁₂; was mehr geboten wird, ist blosse Ausschmückung oder durch Kombination gewonnen. So sind die Magier später (Bratke *[s. u.]* 162) Könige geworden und sie kommen aus Arabien mit Rücksicht auf Ps. 72₁₀; vgl. Ies. 60₆: diese Stellen sind ebensowenig wie die Sage von

ersten, die Iesus anbeten. Die Magier, das sind nicht Mithrasdiener: soweit reicht der Horizont der Männer, von denen und für welche die Legende erzählt wurde, noch nicht; es sind die Männer, aus denen Simon, der Magier, stammt, Bewohner von Palästina und den Nachbarländern, Hüter einer sonst untergegangenen, abstrusen, aber noch immer lebensfähige Keime bergenden Weisheit, die sie aus den Euphratländern haben wollten, halb Philosophen, halb Religionsstifter, halb Goeten und halb Schwärmer. Es sind die Männer der Kreise, in denen die Vorstellung von dem Stern der Ištar über Maria wirklich entstanden ist. Dass sie und die Hirten die ersten sind, die Iesus anbeten, ist, beabsichtigt oder nicht, ein Ausdruck von treffender Symbolik für die älteste Ausbreitung des Christentums[1].

Während die katholische Kirche aus dem von ihr festgestellten neutestamentlichen Kanon alle heidnischen Vorstellungen, sofern sie sie nicht

Bileam (*Num.* 24_{17}; vgl. Pfleiderer, Urchristent. I² 553), als dessen Nachkommen die Magier zuerst bei Orig. *Kels.* 1_{60} erscheinen, Ausgangspunkt der Sage, auch hat die Kirche (Dieterich, Zs. f. neutestam. Wiss. III 1902 S. 4 des S.-A.) auf diese messianischen Weissagungen keinen grossen Wert gelegt, wenigstens die *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν* (Mt. 2_1) gewöhnlich aus Chaldaia oder Persien kommen lassen. Letzteres hält Dieterich a. a. O. für die ursprüngliche Ueberlieferung; er meint, die Phantasie des Erzählers, den er für einen Kleinasiaten ansieht, sei dadurch befruchtet, dass Tiridates 66 n. Chr. mit grossem Gepränge durch Kleinasien nach Rom zog, um Nero anzubeten (Dion Kass. 63_{1-7}; Plin. 30_{16}). Dies von Soltau, Geburtsgesch. 19 ff. gebilligte Ergebnis scheint mir nicht glaublich; m. E. hat erst die spätere Tradition das 'Morgenland' in Persien gesucht, weil von dort Mithras, der Rival des Christentums im Ausgang des Altertums, gekommen war: dass sich die Mithrasanbeter vor dem Iesuskind gebeugt, ward ebenso wie die Angabe, dass Zarathustra oder Set, der Begründer der Astrologie (*Op. impf. in Matth.* bei Bratke, Religionsgespr. 175; Kuhn, Festgr. an Roth 218), von Christus geweissagt habe *[vgl. 1628_9]*, als eine Verkündigung des Schicksals der abendländischen Mithrasverehrer empfunden *[1601_2]*. Auch Chaldaia ist nicht aus einer von Matth. 2_1 unabhängigen Quelle als Heimat der Magier in einen Teil der abendländischen Quellen gekommen: Chaldaier und Magier sind vielfach synonym gebraucht worden, und es ist nicht unmöglich, dass schon Matth. 2_1 und die erbauliche Novelle, auf welche die Legende schliesslich zurückzuführen ist, das Morgenland am Euphrat gemeint haben. Zur Entscheidung gibt es noch eine Quelle: das ist der einzige von Matth. 2 unabhängige Bericht, der im 'Religionsgespräch am Hof der Sassaniden' (E. Bratke, Texte und Unters. n. F. IV III Leipz. 1899; das Wesentliche schon bei Usener, Religionsgesch. Unters. I 33 ff.) dem Aphroditianos in den Mund gelegt ist. Auch diese Geschichte spielt in Persien und ist offenbar dort etwa im VI. Jh. entstanden, allein sie benutzt ältere Quellen. Ob sie unmittelbar auf Philippos von Side zurückgeht, scheint auch mir (wie Schwartz bei Pauly-Wissowa I 2791_{14}) zw.; ist es der Fall, so ist Philippos weder durch Iulians Schrift gegen die Galilaier noch durch dessen christliche Gegner angeregt worden, wie Bratke meint, sondern geht seinerseits auf eine alte Tradition zurück, deren erstes Glied nicht unser Matth., sondern dessen Vorlage ist. In dieser spielte nun die Geschichte, wie die *Πηγή* zeigt *[1613_2]*, in den Euphratländern. Aus diesen stammte die Weisheit der Winkelmysterien, die wir früher geschildert: wahrscheinlich hat ein *μάγος* oder Elymas, wie nach (Luk.) *πρᾶξ.* 13_8 (vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. 179_{292}) im Urtext gestanden zu haben scheint, d. h. ein 'Weiser' aus einem solchen Konventikel, in den Magiern sein und seiner Genossen verklärtes Gegenbild gezeichnet. Die Benutzung eines Alexandermythos (Kampers, Al. d. Gr. 116—135) ist unwahrscheinlich.

[1]) Der zweite Zug der Magierlegende, der bethlehemitische Kindermord, von dem übrigens die ursprüngliche Form der Magiererzählung nichts gewusst haben kann (Dieterich a. a. O. 1), hat, worauf ebenfalls Usener ebd. I 78 aufmerksam gemacht hat, Parallelen in griechisch-römischen (bes. Iulius Marathus bei Suet. *Aug.* 94; *Nero* 36) und indischen (Pfleiderer, Urchristent. I² 553 ff.) Sagen. Da aber keine derselben der christlichen Legende unmittelbar zu Grunde liegen oder von ihr abhängen kann, so kommen sie nur insofern in Betracht, als sie zeigen, dass der Zug in der novellistischen Geschichtschreibung jener Zeit beliebt war; und da solche Motive ohne Rücksicht auf die Sprachgrenzen zu wandern pflegen, kann er ebensogut aus einer aramäischen wie aus einer griechischen oder römischen Quelle in das Matthäusevangelium gekommen sein.

ganz unkenntlich machen konnte, entfernt hat, wird das Heidentum natürlich in den von ihr bekämpften gnostischen Häresien um so stärker hervorgehoben. Wenn die griechisch-römischen Häresiologen einmal über den Ursprung der Ketzerei nachsinnen und nicht einfach Teufelswerk voraussetzen, so denken sie, sofern die ihnen zufällig in die Hand gekommenen Ketzerschriften sich nicht ausdrücklich auf barbarische Lehren berufen[1]), um so mehr nur an griechische Mythen[2]) und griechische Philosophie[3]), je mehr sie die gnostischen Systeme zu diskreditieren glaubten,

[1]) Wie z. B. das phantastische Werk, dem Hippol. *r* 5_{7} bei seiner verworrenen Darstellung der Naassenerlehre folgt *[1521_{2}]*. Sein synkretischer Verfasser, der wahrscheinlich ein heidnisch-philosophisches Werk (üb. stoische Elemente s. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. S. 96) überarbeitet hat, erkennt Gnostisches nicht bloss in den Mythen und Philosophien der Griechen (so wird Iesus-Logos dem Hermes-Logios, Hippol. 5_{7} 144_{46} ff., und dem thrakischen Korybanten, ebd. 5_{8} 154_{3} ff., gleichgestellt), sondern auch in den religiösen Lehren der Aigypter, Phryger und in den *τελεταί* (136_{32}) oder *μυστήρια* (140_{90}) der Assyrer wieder. Alle diese Umdeutungen, die an den Neoplatonismus erinnern, sind offenbar nachträglich hinzugefügt, als die Lehre feststand, und man darf Behauptungen, wie dass die Naassener *παρεδρεύουσι τοῖς λεγομένοις Μητρὸς μεγάλης μυστηρίοις* (170_{57}), nicht ein solches Gewicht beilegen, wie es z. B. Usener, Religionsgesch. Unters. I 31_{12} thut; aber bedeutungsvoll scheint die Erwähnung der 'Chaldaier' (136_{9}), deren 'Adam' wirklich das Vorbild des naassenischen, schon bei den Barbelognostikern und bei den 'Gnostikern' des Eirenaios (Hilgenfeld, Ketzergesch. 236) sich findenden Adamas gewesen sein könnte, wie Hippol. glaubt. Wahrscheinlich folgt er auch hier seiner Vorlage; aber wie hinsichtlich der 'chaldäischen Lehre' selbst, ist auch in dieser Beziehung seine Angabe unbestimmt.

[2]) Epiphan. *pan.* 26_{16} S. 196 Oehl. sagt von den Gnostikern: *ἐκ γὰρ Ἑλληνικῶν μύθων πᾶσαι αἱ αἱρέσεις συνάξασαι ἑαυταῖς τὴν πλάνην κατέβαλον μεταποιήσασαι εἰς ἄλλην διάνοιαν χείρονα.* Er nimmt also z. B. an, dass Nōria, wie sie Noahs Gattin nannten, die Uebersetzung von dem Namen Pyrrhas, der Gattin Deukalions, sein sollte (26_{1} S. 168 Oe.). Pyrrha heisst in der That nach der Fackel *[94_{12}]*; aber ein Spätling konnte ihn nur als 'die Rote' deuten, nach Usener, Rh. M. LVI 1901 458 hat man sogar im Gegensatz zu Pyrrha ihren Gatten *Λευκαρίων [446_{7}]* genannt. Die Sache liegt also umgekehrt, als Epiphanios glaubt: die Gnostiker benutzen eine alte syrische Flutsage, von der eine andere Brechung in der griechischen Erzählung erhalten ist.

[3]) Die jüngeren Häresiologen, namentlich Hippolytos, wissen von den einzelnen Ketzern anzugeben, von welchem Philosophen sie abhängen; Valentinus z. B. soll Pythagoreier (Hippol. *r* 6_{29}), Akademiker oder Peripatetiker sein (Hippol. 6_{22}), Markos ein Pythagoreier (ebd. 6_{52}); statt Markions Lehre wird die ihm angeblich gleichartige des Empedokles dargestellt (ebd. 7_{29} S. 382_{83} ff.). In vielen Fällen ist dies offenbar aus oberflächlichen Uebereinstimmungen erschlossen, die, wie sich aus dem im Text Bemerkten ergibt, keinerlei direkte Beziehung erweisen können. Bisweilen kann man die Entstehung solcher Angaben verfolgen. So nennt Eiren. I 20 den Karpokra(te)s nicht Platons Schüler und auch seine Lehre zeigt mit der des griechischen Philosophen keine andere Uebereinstimmung als die jüngere Mystik überhaupt: dass die Seelen *ἐκ τῆς ὑπερκειμένης ἐξουσίας* herabgleiten. So hat Hippol. 7_{32} den uns verlorenen Text exzerpiert; bei Epiph. 27_{2} heisst es dafür *ἐκ τῆς αὐτῆς περιφορᾶς*, was sich auf einen auch von Hippol. wiedergegebenen Satz zurückbezieht, dass Iesus sich der von ihm, *ὅτε ἦν ἐν τῇ περιφορᾷ τοῦ ἀγνώστου Πατρὸς*, erschauten Dinge erinnerte. Nicht Hippolytos, wie Harvey meint, sondern Epiphan. hat den Text glossiert, anscheinend unverfänglich, aber doch den Sinn wahrscheinlich wesentlich ändernd. Wer Hippol. allein liest, findet in diesem ganzen Teil nichts Platonisches, denn *περιφορά* heisst hier bloss 'Umgebung', und die Vorstellung von der *ἀνάμνησις* hat Platon gewiss älterer Mystik entlehnt. Bei Epiphan. dagegen denken die neueren Forscher trotz der dort etwas verschiedenen Bedeutung von *περιφορά* an Platon. *Phaidr.* 26 247 b c, und wahrscheinlich hat schon Epiphan. selbst diese Stelle vorgeschwebt; dann erhält natürlich auch die *ἀνάμνησις* eine spezifisch platonische Bedeutung. In der That wird Karpokrates immer mehr zum Platoniker gestempelt (vgl. Tert. *an.* 23), seine Anhänger sollen nach dem lateinischen Epiphan. I 20_{4} S. 210 u. aa. von Usener, Religionsgeschichtl. Unters. I 30_{11} angeführten Zeugnissen (vgl. auch Klem. Alex. *str.* III 2_{5} 511; Achelis, Zs. f. NTliche Wissensch. I 1900 90) Platon (neben Aristoteles und Pythagoras) angebetet haben. Noch viel weiter gehen Neuere. Nach Usener, Religionsgesch. Unters. I 111 hat er den Versuch gemacht, 'den Inhalt des Evangeliums zu einer auch den höchstgebildeten

indem sie sie als Ausflüsse des von ihnen so heftig bekämpften Hellenentums hinstellten[1]). Umgekehrt haben natürlich auch die griechischen Christenfeinde, welche die Beziehungen der hellenischen Weisen zu den Gnostikern durchschauten, diese unmittelbar aus jenen schöpfen lassen[2]). Aber auch abgesehen von aller Polemik mussten Heiden und katholische Christen, die aus der Schule die griechische Philosophie kannten, platonische und aristotelische Ausdrücke zur Bezeichnung der verwandten, aber nicht identischen gnostischen Vorstellungen einführen und diese damit unbewusst fälschen. Ihre Aussagen bedürfen also in dieser Beziehung ebensolcher Kontrolle, wie etwa die der Neoplatoniker über Orpheus; allein gestützt auf diese vermeintlichen Zeugnisse hat der grössere Teil der neueren Forscher die früher richtig, wenngleich auf ungenügende Gründe hin angenommenen orientalischen Elemente entweder ganz geleugnet[3]) oder doch gegenüber den hellenischen Einflüssen als wenig wichtig für die geschichtliche Bedeutung der Gnosis erachtet[4]), und dies mit unzweifelhaften Argumenten zurückzuweisen, ist schwer. Eine genaue Abgrenzung der orientalischen und hellenistischen Bestandteile ist schon deshalb unmöglich, weil die Unterschiede der jüngeren griechischen und der jüngeren orientalischen Mystik, die als Anreger der Gnosis in Betracht kommen können, unbekannt sind. Beide hatten sich beständig ausgeglichen und beide führen auf denselben Ausgangspunkt, die Mystik des VI. Jahrhunderts, zurück. Auf den Voraussetzungen dieser beruht mehr oder weniger auch der Gnostizismus. Die Wiedervereinigung der von der Gottheit abgefallenen, in einen Kerker, den Körper, eingeschlossenen Seele mit ihrem Ursprung ist das Ziel auch dieser Schwärmer, das, wie sie meinen, zwar durch eine

---

Heiden eingänglichen Lebensansicht zu erheben'.

[1]) Hippolytos bezeichnet dies im Prooim. (S. 6 D.-Schn.) als Zweck seiner Schrift.

[2]) So setzt z. B. Kelsos bei den Ophiten platonische Einflüsse voraus (Orig. 6_{19}): *ἑξῆς δὲ τούτοις φησὶν ὁ Κέλσος παρακούσαντάς τινας Χριστιανοὺς Πλατωνικῶν λέξεων αὐχεῖν τὸν ὑπερουράνιον θεὸν ὑπερβαίνοντας τὸν Ἰουδαίων οὐρανόν.* Vgl. Plotin. II 9_6 (*ed.* Kirchh. II S. 39) *ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται. ἐπεὶ καὶ αἱ δίκαι καὶ οἱ ποταμοὶ ἐν ᾅδου καὶ αἱ μετενσωματώσεις ἐκεῖθεν. καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὂν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχήν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται.*

[3]) Im Gegensatz zu Mosheim, Beausobre, Lipsius u. aa. heben Joel, Blicke in die Religionsgesch. I 101—170; Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, Bresl. 1881 einseitig die Beziehungen zum Hellenismus hervor, die sie ohne weiteres aus einer Abhängigkeit der Gnostiker erklären. Ich selbst bin diesen Anschauungen früher (Gr. Kulte u. Myth. I 394 ff.) zu weit entgegengekommen, obgleich schon damals meine sonstigen Ergebnisse einen ganz andern Weg wiesen.

[4]) Harnack, Dogmengesch. I³ 235 leugnet nicht die Benutzung babylonischer und syrischer Kultusweisheit; er meint (200), aus irgend einer orientalischen Religion habe man die Begriffe 'Abgrund', 'Schweigen', 'Logos', 'Weisheit', 'Leben' u. s. w. durch die Umsetzung konkreter Gestalten in spekulative und sittliche Ideen gewonnen und so eine Mythologie von Begriffen geschaffen, indem man das gegenseitige Verhältnis und die Zahl dieser Begriffe nach der Angabe der Vorlage bestimmte; aber er hält es (235) nicht für erweislich, dass der Gnostizismus, welcher ein Faktor in der Dogmengeschichte geworden ist, von diesen syrischen Gnostikern abhänge, nennt ihn vielmehr (218) von griechischem Geist durchwaltet und von den religionsphilosophischen Interessen und Lehren der — freilich selbst schon im Synkretismus sich bewegenden — Griechen bestimmt. Der Widerlegung dieser Sätze ist die folgende Erörterung bestimmt; hier sei nur hervorgehoben, dass es sich um 'Kultusweisheit' überhaupt nicht handelt, dass vielmehr die Mystik des VI. Jh.'s von Haus aus dem bestehenden Kultus feindlich gewesen ist.

Offenbarung Gottes, aber nur auf dem Wege der Erkenntnis des göttlichen Wesens und der Reinheit des Lebenswandels erreicht werden kann[1]. Nicht etwa durch die eine oder die andere, auch nicht durch die eine mehr als durch die andere; vielmehr fallen beide zusammen, und nur insoweit, als man der einen teilhaftig ist, kann man die andere besitzen. Es wird daher nicht um der Wahrheit, sondern um der damit verbundenen Erlösung willen nach der Wahrheit gestrebt: man will nicht *γνῶσις* schlechthin, sondern *γνῶσις σωτηρίας*; auch soll die Erkenntnis nicht auf natürlichem Wege kommen, sondern die Gottheit gewissermassen gezwungen werden, sich selbst zu enthüllen. Ebenso erscheint die Heiligkeit der Lebensführung nicht um ihrer selbst willen als erstrebenswert, sondern nur, weil und insoweit sie Vorbedingung für Erkenntnis und Erlösung ist; und auch sie wird als ein übernatürlicher, wenigstens über der natürlichen Ethik stehender Zustand betrachtet. Neben diesen allen gnostischen Systemen gemeinsamen Zügen finden sich aber viele andere mit dem alten Mystizismus übereinstimmende in einzelnen gnostischen Systemen. Hinsichtlich des Lebenswandels ist ein Teil der Gnostiker strenger Asketik zugeneigt und fordert wie viele alte Mystiker Vegetarianismus und geschlechtliche Enthaltung[2]. In theoretischer Beziehung stellten einige gnostische Systeme, ebenfalls in Übereinstimmung mit den Schwärmern des VI. Jahrhunderts, die diesseitige Welt der übersinnlichen nicht in platonisch-aristotelischem Sinn als Materie der Idee[3], sondern wie die ältere Mystik als geteiltes Sein der ungeteilten Feuersubstanz gegenüber

[1]) M. R. hebt die zwei — nach der Theorie und Praxis gerichtete — Seiten der Gnosis C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 511 ff. hervor. Da das Wissen ebenso wichtig als die gute Lebensführung oder vielmehr deren Voraussetzung ist, so werden überhaupt nicht alle Christen der Erlösung teilhaftig, sondern von den drei Klassen, in die die Gnostiker nach einer wahrscheinlich schon von den alten Mystikern vorbereiteten Einteilung sie teilten, nur die Pneumatiker ganz, die Psychiker nur z. T., die Hyliker gar nicht. Dem entspricht es, dass andrerseits die Mitwirkung Christi, nachdem er einmal den Weg gewiesen hat, nicht weiter notwendig erscheint: die ganze Eschatologie und die Lehre von Christi Wiederkunft ist von ihnen entweder verworfen (Harnack, Dogmengesch. I³ 250) oder wenigstens nicht beachtet worden. — Aus dem Gesagten ergibt sich, dass und in welcher Beziehung Liechtenhan, Die Offenbar. im Gnost., Gött. 1901 zu weit geht, wenn er die Gnostiker nicht als 'hochmütige Philosophen, sondern als demütige Fromme' (162) gelten lässt.

[2]) Z. B. Markion (Hippol. 7_{30} 395_{29} ff.) und Satornilos (Eiren. 1_{18} S. 198 H.; Epiph. 23_2 S. 136 Oe.). Früh (1 *Korinth.* 7_{29}; $_{36}$ ff.; Jülicher, Arch. f. Rlw. VII 1904 382) kamen die 'geistlichen Ehen' auf, die später, weil zu Unzucht führend, verboten wurden, aber bei den Monophysiten lange fortbestanden. Des Fleischgenusses enthielten sich die Dositheaner, Hilgenfeld, Ketzergesch. 157. Vielfach ward der Wein gemieden, was, da die Bibel ihn gestattete, von der Kirche ebenfalls mit gemischten Empfindungen betrachtet wurde (Harnack, Brot u. Wasser, Texte u. Untersuch. VII 1892 115—144). Ueberhaupt war das offizielle Christentum keineswegs entschieden für die Temperenz; der erste katholische Gnostiker, Klemens, billigt sie nur bedingungsweise (Wagner, Der Christ u. die Welt nach Clem. von Al., Gött. 1903). — Hatch-Preuschen 121 (vgl. 158) leiten die christliche Temperenzbewegung von der griechischen Philosophie her; allein auch die orientalische Mystik hat den Lebensgenuss eingeschränkt.

[3]) Das folgt aus der Auffassung der Seele als Feuer *[1624₂]*. Die Häresiologen stellen diesen Teil der gnostischen Lehre allerdings teilweise mit platonischen Ausdrücken dar; allein das bedeutet fast nichts. Wie schwer fällt es selbst uns, bei der Vorstellung des gedachten Jenseits der Gnostiker den platonischen Begriff der *ἰδέα* fernzuhalten. Immerhin ist es möglich, dass einzelne gnostische Systeme wirklich die Gottheit als Idee fassten: wüssten wir bestimmt, wo dies zuerst geschah, so könnten wir wenigstens an einem Punkt das erste Eindringen hellenischer Vorstellungen in das Christentum beobachten.

und schrieben dieser eine höhere, qualitätslose Form des Seins, ein 'Übersein' zu[1]). In die Welt liessen manche Gnostiker Flocken des All-Einen, die Seelen, als feurige Funken hinabgleiten[2]), wo sie denn verdammt waren, so lange von Körper zu Körper zu wandern, bis ihre ursprüngliche Schuld gebüsst[3]) war. Neben diesen aus der älteren Mystik entlehnten Zügen, die übrigens wahrscheinlich weit mehr unter den Gnostikern verbreitet gewesen sind, als es die Überlieferung mit ihren zufälligen Lücken unmittelbar erkennen lässt, finden sich aber in der Gnosis auch alle charakteristischen Lehren des heidnischen Mystizismus ihrer Zeit wieder. Die tiefsinnigen Ideen, welche die alte Mystik zu einer solchen Potenz erhoben, sind von einem abstrusen Schematismus übersponnen. Die Astrologie, vielleicht schon in der älteren Mystik vorausgesetzt (1590), erhält jetzt grössere Bedeutung[4]); der Durchgang der ab- und

[1]) Hippol. 7_{21} z. A. S. 358 Du.-Schn. *ἐπεὶ οὖν οὐδὲν ἦν, οὐχ ὕλη [οὐ . . .?], οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ' ἁπλοῦν, οὐ σύνθετον [οὐ νοητὸν?], οὐκ ἀνόητον, [οὐκ αἰσθητὸν?], οὐκ ἀναίσθητον, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεὸς, οὐδὲ ὅλως τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων, ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερεστέρως*(?) *πάντων ἁπλῶς περιγεγραμμένων, οὐκ ὢν θεὸς (ὃν Ἀριστοτέλης καλεῖ νόησιν νοήσεως, οὗτοι δὲ οὐκ ὄντα) ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι.* Hippolytos merkt also die Beziehung zu Aristoteles, hebt aber korrekt die Verschiedenheit des Ausdrucks hervor; unzweifelhaft sind die Begriffe des Ueberseins (das hier, abweichend von der in Griechenland vorherrschenden *[1041]*, aber in Uebereinstimmung mit der indischen Vorstellung als 'Nichtsein' gefasst wird) und der Qualitätslosigkeit Gottes nicht von der griechischen Philosophie, wie gewöhnlich angenommen wird, neu geprägt, sondern aus der älteren Mystik übernommen worden. Das All-Eine, aus dem das geteilte Sein sich entwickelt, wird von Basileides (oder Hippol. 7_{21} 358_{1}; $_{9}$ Du.-Schn.) mit einem Senfkorn oder Ei verglichen.

[2]) Z. B. Satornil. bei Epiph. 23_{1} II_{1} S. 134 Oehl. Aehnliches lehrte die griechische Mystik, vgl. z. B. V*A* 6_{730} (nach Poseidonios? Volckmann, Nek. im VI. B. der Aen. Virgils 1903), wie auch umgekehrt die von der Leiblichkeit befreite Seele nach einer griechischen Vorstellung, die aus der Mystik stammt, sich aber dann weit verbreitet hat, wiederum zu *αἰθήρ* wird, s. Wolff, *Porph, phil. ex orac. haur.* 178 ff. Vgl. o. *[1035_{1}; 1498_{1}; 1502_{1}]*. — Auch Christus (z. B. Basil. bei Hippol. 7_{26} 374_{54}) und der heilige Geist *[1616_{1}]* werden als Licht oder Feuer gedacht.

[3]) Die Seelenwanderungslehre wird z. B. dem Magier Simon (Epiph. 21_{2} II_{1} S. 124 Oe.; vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch. 185; auch die gegen ihn gedichtete Legende *[1613_{1}]* setzt die Lehre voraus, denn die Buhlerin Helena soll eine andere Metensomatose der troischen sein), dem Basileides (Hilgenfeld, Ketzergesch. 209), dem Karpokrates (Eiren. I 20_{2} S. 209 *εἰς τοσοῦτον δὲ μετενσωματοῦσθαι φάσκουσι τὰς ψυχὰς, ὅσον πάντα τὰ ἁμαρτήματα πληρώσωσιν*) und den 'Gnostikern' (Epiph. 26_{10} II_{1} S. 184 Oe.) zugeschrieben. Vgl. Eiren. 2_{50} I 376 H.; Liechtenhan, Offenb. u. Gn. 141 f. Nach den Naassenern scheint die *ἄνοδος* der Seele, bei der Iesus, das wahre Himmelsthor, an die Stelle der Himmelsthore des babylonischen Mythos tritt, mit der Taufe zu beginnen, Hippol. 5_{8} S. 156 f. Du.-Schn.; vgl. Usener, Religionsgesch. Unters. 161_{30}.

[4]) So werden z. B. Kolorbasos und Marcus als Astrologen bezeichnet, Hilgenfeld, Ketzergesch. 314_{528}. — Die Zahl der Tage des Sonnenjahrs 365 nimmt wie in der Mystik des späteren Altertums überhaupt (Orph. bei Abel *fr.* 4 S. 117; vgl. Lobeck, *Agl.* 364; 598), so auch in der gnostischen eine eigentümliche Stellung ein. Abrasax (seltener Abraxas geschrieben) sollte das Jahr (*σὺ εἶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ* heisst es in dem Leydener Zauberpap. J 395 bei Dieterich, Abr. 6_{10}) bezeichnen, weil die Buchstaben, als Zahlzeichen addiert, die Summe 365 ergeben; diesen Abraxas führten die Basilidianer ein, Eiren. I 19_{3} S. 203 H. *Trecentorum autem sexaginta quinque caelorum locales positiones distribuunt similiter ut mathematici. Illorum enim theoremata accipientes in suum characterem doctrinae transtulerunt: esse autem principem illorum ἀβρασάξ, et propter hoc ccclxv numeros habere in se*; vgl. Epiph. 24_{7} S. 152 Oehl.; Hilgenfeld, Ketzergesch. 198 f.; 219. Dass diese Mystik älter ist als Caesars Kalender, halte ich für sehr wahrscheinlich; die Berechnung des Namens nach seinen griechischen Zahlzeichen wird wie bei *Νεῖλος* und *Μεῖθρας [1596 zu 1595_{7}]* nachträgliche Benutzung eines Zufalls sein, durch den eine ähnliche Spielerei einer barbarischen Sprache wiedergegeben werden konnte. Auch hier also schöpft die

wieder aufsteigenden Seele durch die verschiedenen Himmel, deren die Gnostiker wie schon die alte Mystik sieben[1]) oder mit Einschluss der alles umschliessenden Fixsternsphäre acht annahmen, wird im einzelnen weiter ausgemalt, als es innerhalb der älteren Mystik bezeugt ist. Ebenso wird die einzelne Seele von Gott auf eine weit kompliziertere Weise abgeleitet. Im VI. Jahrhundert hatte man sich begnügt, sie aus dem All-Einen ausströmen und in dies wieder einströmen zu lassen; über die Art dieses Prozesses geben die mythischen Bilder, deren sich die Orphiker und andere Mystiker bedienen, keinerlei Auskunft. Die Gnostiker stehen, indem sie eine Kette von Zwischenformen annehmen, bei deren Konstituierung die Ogdoas eine wichtige Stelle einnimmt, auf dem Boden der Emanationslehre des späteren Altertums[2]); allerdings, wie es scheint[3]), mit dem wichtigen Unterschiede, dass ihnen ein Problem, die Erklärung des Überganges von der Idee zur Materie, entweder erspart blieb oder doch nicht klar wurde. Gewiss sind diese Emanationen nicht aufgekommen, weil Iahwe, dessen Verkündigungen man verwarf, als eine niedere Gottesform dem Unerkannten gegenübergestellt werden sollte[4]), sondern man bediente sich nachträglich der gegebenen Darstellung, um den unbequemen Judengott los zu werden[5]). — Nicht in direktem Zusammenhang mit den eben besprochenen Vorstellungen steht

---

Gnosis vermutlich aus älterer orientalischer Spekulation, von der wir freilich nicht wissen, ob sie babylonisch war. Phantastisch ist die Annahme Joels (Blicke in die Religionsgesch. I 150, dass diese Lehre aus Plat. *Tim.* 10 S. 37d (*εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν* u. s. w.) geschöpft sei.

[1]) Vgl. o. *[1612$_1$]*.

[2]) Satornilos, Basileides (Usener, Religionsgesch. Unters. I 99) und Valentinus scheinen innerhalb der Gnosis diese Lehre besonders ausgebildet oder sie vielmehr nach und nach in die neue Lehre, die dadurch immer mehr entstellt wurde, aufgenommen zu haben. Denn dass sie auch hier nicht mit eigenem Gute wirtschaften, ist klar, ebenso klar aber, dass sie auch hier nicht von Griechen abhängen: was Joel, Blicke in die Religionsgesch. I 139 über den Zusammenhang ihrer Syzygien mit neupythagoreischen Lehren vorbringt, ist offenbar irrtümlich. Es muss eine unbekannte Quelle angenommen werden, die wir am ersten in der verschollenen Halbphilosophie orientalischer Spekulation suchen müssen. Aus ihr können einzelne Namen *[1600$_1$]* stammen (Ialdabaoth = יַלְדָּא בְּהוּת 'Sohn des Chaos'? Hilgenfeld, Ketzergesch. 243; — Barbelo בְּאַרְבַּע אֱלוֹהַּ 'in der Vier ist Gott'?), anderes ist dem alten Testament entlehnt; und dann ist man bei Leuten dieses Schlages durchaus nicht sicher, dass sie nicht wirklich auf so absurde Erfindungen kamen, wie ihnen die Häresiologen zuschreiben. Sicher scheint mir, dass die Lehre zuerst in aramäischer Sprache abgefasst war; die Kirchenväter geben z. T. Uebersetzungen, die wahrscheinlich manchmal missverstanden und jedenfalls oft unverständlich sind; auch das erschwert natürlich die Beurteilung. Es ist weder reizvoll noch lohnend, in diesem trüben Wasser zu fischen, aber gern wüsste man doch den Ursprung von אָדָם (*Ἀδαμας* bisweilen fälschlich mit *ἀδάμαστος* zusammengebracht; auch *ἄνθρωπος*), wie die Barbelognostiker den hinter den beiden ersten Ogdoaden am Abschluss der Lichtwelt stehenden (Hilgenfeld, Ketzergesch. 236) Ueber- oder Vormenschen nannten und der überhaupt in der gnostischen Emanationslehre wichtig ist *[1621$_1$]*: stammt er nicht aus der jüdischen Ueberlieferung, so muss eine ihr ähnliche von diesen Mystikern benutzt sein. Vgl. Griech. Kulte u. Myth. I 396$_{10}$.

[3]) Vgl. o. *[1623$_1$]*.

[4]) In diesem Sinn stellen z. B. Markion und Kerdon, Satornilos und Basileides Iahwe, dem unbekannten guten Gott gegenüber. Erst später scheint für den ersteren der aus der griechischen Philosophie stammende (aber bei Platon in anderem Sinne, von der obersten Gottheit, gebrauchte) Ausdruck *δημιουργός* üblich geworden zu sein, den die Häresiologen auch in die gleichartigen früheren Lehren eingesetzt haben.

[5]) Denn der Sache nach findet sich die Unterscheidung auch in dem Buch Baruch, ohne jede Spitze gegen den Judengott. Vgl. Lipsius 'Gnosis' bei Ersch und Gruber I lxxi 255; Joel, Blicke in die Religionsgesch. I 111.

eine andere, die in der gnostischen Überlieferung wenig hervortritt, aber doch lange, selbst auf die allgemeine Kirche, nachgewirkt hat, und die hier um so weniger zu übergehen ist, als sie später geradezu in den Formen des griechischen Mythos und der Philosophie ausgesprochen und daher als Beweis dafür angeführt wird, dass die Gnosis der griechischen Bildung ihrer Zeit wichtige Vorstellungen entnahm. Der später häufigen Vergleichung Iesu mit der Sonne scheint nämlich bei Häretikern die Gleichsetzung beider oder die Ansetzung einer höheren Sonne Christus, von der die wirkliche Sonne nur das Abbild sei, vorhergegangen zu sein[1]. Diesem Gedanken entsprechen Vorstellungen der späteren Mystik[2]), und es wird auch Christus den Sonnengöttern, die diese annahm, gleichgesetzt[3]). Indessen findet sich diese ganze Vorstellung noch in einem anderen Ausläufer des babylonischen Mystizismus, im Mithraskult, und es ist daher auch hier mindestens möglich, dass die Gnosis eine orientalische Vorstellung ausgesponnen hat. — Nun lässt sich zwar noch nicht sicher der orientalische Ursprung aller hier angeführten gnostischen Lehren, der wichtigsten, die für die Abhängkeit der Gnosis vom Hellenismus und zugleich für ihre jetzt so stark betonte Bedeutung in Betracht kommen, erweisen; allein schon die Erkenntnis, dass alle scheinbar spezifisch griechisch scheinenden Bestandteile ihrer Lehre sich bei näherer Betrachtung verflüchtigen oder mindestens zweifelhaft werden, dass alle Lehren orientalischen Ursprungs sein können, gibt eine, wenn auch nicht für jeden einzelnen Fall, aber doch für die Hauptsache gültige Entscheidung. Die Gnostiker entstammen denselben Kreisen wie die Männer, die in der apostolischen Zeit das Christentum mit der Wiedereinführung der mystischen Abstrusitäten bedrohten, deren Ausscheidung einen wesentlichen Vorzug des Urchristentums von verwandten Erscheinungen bezeichnete: wichtige Spuren von heidnisch-mystischen Lehren in den Evangelien — wie der Stern der Weisen und die Taube bei der Jordantaufe — konnten nur durch die Zuhilfenahme gnostischer Dogmen verstanden werden. Also muss derselbe Ursprung wie jenen im neutestamentlichen Kanon unschädlich gemachten Lehren auch der Gnosis zuerkannt werden, d. h. ungriechischer. Die Gnostiker sind keine überragenden Geister, die die Ausgleichung mit dem Griechentum erreichen wollen und nur darin irren, dass sie ihrer Zeit vorauseilen[4]). Diese Verschmelzung ist, wie wir sehen werden, nie eingetreten und konnte gar nicht eintreten; die Gnosis hat sie nicht einmal versucht. Zeigten es nicht die barbarischen oder halbbarbarischen Namen, die sie grossenteils ihren Aionen und Emanationsformen beilegen[5]), so könnten schon gnostische Bestandteile der Zauberpapyri, die gnostischen Zaubertexte und Verfluchungstafeln[6]), die Abraxassteine uns belehren, aus

[1]) Vgl. August. *tract. in Io. ev.* 24_2 (Mi. XXXV 1652); Cumont, *Text. mon. figur.* I 355 f. Vgl. u. *[1651_1]*.

[2]) S. o. *[1467_5]* und über Mithraskult o. *[1596_1]*.

[3]) So wird Iesus angeredet *o Apollo vere Paean inclite, pulsor draconis inferi* (*append. carm.* zu Paulin. Nol. bei Hart. II S. 349 (2_{51} f.). Vgl. auch Achelis, Zs. f. NTliche Wissensch. I 1900 214. — Ueber die Gleichsetzung von Phanes und Christus s. Theosoph. Tub. c. 61 bei Buresch, Klar. S. 116 f.

[4]) Wie Harnack, Dogmengesch. I³ 215 meint.

[5]) S. o. *[1600_1]*.

[6]) Z. B. Homolle, *Bull. corr. hell.* XXV 1901 430—456. Vgl. Harnack, Texte und Unters. VIII 3 1892 104—124 und u. *[1628_1]*.

welchen Kreisen die Gnosis hervorgegangen ist und wo sie ihre Hauptanhänger gehabt hat. Die meisten Gnostiker sind Orientalen. Manche haben sich dann freilich, wie damals Anhänger aller vorstrebenden orientalischen Religionen nach dem Abendland, nach der Reichshauptstadt und selbst nach Spanien und Frankreich, gewandt und hier Anhänger gefunden; aber die Heimat ist stets der Orient gewesen, hier hat die Gnosis die Jahrhunderte überdauert und schliesslich — ganz abseits von der griechischen Kultur — noch einmal Blüten getrieben. Von Anfang an war es nicht der von dem Hellenentum ergriffene Teil der Bevölkerung Vorderasiens, der sie vorzugsweise pflegte, und es ist deshalb auch die in einzelnen Fällen zulässige Annahme[1]) jedenfalls nicht zu verallgemeinern, dass auch die orientalischen Elemente der Gnosis erst durch die Vermittlung des Griechentums zugeflossen seien. Die Gnostiker sind wenigstens z. T. Arme im Geist; sie stehen auf dem Standpunkt einer Kultur, die ein halbes Jahrtausend zuvor die grosse Welt bewegt hat und in der sie desto fester wurzeln, weil sie die wahre Bedeutung des Christentums, das sie aus diesem Boden herausreissen will, gar nicht verstehen und nicht einsehen, dass eben dieses Herausreissen die grosse That des neuen Glaubens ist. Durch die Gunst der Zeit haben sie eine gewisse Bedeutung erlangt: die sinkende antike Kultur war zu ihnen heruntergekommen. Aber eine bewegende Kraft sind sie weder in der allgemeinen Geschichte der menschlichen Kultur noch speziell in der Geschichte des Christentums. Als Symptom sind sie beachtenswert, weil sie zeigen, welche Stimmungen das Christentum vorfand, welche Widerstände es überwinden musste, um sich zu erhalten; gefördert aber haben sie nichts. Dass sie von den Griechen das Neue, was sie vorbringen, entlehnten, macht auch die Rücksicht auf das Zeitverhältnis sehr unwahrscheinlich. Die Emanationslehre erscheint in ähnlich peinlicher Durchführung wie bei den Gnostikern in rein griechischer Litteratur erst weit später, im Neoplatonismus. Auch diesen müssten die Gnostiker wie die konsequentesten Verteidiger ihres Hellenismus wirklich annehmen, antizipiert haben, indem sie früher als die Griechen selbst die in der griechischen Philosophie liegenden Keime entwickelten. Das Verhältnis ist ganz anders: jene Lehre ist ein auf dem Boden des Orients aufgeblühtes Gewächs, dessen Samen nach dem griechischen Boden hinüberflog und dort in eben dem Masse aufging und sich entwickelte, als die edlere Saat des griechischen Geistes abstarb. — Nicht so sicher wie der orientalische Ursprung des Gnostizismus lässt sich bestimmen, welche der orientalischen Kulturen, die damals längst an einander abgeschliffen waren, auf ihn den meisten Einfluss ausgeübt hat. In Ägypten, dem Lande des physischen Lichtes und der geistigen Finsternis, hat er geblüht; noch jetzt gibt es gnostische Schriften in koptischer Übersetzung[2]). Ihr Original gehört allerdings erst der jüngeren Gnosis, der zweiten Hälfte des zweiten und dem dritten Jahrhundert an[3]); aber schon

[1]) Auf die namentlich Joel, Blicke in die Religionsgesch. I 101 ff. öfters (z. B. S. 148 hinsichtlich der persischen Elemente des Basileides) zurückgreift.

[2]) Besonders die von C. Schmidt (Texte u. Unters. VIII 1892) herausgegebenen Texte.

[3]) Das Buch Ieû entstammt, wie C. Schmidt zeigt, demselben ägyptischen Kreise, der bald auch in Rom Einfluss gewann und hier von Plotinos, in dessen Schule diese Gnostiker

Basileides hatte in Ägypten gelehrt, Valentinus war vielleicht dort geboren[1]). Ein Brief Hadrians[2]), der schwerlich eine Fälschung ist, schildert anschaulich die im Lande herrschende Religionsmischung: Presbyter waren Astrologen, Bischöfe dienten dem Serapis. Die Gnosis ist in diesen Synkretismus hineingezogen worden; gnostische Formeln erscheinen in den Zauberpapyri, gnostische Abzeichen auf ägyptischen Götterbildern[3]). Eine der gnostischen Litteratur offenbar nahe verwandte, die hermetische, lehnt sich stark an ägyptische Vorstellungen an. Man hat deshalb Ägypten für die eigentliche Heimat der Gnosis gehalten[4]); und in der That haben der Serapiskult und die anderen im Ausgang des Altertums blühenden ägyptischen Dienste einen gewissen Einfluss auf sie ausgeübt, und einzelne altägyptische Namen sind in die koptische Gnosis eingegangen[5]). Indessen scheint nach dem, was bisher darüber ermittelt ist, die Bedeutung des ägyptischen Elementes in der Gnosis doch nicht so hervorragend, wie anzunehmen wäre, wenn sie am Nil gross geworden wäre[6]). — Ein naassenisches Werk zog die Kybelekulte[7]) heran, allein das ist nachträglicher Aufputz. Die letzten Reste der phoinikischen Kosmogonien, die eben damals gesammelt wurden, zeigen einzelne Beziehungen[8]), aber nicht mehr, als bei dem engen Zusammenhang der orientalischen Kultur auch in dem Fall zu erwarten wäre, wenn die Gnosis nichts aus ihnen genommen hätte. Nicht näher sind die Beziehungen zum Parsismus. Wohl rühmten sich ägyptische Gnostiker des Besitzes zoroastrischer Geheimschriften[9]), aber in solchen Fälschungen berühren sie sich mit einem grossen Teil der Mystik des ausgehenden Altertums. Der Kult des Mithras, der selbst als Mittron in die gnostischen Lehren eingegangen sein soll[10]), und einige Mythen und Lehren, die in seinem Dienst verbreitet wurden, zeigen zwar bedeutungsvolle Analogien[11]), aber er hat, obwohl selbst von Babylon her beeinflusst, doch auf semitischem Gebiet nie Wurzel fassen können und auch während der Entwickelungszeit der Gnosis überhaupt nicht seine

sich eindrängten, in der Schrift *πρὸς τοὺς γνωστικούς* bekämpft wurde.

[1]) Sehr vorsichtig äussert sich Epiphan. 31_2 S. 306 Oehl.

[2]) *Vit. Saturn.* 8 (bei Jordan-Eyssenh., *Scr. hist. Aug.* II 207. Gegen die von Mommsen u. aa. erhobenen Zweifel der Echtheit s. Hilgenfeld, Berl. ph. Wschr. XV 1895 663.

[3]) King, *Gnostics* 72.

[4]) Z. B. Amélineau, *Le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne. Ann. du musée* Guimet XIV 1887; Reitzenstein, Neue phil. Jbb. XIII 1904 177—194 (bes. 187). Reitzensteins Poimandres ist mir leider erst während des Druckes zugänglich geworden und konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden.

[5]) Z. B. findet sich in der Beschreibung der Hölle im II. Buch Ieû ein Strafort *Amente*, Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 413.

[6]) Dies hebt m. R. C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 558 gegen Amélineau hervor. Dass sich in koptischen Schriften wie der *πίστις Σοφία* und den Büchern Ieû die syrischen Gestalten der Barbelo und des Ialdabaoth finden, zeigt den Weg, den die Gnosis bei ihrer Verbreitung nahm; vgl. Schmidt 566.

[7]) S. o. *[1521_2]*.

[8]) Gruppe, Gr. K. u. M. I 394 ff.

[9]) Klem. Alex. I 15_{69} S. 357 Po.; Kyrill. *c. Iul.* III S. 87 (= LXXVI 633 Mi.). Vgl. C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 614; Liechtenhan, Zs. f. NTliche Theol. III 1902 223 f. S. auch o. *[1489_2]*. Amelios und Porphyr schrieben gegen diese christlichen Fälschungen, Zeller, Gr. Phil. $III\,ii^3\,438_2$.

[10]) Vgl. Henle, Theol. Quartalschr. LXX 1888 612 ff.

[11]) Ueber das Abendmahl s. o. *[1619 zu 1618_4]*. Wie Mithras *[1597_2]* sollte auch Iesus nach einer Iustin. vorliegenden, einst vielleicht bei Matthäus überlieferten (Preuschen, Zs. f. NTliche Theol. III 1902 359 f.) Geburtssage in einer Höhle geboren sein. Die von Plut. *Is.* 46 dargestellte persische Lehre erkennt Hilgenfeld, Ketzergesch. 311; 315 in Valentinus' Syzygien wieder.

spätere Expansionskraft bewiesen. Gar nicht vorhanden sind die Beziehungen der Gnosis zum Avesta, die man früher zu finden meinte[1]). Endlich ist auch der Buddhismus als Quelle des Gnostizismus in Anspruch genommen worden[2]), und in der That bietet diese geläutertste unter den erhaltenen Formen der antiken Mystik die Gedanken klar, die den Gnostikern verworren vorschweben; allein auch zu ihm haben unsere Schwärmer schwerlich direkte Beziehungen gehabt. So werden wir auf das einzige noch übrig bleibende Kulturzentrum Vorderasiens, nach Babylon, geführt, von wo sowohl der Buddhismus als auch der Parsismus seine Anregungen empfing, als sich aus ihm der Mithraskult entwickelte. Auch die einzelnen Spuren, denen wir bisher nachgegangen sind, wiesen grossenteils in das Zweistromland. Auf diesen Ursprung führt ferner die Erwägung, dass die den Gnostikern wenigstens nahe stehende Sekte der Mandäer auf babylonische Vorstellungen eine Art Christentum aufgepfropft hat[3]). Allein über Vermutungen werden wir in dieser glücklicherweise für die Kulturgeschichte nur nebensächlichen Frage kaum hinauskommen.

Ganz anders trat das Christentum dem Heidentum in dem eigentlichen griechischen Kulturgebiet entgegen, wo zwar die grossen Dichter und Denker nicht mehr verstanden wurden, wo aber doch noch eine reich entwickelte und sich noch beständig verjüngende Litteratur blühte. Mit dieser Kultur ist das Christentum nicht nur nicht ausgeglichen worden, sondern sie ist mit ihr 100 Jahre lang so gut wie gar nicht in Berührung getreten. Eine tiefe Kluft trennte die still für sich hinlebenden christlichen Gemeinden von der sie umgebenden Heidenwelt. Ohne Frage sind damals schon gebildete Heiden[4]), auch wohl heidnische Priester[5]), Christen geworden, aber sie haben ihre Vergangenheit verleugnen müssen. Bei den apostolischen Vätern ist wie im neuen Testament von der griechischen Religion und Philosophie nur sehr selten die Rede[6]), und auch unbewusst ist ihnen vom Heidentum nichts haften geblieben. Schon in der Auslegung

---

[1]) Vgl. King, *Gnostics* S. 7.

[2]) Selbst von Usener, Religionsgesch. Unters. I 72_8. Er erinnert an die basilidianische *μεγάλη ἄγνοια* (Hippol. 7_{27} S. 374_{75} ff. Du.-Schn.), die er dem Nirwana gleichstellt. Näher lag die Vergleichung des *οὐκ ὢν θεός [1624_1]* und der Ausdrücke zur Umschreibung des qualitätlosen Seins. Ueberhaupt stimmt die Grundauffassung des Buddhismus mit der Gnosis überein, wenn man diese aus ihren mythologischen Absurditäten herausschält.

[3]) Vgl. o. *[1612_1]*.

[4]) Bigelmair, Die Beteiligung d. Christ. am öffentl. Leben, München 1902 S. 202 ff. Vgl. u. *[1638_{10}]*.

[5]) Natürlich sind hierüber die Nachrichten spärlich, weil die Hinterbliebenen der Konvertiten keinen Anlass hatten, deren frühere Religion auf der Grabschrift hervorzuheben. Ob der *εὐαγγελιστής*, *IGI* I 675_6, der früher Oberpriester des Apollon im syrischen Daphne gewesen war, ein christliches (Achelis, Zs. f. NTliche Wiss. I 1900 99) oder ein heidnisches (Dieterich ebd. 336) Amt versah, ist mindestens zw.

[6]) Im Kolosserbrief 2_8 wird vor der Philosophie gewarnt; vgl. *ad Corinth.* I 1_{26} *οἱ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα*. Ebd. $_{20}$ heisst die Philosophie Thorheit. Kelsos (Orig. 3_{44}) stellt als christliche Regel auf *μηδεὶς προσίτω πεπαιδευμένος, μηδεὶς σοφός, μηδεὶς φρόνιμος*. Hängt *Ev.* Ioh. 1_1 ff. (Norden, Ant. Kunstprosa II 473 f. und Pfleiderer, Urchristent. II[2] 339 *[s. dagegen 1460_1]*) direkt von Herakleitos (Diels, Fr. d. Vorsokrat. 66_1) ab, so steht die Stelle im Gegensatz zur übrigen urchristlichen Litteratur und ist einer jüngeren Periode zuzuweisen. Allein da bei Herakleitos (wie noch bei Platon und Chrysippos, Reitzenstein, Neue Jbb. XIII 1904 183) *λόγος* nicht — wie beim Evangelisten — der sich offenbarende und mit den Menschen in Verbindung setzende Gott, sondern ein leeres Symbol ist, so scheint mir der Zusammenhang — der jedenfalls nur formal sein könnte — zw. Sicher war die grosse Umgestaltung des Christentums durch die hellenische Philosophie auch im Keim nicht schon

des alten Testamentes bei dem sogenannten Barnabas hat man den Einfluss der hellenischen Philosophie erkennen wollen[1]), Ignatius soll Platon[2]) und den Mysterien[3]) nahe stehen, Hermas vom stoischen Materialismus beeinflusst sein[4]). Allein diese Männer sind, natürlich jeder auf seine Weise, nur das, was sie sein wollen und als was die Kirche sie allezeit anerkannt hat: Christen, d. h. natürlich Christen in Paulus' Sinn. Nicht in ihrer Abhängigkeit von verschiedenen heidnischen Lehren, sondern in ihrer Persönlichkeit wurzeln die kleinen Unterschiede ihrer Auffassung. — Schliesslich musste nun freilich einmal die von den abendländischen Christen lange gemiedene Berührung mit dem Hellenismus irgendwo doch eintreten. Die Gebildeten und Gelehrten wurden auf die schnell anwachsende merkwürdige Gemeinde aufmerksam; ein Teil bekämpfte sie mit den Waffen der Wissenschaft, andere, die sich hatten taufen lassen, suchten diese Angriffe zu widerlegen. So stiessen die beiden Weltanschauungen aufeinander: aber der Zusammenstoss war kein freundlicher. Die erhaltenen Schriften der Apologeten aus der Mitte des II. Jahrhunderts führen heidnische Gebräuche fast nur an, um sie zu widerlegen, und auch auf die griechische Philosophie nehmen sie überwiegend insofern Rücksicht, als sie sie selbst aus sich oder mit ihrer Hilfe die heidnische Religion widerlegen können. Bei dem letzteren Verfahren konnten und mussten sie freilich bald bemerken, ein wie wertvoller Bundesgenosse im Kampf gegen das Heidentum die klassische Philosophie war; indessen dauerte es doch lange, ehe die christlichen Schriftsteller diesem ihrem Bundesgenossen einen Einfluss auf sich gestatteten. Abgesehen von Kleinasien, über dessen christlich-heidnische Religionsmischung bisher sehr wenig bekannt ist[5]), ist dies

---

fast ums J. 100 vorhanden (Wernle, Anf. uns. Relig., Tübingen u. Leipzig 1901 325).

[1]) Harnack, Dogmengesch. I[3] 213.

[2]) v. d. Goltz, Ignatius (Texte u. Unters. XII 1894 146).

[3]) Ebd. 144. Wobbermin, Rel. Stud. 107.

[4]) v. d. Goltz a. a. O. 146. Richtiger urteilt hier de Faye, *Clem. Alex.* 146.

[5]) Nicht in Betracht kommt für diese Frage das von Hippol. *ref.* 5_7 f. ausgeschriebene Naassenerwerk *[1621_1]*. Eher wäre eine Beziehung zum kleinasiatischen Heidentum für die Lehre des Montanus, der Kybelepriester gewesen zu sein scheint, Hieron. *ad Marc.* 41_4 (Migne, XXII 476), zu vermuten, und Harnack (Text. u. Unt. XII iv b 1895 25) glaubt sie wirklich zu finden. — Von besonderer Wichtigkeit für die Frage nach dem Einflusse des Kybeledienstes auf das kleinasiatische Christentum ist die Grabschrift des Aberkios, um welche sich schon früh eine Legende (Simeon Metaphrastes, *acta Sanctorum* Oct. 22 = LVII 493 ff.; vgl. die armenische Uebersetzung der Inschr. bei Conybeare, *Class. rev.* IX 1895 295) gewunden hat. Als Teile dieser und einer in den Anfangs- und Schlussformeln gleichlautenden Inschrift aus dem Jahr 216 von Ramsay 1883 und 1881 bei Hieropolis in Phrygien gefunden wurden, erhoben sich Zweifel, ob Aberkios wirklich Christ und Bischof, wie es die Legende wollte, gewesen sei (Ficker, Sitz.ber. BAW 1894 87—112; O. Hirschfeld ebd. 213; A. Dieterich, *Grabschr. d. Aberk.*, Leipz. 1896 u. aa.). Zwingend sind die bisher vorgebrachten Gründe indessen nicht; es ist daher auch von verschiedenen Seiten (z. B. Duchesne, *Mél. d'arch. et d'hist.* XV 1895 155—182; Cumont, *Rev. de l'instr. publ. Belg.* XL 89—100; Kaufmann zuletzt Sepulcr. Jenseitsdenkm. 78—89) lebhaft gegen den heidnischen Ursprung polemisiert worden, jedoch ohne dass es gelungen wäre, die in vielen Beziehungen singuläre Inschrift durchweg aus *christlichen* Anschauungen befriedigend zu erklären. Am meisten Beachtung scheint mir Harnacks (T. u. U. XII iv b 189 522) Vermutung zu verdienen, dass Aberkios der Anhänger eines heidnischen gnostischen Kultvereins war. Harnack erinnert an das 'Religionsgespräch am Hof der Sasaniden', wo mehrere Vorstellungen der Aberkiosinschrift, z. B. πηγή und ἰχθύς sich in eigentümlicher symbolischer Bedeutung wiederfinden *[1613_2]*. Nun hat zwar der neueste Herausgeber dieses 'Religionsgespräches' Bratke 184 angenommen, dass πηγή in der Aberkiosinschr. noch nicht wie dort und im IV. Jh.

wahrscheinlich in dem Lande geschehen, wo die getrennten Ströme der antiken Kultur einander wieder am nächsten gekommen waren[1]), wo auch der ernsthafteste Versuch gemacht war, Judentum und Griechentum zu verschmelzen: in Ägypten[2]). Von dieser Seite her ist die Nachricht, die den Gnostiker Valentinus zum Ägypter macht[3]), nicht unwahrscheinlich, denn wenn es von ihm heisst, er habe die gnostische Lehre zuerst in eine schulmässige Form gebracht[4]), so bedeutet dies allerdings, dass er sie so, wie es in der hellenischen Wissenschaft üblich war, vorgetragen habe. Allein dieser Ausdruck ist auch schon dann zutreffend, wenn er die griechischen philosophischen Termini anwendete und griechische Philosophen und andere Schriftsteller zitierte; eine Beeinflussung auch des Inhaltes seiner Spekulation durch die griechische Litteratur folgt daraus nicht, und sie ist auch — wenigstens was die Hauptgedanken seiner Lehre anbetrifft — sehr unwahrscheinlich. Nicht zu Platon oder Aristoteles stimmt Valentinus, sondern zu der älteren Gnosis, z. B. zu den Barbelognostikern, deren Syzygien er teilweise mit denselben Namen übernimmt[5]). Erst weit später finden wir in Alexandreia Kreise, in denen ernsthaft der Versuch gemacht wird, Griechentum und Christentum auszugleichen; mindestens zur Zeit des Klemens[6]) wurde auf der dortigen Katechetenschule auch die Kenntnis der heidnischen Philosophie wenn nicht gefordert, so doch geschätzt, und unter seinem Schüler Origenes erweiterte sich jene Anstalt der Sache nach zu dem, was wir heutzutage eine freie christliche Universität nennen würden[7]). Da der erstere in seinem grossen dreiteiligen Werke ausführlich ein vollständiges Programm entwickelt, so kann wenigstens über das Thatsächliche kein Zweifel sein. Obgleich auch er nach einer Gnosis strebte, hat er mit den alten Gnostikern nur das gemein, worin

häufig, 'Maria', sondern nur 'Gott' bezeichnen könne; indessen ist dies keineswegs sicher.

1) S. o. *[1628₂]*.

2) Ebenso urteilen C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 663 und Wendland, Hellen. u. Christent., Neue Jbb. f. d. cl. Altert. IX 1902 S. 8 ff.

3) S. o. *[1628₁]*.

4) Eiren. 1₂₀ S. 98 H. *ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς* (der Uebersetzer las freilich *ἀρχαίας*) *εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου* (der Uebers.: *διδασκαλείας*) *μεθαρμόσας Οὐαλεντῖνος*. Anderes bei Usener, Religionsgesch. Unters. I 140₃₉.

5) Z. B. *ἄνθρωπος* (Epiph. 31₅ S. 314 Oe.; vgl. o. *[1625₂]*), *Αὐτοφυής*, *Μονογενής* (ebd. 316 Oe.). Letzteren N. hat Wobbermin, Religionsgesch. Stud. 118 ff. zu der Epiklesis der Kore und Demeter *[1190₇]*, Hekate *[1289₂]* und Athena (Orph. *h* 32₁) gestellt und daraus geschlossen, dass die christliche Verwendung des Wortes, die Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Frag. 86₃ an die Sprache ägyptischer Hymnen erinnert, aus der griechischen Mysteriensprache stamme. Der Zusammenhang, in dem die Vorstellung in der Gnosis erscheint, ist dem nicht günstig; liegt aber hier wirklich eine uns unverständliche Verbindung vor, so liesse diese sich erklären wie die (ebenfalls nicht sichere) Beziehung zwischen Valentinus' Seelenlehre und dem Psychemärchen (Heinrici, Preuss. Jbb. CX 1897 390—417), d. h. aus der nahen Verwandtschaft der altgriechischen und altorientalischen Mystik. — Wie über Valentinus ist auch über die erhaltenen koptisch-gnostischen Schriften zu urteilen, die einer späteren Zeit angehören. Obgleich hier das hellenische Element schon bedeutend stärker ist (C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1892 530 ff.), herrschen doch die orientalischen Vorstellungen, z. T. an den N. kenntlich *[1628₅]*, noch vor.

6) Merk, Clemens Alex. in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Leipz. 1879; Bratke, Des Clem. Alex. Stell. zum ant. Mysterienwesen, Theol. Stud. u. Krit. LX 1887 647—708; Eug. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Ét. sur les rapports du Christianisme et de la philos. Grecque au II^ème siècle* (*bibl. des hautes éc.* XII 1898); Christ, Philol. Stud. z. Clem. Alex., Abh. BaAW XXI (= Dschr. LXX) 1898 455—528.

7) Brinkmann, Rh. M. LVI 1901 56.

fast die ganze Philosophie der Zeit übereinstimmt, soweit sie nicht skeptisch und religionsfeindlich ist: auch er betrachtet als letztes Ziel aller Philosophie die aus der Erkenntnis Gottes sich ergebende Glückseligkeit[1]). Wie alle christlichen und heidnischen Mystiker des ausgehenden Altertums glaubt auch er nicht an die Möglichkeit einer rein verstandesmässigen Gotteserkenntnis; er hält einen ekstatischen Zustand für erforderlich, in dem der in Kontemplation versunkene Mensch von der Gottheit ergriffen wird[2]). Diesen Zustand kann vollständig nur das Christentum herbeiführen; daher ist das Christentum wahrhafte Philosophie[3]), Frömmigkeit wahres Wissen[4]). Diesen Satz kehrt er aber auch um: wahres Christentum ist Philosophie. Die *πίστις* allein genügt für den vollkommenen Christen nicht, sie ist nur eine dunkele Vorahnung; die *πίστις* muss zur *γνῶσις* oder, wie es auch heisst, die *πίστις δοξαστική*, der Autoritätsglaube, muss zur *πίστις ἐπιστημονική* gesteigert werden[5]). Eine der *πίστις* widersprechende *γνῶσις* nimmt Klemens, wie es scheint, nicht als möglich an[6]); die auf der *πίστις* beruhende *γνῶσις* ist ihm dagegen so sehr Grundgedanke des Christentums, dass nach seiner Anschauung Christus nur in die Welt gekommen ist, um die Menschen das Geheimnis Gottes schauen zu lassen[7]). Stimmt in diesen Anschauungen Klemens mit der älteren Gnosis überein, so hat er dagegen alles, was diese aus orientalischer Halbweisheit entnommen hatte, verworfen; statt der Barbaren sind ihm die Hellenen Anreger. Aus seinen Schriften ergibt sich, dass die Kreise, denen er angehört und die er wahrscheinlich bestimmt hat, von den Übereinstimmungen der hellenischen Religion und Philosophie mit christlichen Lehren betroffen sind. Zwar hat nach Klemens, der hier einer in der damaligen griechischen Philosophie wahrscheinlich bereits ausgebildeten Anschauung folgt, kein einzelner Philosoph die ganze Wahrheit erkannt[8]) und auch nicht jeder ein gleich grosses Stück von ihr; er steht daher auch den einzelnen philosophischen Systemen sehr verschieden gegenüber. Von den Epikureiern will er nichts wissen; die strenge Sittenlehre der Stoiker billigt er und er benutzt ihren Begriff der *λόγοι σπερματικοί*[9]), während ihre materialistische Physik ihn abstösst[10]). Pythagoras steht ihm hoch[11]), aber noch höher Sokrates, von dem schon die Apologeten mit grosser

[1]) Vgl. de Faye 158.

[2]) Wessen Seele die erschaffene Welt überspringt, bei sich selbst nur weilt und bei den Ideen verkehrt, der ist engelgleich geworden, wird bei Christus sein und in der reinen Kontemplation (*θεωρία*) leben (Klem. *str.* I 25_{157} S. 634 f.), die Klemens als das letzte Ziel des Weisen gilt (*str.* VI 8_{61} 771_{9}).

[3]) Klem. *str.* II 5_{20} ff.

[4]) Klem. *protr.* 9_{85} S. 71; vgl. *strom.* III 5_{44} S. 531.

[5]) Klem. *strom.* I 11_{48} 454. Anderes bei Merk 19 f.

[6]) Klem. *strom.* II 4_{17} 437_{4}.

[7]) Klem. *protr.* 1_{8} S. 8. Der Logos ist das geoffenbarte Mysterium, *str.* III 1_{2} S. 251.

[8]) Klem. *str.* I 7_{37} 338 *φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωικὴν λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν. ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.* Vgl. Klem. *str.* I 13_{57} 349. Die ganze Wahrheit lehrt das Christentum. Vgl. de Faye 176.

[9]) Die menschliche Philosophie ist ihm eine Offenbarung des einen allgütigen Gottes (Klem. *strom.* V 13_{88} 698), eine *ἀπόρροια θεϊκή* (*protr.* 6_{64} 59).

[10]) Klem. *str.* I 11_{51} 346 Po.

[11]) Er glaubt daher, dass Pythagoras nächst Platon am meisten von Moses gelernt habe, *str.* V 5_{29} 662.

Achtung sprechen[1]), und Platon[2]), den schon Numenios einen attisch redenden Mosis genannt hatte[3]). Über die Art, wie diese Philosophen zu ihrer wenigstens stückweisen Wahrheitserkenntnis gekommen, waren die Christen in Alexandreia sich nicht einig[4]). Die einen sahen darin einen blossen Zufall: mit diesen beschäftigt sich Klemens, der überall das Walten der Vorsehung auch in der Geschichte der Menschheit voraussetzt, nicht weiter. Andere, die sich auf neutestamentliche Stellen beriefen[5]), hielten die Religion und Philosophie der Griechen für das Werk böser Engel, welche die Wahrheit entwendet hätten[6]). Ein dritter Teil machte die griechischen Philosophen zu Schülern Mosis[7]), ein vierter endlich sah in ihren Aussprüchen eine — allerdings unvollkommene[8]) — Selbstoffenbarung Gottes, von dem in letzter Linie alle Weisheit stammt[9]). Zwischen den letzten drei Ansichten schwankt Klemens; es macht auch für seine Grundauffassung wenig aus, welche richtig ist. Denn selbst, wenn die Philosophen ihre Weisheit von jüdischen Gottesmännern oder selbst von bösen Engeln empfangen hätten, wären ihre Werke wertvoll: Gott hätte die Mitteilung nicht zugelassen, wenn er sie nicht zur Erziehung des

---

1) Harnack, Sokrates u. die alte Kirche. Giessen 1901.

2) Merk S. 13.

3) Klem. *str.* I 22_{150} 411.

4) Klem. *str.* I 16_{80} 366.

5) *Ev.* Ioh. 10_{8}.

6) So gelten die Astrologie (Tertull. *idol.* 9), Haruspicin, Vogelzeichenschau und alle Magie (ebd. *ap.* 35; vgl. *cult. fem.* 1_{2}) als *ab angelis desertoribus proditae.* Klem. selbst *str.* I 17_{81} 366 f. nimmt den Ausspruch des *Ev.* Ioh. *[A. 5]* auf, fügt aber hinzu *εἶχεν γάρ τινα ὠφέλειαν ἡ εἰς ἀνθρώπους ἐρχομένη κλοπή*; obwohl der Dieb nicht auf den Vorteil schaute, lenkte die Vorsehung doch den Ausgang des Frevels zum Vorteil.

7) Isidor., Basileides' S., bei Klem. *str.* VI 6_{53} 767; Min. Fel. *Oct.* 34_{5} f.; Tert. *ap.* 47. Anderes bei Hatch 92 f. Auch Klem. (*str.* II 5_{20} 438 f.) sagt: *πάντα τοίνυν τὰ προειρημένα φαίνεται παρὰ Μωυσέως τοῦ μεγάλου ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας διαδεδόσθαι δόγματα.* Diese Vorstellung findet sich bereits in der jüdischen Apologetik; vgl. Geffcken, Neue Jbb. VI 1903 556.

8) Die Griechen haben höchstens einige wenige Funken des göttlichen *λόγος* empfangen (Klem. *protr.* 7_{74} S. 64); ihre Philosophie gleicht dem Glanze des brennenden Dochtes, den die Menschen anzünden *παρὰ ἡλίου κλέπτοντες ἐντέχνως τὸ φῶς* (*str.* V 5_{29} 663); sie ist nur der Elementarunterricht, die christliche Unterweisung steht höher (*str.* VI 15_{117} 799_{10} mit Berufung auf den Kolosserbrief 2_{8}); die Wahrheit ist den Barbaren und Griechen nur teilweise offenbart worden; erst durch Zusammensetzung der zersplitterten Teile kann sich die reine (christliche) Wahrheit ergeben (*strom.* I 13_{57} 349. Anderes bei Bratke 660); die Philosophie ist den Hellenen von der Vorsehung bis zur Erscheinung Iesu gegeben wie den Juden das Gesetz. Vgl. *str.* V 13_{88} 698. *θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι πάντοτε φυσική, καὶ τῆς ἀιδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* — Gesetz und Philosophie sind in ihrem Heilswert einander gleich; Gott hat auch mit den Heiden eine *διαθήκη οἰκεία* geschlossen, *str.* I 29_{182} 427; VI 8_{67} 773. An der letzteren Stelle ist das Dilemma gestellt: entweder stammt die Philosophie vom Teufel — dann kann sie wahr sein, denn der Teufel nimmt oft die Gestalt eines Lichtengels an —; oder sie ist von Gott, dann soll sie als Unterbau für das Christentum dienen. Klem. (*str.* I 16_{80} 366) selbst entscheidet sich für die letztere Alternative. — Diese Vorstellung findet sich vereinzelt auch noch später; so schreibt im V. Jh. der Vf. der Theosoph. (Buresch, Klar. S. 96) § 7 *οὐ δεῖ ἀποβάλλειν τὰς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν Ἑλλήνων περὶ τοῦ θεοῦ μαρτυρίας*, da Gott selbst sich den guten Männern mitgeteilt hat.

9) Klem. *str.* I 5_{28} S. 331 f. *πάντων μὲν αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα, ὡς τῆς φιλοσοφίας. τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας. ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.* Vgl. ebd. I 7_{37} 337; VI 7_{57} 769.

Menschengeschlechtes für gut gehalten hätte. — Das sind nun freilich Anschauungen, die den vor Klemens im Christentum herrschenden ganz widersprechen, und die, da sie wenigstens teilweise weiter wirkten, eine neue Periode in dessen Entwickelung zu beginnen scheinen [1]). Mit der in der Bibel schon vorbereiteten [2]), auch in der älteren Gnosis sich findenden [3]), aber hier zum erstenmal durchgeführten Vorstellung der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott ist der einzige Weg betreten, den man bis auf den heutigen Tag gefunden hat, den alten und den neuen Glauben wenigstens äusserlich auszugleichen; und diesen Ausgleich herbeizuführen, scheint niemand so geeignet als eben Klemens selbst, der die vertrauteste Bekanntschaft mit dem klassischen Altertum zur Schau trägt. Allein wer ernstlich prüft, ob er zu jenen grossen Geistern gehört, die in dem Unähnlichen das Gleiche sehen, oder zu den kleinen, welche die vorhandenen Unterschiede nicht zu erkennen vermögen, der wird zwar, da Klemens eine widerspruchsvolle Natur ist, auf diese Frage keine ganz bestimmte Antwort finden, sich aber von der Einseitigkeit der jetzt vorherrschenden Ansicht überzeugen, dass er die christlich-kirchliche Lehre in eine höhere geistige Sphäre erhoben habe, indem er die Überlieferung in wissenschaftliche Beweisführung verwandelte [4]) und das als 'Stufe' zu schauen vermochte, was seine Vorgänger nur als 'Kontrast' geschaut hatten [5]). Zweifeln muss man zunächst an der persönlichen Fähigkeit des Mannes, das, was ihm vorschwebte, durchzuführen. Die Kenntnis der Klassiker, mit der er prunkt, hat sich grossenteils als Blendwerk herausgestellt: die zahlreichen Schriftsteller, auf die er sich beruft, hat er gar nicht selbst gelesen, sondern er kennt sie nur aus verhältnismässig wenigen, oft trüben Quellen. Er gehört nicht wie Eusebios zu den in dieser Zeit nicht seltenen Litteraten, die mit der Schere arbeiten, er gehört zu der damals ebenfalls zahlreichen, schlimmeren Gattung, die durch allerhand Kniffe sich den Schein der Gelehrsamkeit zu geben wissen, indem sie ihre wirklichen Gewährsmänner verdecken [6]). Von dem wahrhaft Grossen, was das Hellenentum hervorgebracht hat, kennt er nichts ausser der dualistischen Weltauffassung Platons, die damals in den philosophisch denkenden Kreisen vorherrschend geworden war: diese mit der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung zu verbinden, lag sehr nahe, und es ist kein Beweis für den besonderen Einfluss, den er und seinesgleichen auf die Bildung der Dogmen ausgeübt haben, wenn die christlichen Riten, die in den ersten beiden

[1]) So urteilt namentlich Harnack, Dogmengesch. I[3] 601.

[2]) Vgl. Merk a. a. O. 6.

[3]) Simon Magos soll gelehrt haben, in ihm habe sich Gott Vater den Samaritanern, in Iesus Gott Sohn den Juden, den Heiden (Hippol. *ref.* 6₁₉ S. 256₁ ff. Du.-Schn.; Eiren. I 16₁ (= I 20) S. 191 H.; Hilgenfeld, Ketzergesch. 177) als heiliger Geist offenbart. Die Verquickung mit der Trinitätslehre ist natürlich spätere Zuthat; aber dass Simon Magos verschiedene Verkörperungen des göttlichen Geistes und sich selbst als eine von ihnen ansetzte, stimmt vollkommen zu dem wenigen, was glaubhaft von seinem System überliefert wird.

[4]) So urteilen z. B. Harnack, Dogmengesch. I[3] 595 ff.; Bratke 693 ff.

[5]) Harnack, Dogmengesch. I[3] 599.

[6]) Offenbar stammt z. B. seine ganze Kenntnis vom Mysterienwesen nicht, wie jeder zunächst glauben muss, aus eigener Erfahrung, sondern aus ganz wenigen, vielleicht aus einer einzigen trüben Quelle. Ob wir diese mit Bratke 656 f. in Diagoras' *λόγοι ἀποπυργίζοντες* oder *Φρύγιοι λόγοι* zu sehen haben, ist freilich zw., aber auch für die Hauptsache nicht erheblich.

Jahrhunderten von der Gnosis und von der allgemeinen Kirche primitiv materialistisch aufgefasst waren, im III. Jahrhundert symbolisch und vergleichsweise gedeutet werden. Ausser dem Dualismus gefällt Klemens an der griechischen Religion das Rückständige, der Mysteriendienst, wegen der dort gelehrten Erlösung vom Hades[1]) und wegen des mystischen Rituals, das mit auf seine Empfehlung später z. T. wirklich Eingang in die Kirche fand[2]). Von den Sprüchen der Dichter und Philosophen weiss er vorzugsweise nur die zu würdigen, welche die Gottheit als absolut bezeichnen und ihre Vielheit leugnen, oder solche, die eine geläuterte Moral lehren. Das Höchste, was die griechischen Denker der Menschheit geschenkt haben, liegt in diesen Sprüchen nicht. Ebensowenig wie dem Hellenentum wird aber Klemens dem Christentum gerecht. Zwar ist es nicht richtig, wenn in alter und neuer Zeit von ihm und seinesgleichen gesagt ist, sie seien nur formell Christen[3]); aber verändert hat er das Christentum allerdings, und zwar nicht zu seinem Vorteil. Hat er auch als gebildeter Mann zu viel Geschmack, um auf so abstruse Umdeutungen zu verfallen wie die älteren Gnostiker, so muss doch auch er nicht bloss die heidnischen Schriftsteller, sondern auch die Bibel allegorisch erklären[4]); ja, er behauptet, im Besitz einer geheimen Tradition über die wahre Bedeutung der Offenbarung zu sein[5]). Ein solcher Mann, ein dabei so unselbständiger Schriftsteller, der, um die Sittenlehre darzustellen, den Stoiker Musonios plündert, ist trotz der unzweifelhaft grossen Anlagen, die er neben diesen Fehlern und Unklarheiten besitzt, kaum als

---

[1]) Vgl. Bratke 680.

[2]) Bratke 695. Derselbe kennzeichnet das Bild, das sich Klemens von der Kirche machte, S. 691 treffend als eine in Sitten und Zeremonien vergeistigte mystische Genossenschaft, 'wie er sie etwa von der pythagoreischen Schule gehört hatte und wie sie wahrscheinlich bei den Gnostikern verwirklicht gewesen ist'. Zwar hat er nicht die phantastischen und sinnlichen Gebräuche der antiken Mysterien einführen wollen (ebd. 845 ff.), aber 'alle konstitutiven Faktoren des Gottesdienstes in der morgen- und abendländischen Kirche ausser den hieratischen sind bei Klemens vorhanden, und zwar in bewusster Nachahmung der alten Mysterienkulte' (ebd. 695). Die letztere Behauptung bedarf der Einschränkung *[1640₆]*.

[3]) Zu diesem Resultat wird man gelangen, wenn man (wie Merk S. 90) einseitig auf Klemens' Ethik Bedacht hat. Denn diese ist allerdings hellenisch — wie denn Klemens hier aufs stärkste von Musonios abhängt —: auch er setzt einerseits die Tugend in das Wissen von der Gottheit und die durch das Wissen zu erlangende Gemeinschaft mit der Gottheit, andrerseits fasst er die Tugend als das Streben nach Apathie. Demnach müsste er freilich auch Gott als apathisch fassen; da er aber diesen Schluss selbst nicht gezogen hat, so dürfen wir ihm hier wohl Mangel an Folgerichtigkeit, aber nicht Mangel an Christentum vorwerfen. Ebenso ist Porphyrs Ausspruch über Origenes zu beurteilen, er sei nach seiner Lebensweise ein Christ, aber nach seinem Gottesbegriff ein Grieche (Euseb. *h e* VI 19_{7}).

[4]) Vgl. Klem. *str.* VI 15_{129} 805. Vieles andere bei Bratke 671. Auch Origenes (Wendland, Neue phil. Jbb. IX 1902 16) treibt allegorische Schrifterklärung; Porphyrios (Euseb. *h e* VI 19_{8}) wirft ihm deshalb vor, er habe Kornutos studiert und daraus *τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησι μυστηρίων τρόπον* gelernt. Auch sonst muss die Allegoristerei im III. Jh. unter den christlichen Schriftstellern geblüht haben; über Nepos' *ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν* s. Euseb. *h e* VII 24_{2}. Vgl. auch Hatch 50 f. — Kelsos, der das Recht der allegorischen Schriftauslegung den heidnischen Mythendeutern zu, den Christen aber abspricht, hat den Gegensatz zwischen Heidentum und Christentum in diesem Punkt besser erfasst als Origen. (*Kels.* 4_{38}), der ihn zu widerlegen versucht: die Auslegung eines Dichtwerks muss, auch wenn es als inspiriert gefasst wird, von andern Grundsätzen ausgehen als die Deutung einer reinen Religionsurkunde.

[5]) Klem. *str.* I 1_{12} 322_{14}. Vgl. *str.* VI 7_{61} 771 *ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.* Vgl. Merk 15 f.; Bratke 675.

ganz geeignet zu bezeichnen, eine welthistorische Aufgabe zu erfüllen, wie es die Ausgleichung von Hellenentum und Christentum sein würde, wenn sie möglich wäre. Aber eben auf diese Möglichkeit kommt es schliesslich bei der Beurteilung des Klemens und seiner Gesinnungsgenossen an; denn wenn sie auch nur als erste diese Vereinbarkeit richtig erkannt hätten, so müssten sie schon den Grössten der Menschheit zugezählt werden. Allein dieser Ausgleich ist nicht möglich. Was Klemens annimmt, dass wahre *γνῶσις* und *πίστις* immer zusammenfallen müssen, ist eine Voraussetzung, auf die er nur kommen konnte, weil er kein anderes Griechentum kannte, als den tief gesunkenen Hellenismus, der das Ideal der voraussetzungslosen Erforschung der Wahrheit um ihrer selbst willen längst verloren hatte; mit diesem falschen Griechentum war allerdings ein Ausgleich nicht bloss, wie es die folgende Geschichte gelehrt hat, möglich, sondern schon gegeben, weil das Christentum erfüllte, was dem Hellenismus vorschwebte[1]). Das echte Griechentum aber ist in seiner Art ebenso ausschliesslich wie das Christentum in der seinigen: beide verhalten sich wie zwei Flüssigkeiten, die sich wohl trüben, aber nicht vermischen können.

Konnte das Griechentum dem neuen Glauben keine neuen Ideen zuführen, so hat es ihm dagegen dabei geholfen, die spezifisch-jüdischen Elemente, mit denen es von seiner Entstehung her behaftet war, abzustreifen. Zunächst freilich bedeutet in dieser Beziehung die griechisch-christliche Gnosis einen Rückschritt gegenüber der barbarisch-häretischen. Diese hatte grossenteils rücksichtslos das alte Testament verworfen oder seine Gültigkeit eingeschränkt; Klemens und Origenes sehen in ihm doch noch mehr als im Griechentum die Vorbereitung auf Christus. Aber nach und nach mussten natürlich auf griechischem Boden die jüdischen Reste im Urchristentum um so mehr zurücktreten, als sie nicht in dem Boden des Volkstums wurzelten. Um das Ende des II. Jahrhunderts war das Christentum gewiss die am wenigsten nationale unter allen Religionen des römischen Reiches. Die Gallen, die Isispriester trugen ihre Landestracht auch in der Fremde, die Christen nicht[2]). Diese Internationalität hätte für die Stellung des Christentums zum römischen Reich[3]) vorteil-

[1]) Es hat daher ein Teil des aufgeklärten Heidentums in der auf Klemens folgenden Zeit Iesus nicht allein, wie es schon Platon gekonnt hätte, als einen grossen und reinen Menschen verehrt, sondern ihm geradezu göttliche Funktionen in dem Sinne beigelegt, wie man damals die grossen Lehrer der Menschheit heroisierte oder vergötterte *[1484 ff.]*. Ueber Alexander Severus s. o. *[1486₆]*; über ein Orakel der Hekate s. Porph. bei Aug. *c d* XIX 23₂. Amelios bei Euseb. XI 19₁ zitiert den Anfang des Iohannesevangeliums, offenbar mit Anerkennung, obwohl er den Vf. einen *βάρβαρος* nennt.

[2]) Vgl. Cumont, *Text. mon. fig.* I 325₃.

[3]) Das Verhältnis des römischen Staates zur Kirche ist oft behandelt, zuletzt von V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums, Jena I 1887 II 1892; K. J. Neumann, Der römische Staat und die allg. Kirche bis auf Diocl. I 1890; Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Histor. Zs. LXIV 1890 389—429; Boissier, *La fin du pagan.*, 2 Bde., Paris 1891; E. le Blant, *Les persécutions et les martyrs aux prem. siècles de notre ère* 1893; W. M. Ramsay, *The church in the Roman empire* 1893; Hardy, *Christianity and the Roman governm.*, Lond. 1894; Guérin, *Ét. sur le fondement juridique des persécutions dirigées contre les chrétiens pendant les deux premiers siècl. de notre ère, Nouv. rev. hist. de droit franç. et étr.* XIX 1895 601—646; 713—737; Hülle, Die Toleranzedikte röm. Kais. f. d. Christent., Greifsw., Diss. 1895; P. Allard, *Le christianisme et l'empire Romain de Néron à Théo-*

haft sein können, da auch dieses über den Nationen stand[1]); die Christen heben dies selbst hervor[2]), und in diesem Sinn hat das Christentum am Ende des Altertums auch wirklich gewirkt, obwohl es damals, fest organisiert, als Staat im Staat mit der weltlichen Obrigkeit in gefährlichen Wettbewerb getreten war, ja ihr wichtige Hoheitsrechte abgerungen hatte. In den ersten beiden Jahrhunderten war davon noch nicht die Rede; die Christen kümmerten sich nicht um die Dinge der Welt, sie erwarteten den Antichrist und die Wiederkunft des Heilands[3]). Erst als im Laufe des II. Jahrhunderts diese Hoffnung mehr und mehr ermattete und demgemäss das Bedürfnis hervortrat, sich auch im Irdischen zurecht zu finden, schloss man sich in Synoden zusammen und schuf sich später eine zentralisierte Organisation; es ist schwerlich ein Zufall, dass die ersten Provinzialvereinigungen, von denen wir wissen, gegen die Montanisten gerichtet sind, die jene von der Kirche aufgegebenen eschatologischen Hoffnungen neu beleben wollten[4]). Aber selbst diese Kirchenbildung wurde anfangs ohne Argwohn angesehen, weil sie weniger gegen den Staat und seine Religion als gegen häretische Christen gerichtet war oder wenigstens schien[5]). Thatsächlich hatte sich das ältere Christentum um den Staat gar nicht gekümmert; nach Iesu[6]) und Paulus'[7]) Vorschrift würde es sich jeder weltlichen Obrigkeit in weltlichen Dingen gefügt haben[8]), und es hatte insbesondere gegen das römische Reich um so weniger einzuwenden, als es in ihm nach einer hartnäckig sich erhaltenden apokalyptischen Vorstellung das letzte Bollwerk im Kampf gegen den Antichrist sah. Indessen hatte seit der Diadochenzeit der Staat mit der bestehenden Religion einen Bund auf einer Grundlage geschlossen, der Patriotismus hatte Formen angenommen, die der Christ nicht anerkennen konnte. Die verhängnisvolle, aber unabweisbare Konsequenz der antiken Staatsentwickelung, die in der Vergöttlichung des Regenten die höchste Vereinigung von Staat und Religion geschaffen hatte, war, dass wer die Staatsreligion nicht anerkannte, zugleich den Staat negierte. Aber auch die Erfüllung vieler einzelner Verpflichtungen gegen den Staat und gegen Private, der Eid[9]), die Ableistung des Kriegsdienstes[10]), die Bekleidung der ehrenvollen, aber kostspieligen Kommunalämter war dem Christen sehr erschwert[11]), der Sklave kam in schwere Gewissensbedenken, wenn er dem heidnischen

dose, Paris 1897; M. Conrat (Cohn), Die Christenverfolgungen im römisch. Reich vom Standpunkt des Juristen, Leipz. 1897.

1) Wie Ramsay a. a. O. 192 ff. m. R. hervorhebt. Vgl. auch Mommsen a. a. O. 419; Cumont, *Text. mon. fig.* I 325₃.

2) Z. B. Meliton bei Euseb. *h e* IV 26₇ f. Vgl. Orac. Sibyll. 12₃₃; Lasaulx, Unterg. d. Hell. 42₁₀₀; 82₃₃₂.

3) Noch für das Jahr 948 d. St. (= 195 n. Chr.?) wird das Erscheinen des Antichrist von einem unter den Antoninen lebenden Sibyllendichter prophezeit, Or. Sibyll. 8₁₄₈; Neumann I 113; Geffcken, Kompos. u. Entstehungzeit der Orac. Sibyll. 40.

4) Neumann a. a. O. I 61.

5) Neumann a. a. O. I 65.

6) Matth. 22₂₁.

7) Z. B. *Rom.* 13₁ ff. Vgl. 1 *Timoth.* 2₂ f.

8) So verraten Athenag. πρεσβ. 37; Tertull. *apol.* 30 u. aa. keinerlei Bedenken, für den Kaiser zu beten. Das von Tertull. *apol.* 39 Angeführte hält Harnack, Miss. u. Ausbr. d. Christent. 215 vielleicht m. R. für das in Karthago offiziell eingeführte Kirchengebet.

9) Bigelmair, Die Beteiligung d. Chr. am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, München 1902 100 ff.

10) Bigelmair a. a. O. 164—201. Trotz der Warnungen der christlichen Schriftsteller und trotz des Verbotes mehrerer Kirchenordnungen gab es übrigens schon vor Konstantin viele christliche Soldaten.

11) Tertull. *idolol.* 37.

Herrn beim Opfer dienen sollte[1]). Schlimm war endlich die Lage der Christinnen, die sich mit Heiden vermählt hatten. Ihre Zahl muss gross gewesen sein, da in den höheren Ständen sich weit mehr Frauen der neuen Lehre angeschlossen hatten[2]) als Männer und die Kirche zwar vor der Eingehung von Mischehen warnte, sie aber doch, da sie von Paulus gestattet waren[3]), nicht grundsätzlich verbieten wollte[4]). Konflikte konnten um so weniger ausbleiben, als die Theorie der Kirche die Pflichten gegen Gott über die menschlichen stellte[5]). Da bedurfte es keiner Ausnahmegesetze gegen den neuen Glauben; vielmehr hatte dieser ein Privileg nötig, um bestehen zu können. Es wiederholt sich hier der Gegensatz des Judentums zum Seleukidenreich in grösserem Massstab[6]). Den Juden hatte Rom eine Ausnahmestellung eingeräumt[7]), die anfangs wahrscheinlich auch den Christen zu gut kam[8]); je mehr aber durch den Übertritt von Griechen und Römern das Christentum seinem jüdischen Ursprung entfremdet wurde, mussten sowohl die begünstigten jüdischen Gemeinden als die römische Staatsgewalt auf eine genauere Unterscheidung dringen, und damit wurde das Christentum rechtlos. Auch politische Gründe hielten die Regierung davon ab, die dem Juden zugebilligte Ausnahmestellung auch dem Christen zu gewähren: denn eben jene Internationalität, welche das Christentum als wertvollen Bundesgenossen hätte erscheinen lassen können, musste es der Regierung als einen gefährlichen Konkurrenten darstellen, sobald entschieden war, dass seine Unterstützung nicht angenommen werden könne[9]). So ist denn die Unvereinbarkeit des Christentums mit den staatsbürgerlichen Pflichten schon im I. Jahrhundert anerkannt gewesen[10]); der Nach-

---

[1]) ebd. Vgl. ebd. 11 *nulla igitur ars, nulla professio, nulla negotiatio, quae quid aut instruendis aut formandis idolis administrat, carere poterit titulo idololatriae.*

[2]) Bigelmair a. a. O. 97.

[3]) 1 *Korinth.* 7_{12}.

[4]) Bigelmair a. a. O. 246 ff.

[5]) Orig. *Kels.* I 1 56_{16} ff. schreibt den Christen ausdrücklich das Recht und die Pflicht zu, schlechten Gesetzen nicht zu gehorchen: *ὥσπερ γὰρ εἰ ὑπὲρ τοῦ τύραννον προλαβόντα τὰ τῆς πόλεως ἀνελεῖν συνθήκας τινὲς κρύβδην ἐποιοῦντο, καλῶς ἂν ἐποίουν, οὕτω δὲ καὶ Χριστιανοὶ τυραννοῦντος τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους συνθήκας ποιοῦνται παρὰ τὰ νενομισμένα τῷ διαβόλῳ.*

[6]) Kornemann, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 145.

[7]) Ioseph. *antiqu.* XIV 10_8. Vgl. Neumann I 18_2. Vgl. o. *[1603_1]*.

[8]) Ohne weiteres gilt dies von den Christen jüdischer Herkunft, so lange es einen jüdischen Staat gab. Nach der Zerstörung Jerusalems können aber von nachsichtigen Beamten auch nichtjüdische Christen durch die Zahlung einer Entschädigung an den Iupiter Capitolinus sich Kultusfreiheit erkauft haben. Vgl. Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 421 ff.

[9]) Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 418.

[10]) Dass die Zugehörigkeit zum Christentum als solche bestraft werden konnte, kann aus Stellen wie 1 Petr. 4_{15}; Iustin. *ap.* 1_4; 11; 24; 45; 2_2 (S. 198 Otto); Athenag. 2 S. 10 Otto; Tertull. *ap.* 2 a. E.; 44; Lact. *inst.* 5_{11} a. E. mit Sicherheit gefolgert werden (vgl. auch Bigelmair a. a. O. 33). Zweifelhaft ist nur, ob die Strafbarkeit des Christentums schon unter Nero (Allard S. 17; s. dagegen C. Franklin Arnold, Neronische Christenverfolg. 114) anerkannt wurde oder erst später, z. B. als Domitian sich als verkörperte Weltvernunft anbeten liess. Letzteres nimmt Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 275 an, und in der That finden wir hier zuerst die Weigerung der Christen, dem Kaiser zu opfern (*Apok.* Io. 13_{15}; 20_4), und (trotz Hardy, *Christian. and Rom. emp.* 157) zugleich die Spuren einer grösseren Christenverfolgung, der auch Flavius Clemens, ein Vetter, und seine Gattin Domitilla, eine Nichte des Kaisers, unterlagen (Suet. *Dom.* 15; Eus. *h e* 3_{17}. Dion Kass. 67_{14} spricht irrtümlich von einer Hinneigung zum Judentum). Gegen Ramsay hat sich in neuerer Zeit Hardy, *Christ. and Rom. governm.* 79 ff. ausgesprochen; er bestreitet, dass man bereits in domitianischer Zeit die Christen auf Grund des Majestätsgesetzes verurteilte; nach

weis, dass jemand Christ sei, genügte zu seiner Verurteilung. Indessen hat das Kaisertum zwei Jahrhunderte lang im allgemeinen nicht danach gestrebt, Märtyrer zu schaffen[1]); zwar wurden die bestehenden Gesetze nicht aufgehoben, aber doch ihre Anwendung erschwert und ihre Übertretung stillschweigend geduldet. Traian verordnete, dass die Beamten nicht selbständig, sondern nur auf Grund einer Beschwerde gegen einen Christen vorgingen; anonyme oder nicht in den gesetzlichen Formen vorgebrachte Anklagen wurden nicht berücksichtigt, durch rigorose Strafen gegen die Denunzianten, die ihre Angabe nicht beweisen konnten, suchte man die Anzeigen zu vermindern[2]). Schon wenn die Denunziation aus

ihm bestand vielmehr fort, was unter Nero festgestellt war: *odio humani generis con-[vi]cti sunt* (Tac. *a* 15_{44}), was nach HARDY 71 ebenso wie *maleficus* (Suet. *Nero* 16) das Verbrechen der Zauberei (vgl. Cod. Iustin. IX 18_{7} *pr.* = Theod. IX 16_{6} *etsi homines* [*omnes*, cod. Theod.] *magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt*) in sich schliesst. Letztere Kombination ist nicht überzeugend; sie wird auch dadurch nicht erwiesen, dass die Christen wie die Zauberer wilden Tieren vorgeworfen und verbrannt wurden.

[1]) Um die Mitte des III. Jh.'s schreibt Orig. *Kels.* 3_{8} *ὑπομνήσεως μὲν γὰρ χάριν, ἵνα ἐνορῶντες ὀλίγοις ἀγωνιζομένοις ὑπὲρ εὐσεβείας δοκιμώτεροι γίνωνται καὶ θανάτου καταφρονῶσιν, ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι.*

[2]) Plin. *ep. Trai.* 97. Vgl. C. FRANKLIN ARNOLD, Stud. zur plin. Christenverfolgung, Theol. Stud. aus Ostpreuss. I 1887 229—285; RAMSAY, *The church in the Rom. emp.* 196—225. Man mag diese von Traian schwerlich zuerst eingeschlagene Religionspolitik mit Tertull. *ap.* 2; NEUMANN, Der röm. St. u. die allgem. Kirche 23 ff. u. aa. eine Halbheit nennen, sollte dann aber billigerweise anerkennen, dass der im Heidentum wurzelnde Staat, um konsequent zu sein, entweder sich selbst hätte aufgeben oder mit unerhörter Grausamkeit das Christentum hätte ausrotten müssen. — Innerhalb der von Traian gezeichneten Linien hat sich die römische Religionspolitik mindestens bis auf M. Aurel (CALLEWAERT, *Rev. hist. et litt. rel.* VIII 1903 189) bewegt. Eine Ausnahme scheint das Reskript Hadrians an Minucius Fundanus (Euseb. *h e* 4_{8} f.; das lateinische Original vielleicht bei Rufinus) zu bilden, das daher früher allgemein, aber (trotz GEFFCKEN, GGN 1904 278 ff.) wohl mit Unrecht (MOMMSEN, Hist. Zs. LXIV 1890 420; HARDY, *Christ. and Rom. emp.* 143; HÜLLE, Toleranzedikte röm. Kais. 19 ff.; CALLEWAERT a. a. O. 152—189 u. aa.) verdächtigt wurde. Allein ob dies Edikt wirklich eine wesentliche Aenderung enthält, indem es den Nachweis eines besonderen Frevels fordert (MOMMSEN u. aa.) ist doch zw.; ausgesprochen ist diese Forderung jedenfalls nicht, und wenn andrerseits auch nicht gefordert wird, dass der geständige Christ bestraft werde, so ist diese Lücke des Reskriptes doch nur nach der thatsächlichen Rechtsprechung der Folgezeit auszufüllen. Diese bestätigt, dass eine Aenderung nicht eintrat; es ist bedenklich, einen Teil der vermeintlichen Neuerung zu retten, indem man sie auf Asien beschränkt oder annimmt, der Kaiser habe sich absichtlich dunkel ausgedrückt, um das Los der Christen günstiger zu gestalten. Anders steht es nun freilich mit dem Edikt des M. Aurelius (oder Antoninus Pius? Euseb. *h e* 4_{13}; auch hier der lateinische Text bei Rufinus), von dem HARNACK, Texte u. Unters. XIII 4 (s dagegen HILGENFELD, Berl. phil. Wschr. XVI 1896 778 ff.) und HÜLLE a. a. O. 26 f. wenigstens teilweise Echtheit behaupten. Hier wird ausdrücklich die Erhebung von Sakralprozessen gegen Christen unter Strafe ge stellt (vgl. Euseb. *h e* V 5_{6}) und den Christen, auch wenn sie geständig sind, Straflosigkeit zugesichert. Allein dies widerstrebt dem späteren Rechtszustand, wie er uns vielfach in Angaben entgegentritt, von denen zwar nicht jede einzelne als verbürgt gelten kann, die aber doch in ihrer Gesamtheit einen Zweifel nicht lassen. Zwar wird Antoninus Pius' und M. Aurelius' Christenfreundlichkeit auch sonst öfters hervorgehoben (Meliton bei Euseb. *h e* IV 26_{10}), die des letzteren bisweilen unter Bezugnahme auf das angebliche (PETERSEN IX 1894 78—89) Regenwunder (Tertull. *apol.* 5; vgl. o. *[1334_{7}]*). Allein unter dem ersteren sind Polykarp und vom Praefectus urbis -- also sehr wahrscheinlich mit Wissen des Kaisers – Ptolemaios und Lukios bestraft worden; unter M. Aurelius und L. Verus erschien ein Edikt *κελεῦον τοῖς λεγομένοις θεοῖς σπονδάς τε καὶ θυσίας ἐπιτελεῖν* (*v. Aberc.*, *Acta Sanct.* 22 Okt. = LVII 493), und es fanden unter ihm Christenverfolgungen in Afrika (Tert. *Scap.* 3), Asien (Meliton bei Euseb. *h e* IV 26_{5}), Gallien (*Euseb. h e* V 1) und selbst in Italien (Hippol. *ref.* 9_{12} S. 454 f. DU.-SCHN.) statt. Sogar Com-

unlautern Gründen erfolgt war, konnte sie zurückgewiesen werden. Bei dem Verhör sollen die Statthalter den Christen selbst bisweilen den Weg gewiesen haben, die gestellten Fragen so zu beantworten, dass die Freisprechung erfolgen konnte[1]). War dann der Christ trotzdem geständig, so wurde er zum Widerruf aufgefordert[2]), bisweilen unter Anwendung der Folter[3]); erst wenn alle diese Mittel erfolglos blieben, trat die Todesstrafe ein. Offenbar hatte die Staatsgewalt das ernstliche und auch begreifliche Bestreben, die Anwendung des Gesetzes für den äussersten Notfall aufzusparen; man wollte die Christen lieber gewinnen als bestrafen. Aus diesem Grunde ist es wahrscheinlich zu erklären, dass man von einem ordentlichen Gerichtsverfahren gewöhnlich abstand, obgleich die Gesetze dies sehr leicht machten[4]). Schon auf Grund der Bestimmungen gegen die Magie[5]) und der Lex Iulia de collegiis hätten die Christen wenigstens belästigt werden können, denn erstere wurde ihnen vom Volk allgemein nachgesagt, und was das Vereinswesen anbetrifft, so verzichteten zwar die Christen anfangs, wie es scheint, soweit als möglich, darauf, als Vereine aufzutreten[6]) — woraus sich vielleicht die sich im II. Jahrhundert vollziehende Trennung der Agapai vom Abendmahl erklärt —, aber auch als Septimius Severus die Bestimmungen über die Sterbekassen der Armen,

modus, der doch unter der Herrschaft seiner christlichen, für ihre Glaubensgenossen warm eintretenden Mätresse Marcia stand, hat nur in einzelnen Fällen hartnäckige Christen, wie die in den Bergwerken Siciliens Eingeschlossenen (Hipp. *ref.* 9_{12}; vgl. Kass. Dion 72_4) begnadigt (vgl. Neumann a. a. O. 85 ff.). Dass den Christen während der folgenden Bedrückungen die relative Ruhe des II. Jh.'s in zu günstigem Licht erschien, ist begreiflich; dass sie Urkunden fälschten, um ihren Anspruch auf Schonung mit dem Verhalten der guten Kaiser begründen zu können (Joël, Blicke in die Religionsgesch. II 15 ff.), zwar nicht schön, aber doch nicht mit dem Massstab der heutigen Historik zu messen. Im wesentlichen scheint demnach die rechtliche Lage der Christen bis auf Decius nicht verändert worden zu sein. Thatsächlich kamen allerdings Abweichungen vor, weil der Willkür der Statthalter ein weiter Spielraum gelassen war. In einzelnen Fällen fanden doch Nachforschungen nach Christen statt (Euseb. *h e* V 1_{14}; Orig. *Kels.* 8_{69}), und Septimius Severus scheint dies 202 im Fall der Proselytenmacherei den Statthaltern sogar grundsätzlich anheimgegeben zu haben.

1) Tertull. *Scap.* 4 S. 300 Oehl.

2) Die Christen schworen ihren Glauben durch die Worte 'gross sind die Götter' (Edm. le Blant, *mém. AIBL* XXXVI 1898 76 ff.) ab; dann waren sie im allgemeinen straffrei (Iustin. *apol.* 1_4; Orig. *Kels.* 2_{13} S. 142_2 K.). Ausnahmsweise wurden jedoch unter M. Aurel in Lugdunum auch die Apostaten bestraft, Euseb. *h e* V 1_{33}.

3) Tert. *apol.* 2 S. 64 Oehl.; *Scap.* 4 S. 360 Oehl.

4) Vgl. Le Blant, *Les persécutions* S. 51—71.

5) Vgl. über diesen den Christen im II. Jh. immer wieder gemachten Vorwurf Le Blant a. a. O. 73—88.

6) Natürlich nennen die Griechen die einzelnen Christengemeinden θίασοι (Neumann, Der röm. St. 46 f.; 101 f.), aber die Christen hatten anfangs keinerlei Organisation wie die griechischen Sakralvereine, und als sie sich fester gliederten, waren schwerlich die alten θίασοι, die sich damals überlebt hatten, ihr Vorbild (Ziebarth, D. griech. Vereinsw. 130 ff.). Auch an die griechischen Mysterien hat man vielfach als Vorbild für die christlichen Gemeinden gedacht (besonders Wobbermin, Religionsgesch. Stud. zur Frage der Beeinfluss. des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berl. 1896 [s. dagegen E. Rohde, Berl. ph. Wschr. XVI 1896 1577—1586]; vorsichtiger G. Anrich, Das antike Mysterienw. in seinem Einfl. auf das Christentum, Gött. 1894; Abhängigkeit des Christentums von den eleusinischen Mysterien sucht Goblet d'Alviella, *Rev. hist. rel.* XLVII 1903 141—173 zu erweisen. Vgl. auch o. *[1635_2]*): mir scheinen weder in den Anschauungen noch in der Organisation — wie namentlich Bratke, Theol. Stud. u. Krit. LX 1887 698 ff. glaubt — erhebliche Uebereinstimmungen vorzuliegen. Vgl. Jahresb. über die Fortschr. der cl. Altertw. CII 1899 III S. 162. — Nähere Beziehungen zeigen sich zu den Mithrasmysterien, die eben in der Zeit die abendländische Welt eroberten, in der die christlichen Gemeinden anfingen, sich fester zu gliedern.

die Collegia tenuiorum, erneuert und praktisch brauchbar gemacht hatte und die Christengemeinden z. T. diese Form annahmen, um Gemeindebesitz erwerben zu können [1]), hat man ihnen keinerlei Schwierigkeiten gemacht, so dass die Christen darin eine Rechtsanerkennung des neuen Glaubens fanden. Darin haben sie freilich Unrecht; aber allerdings hätte die Regierung, wenn es ihr um die Unterdrückung des neuen Glaubens zu thun gewesen wäre, schon auf Grund der caesarianischen [2]) und augusteischen [3]) Gesetzgebung die Bildung christlicher Gemeinden fast unmöglich machen können, wie dies heidnische Heisssporne mit Recht hervorheben [4]). Aber selbst der reaktionäre Senat, dessen Genehmigung zur Errichtung neuer Genossenschaften in Italien und den senatorischen Provinzen erforderlich war, scheint keinen ernstlichen Versuch gemacht zu haben, mit Hilfe des Vereinsgesetzes den neuen Glauben zu unterdrücken. Auch wegen Verletzung der Maiestas [5]) und wegen Sacrilegiums, deren sich jeder gläubige Christ schuldig machte [6]), sind wahrscheinlich nur ausnahmsweise gerichtliche Verurteilungen erfolgt. Im allgemeinen begnügte man sich mit den Mitteln der Coercitio [7]), der Polizeigewalt, die ebenso wirksam sein konnten als Justizstrafen und hinsichtlich deren der Beamte mehr Spielraum hatte, Gesetzesübertretungen nicht zu beachten. Man kann daher sagen, dass die römische Staatsgewalt während der ersten beiden Jahrhunderte zwar nicht die ursprünglich nicht gegen die Christen gerichteten Gesetze der Christen wegen ausser Kraft gesetzt, sie vielmehr in einzelnen Fällen streng angewendet, andererseits aber auch nichts getan hat, um das Christentum als Institution zu unterdrücken. Viel weniger entgegenkommend als die Regierung war der Reichsadel: das zeigte sich beim Prozess des Christen Apollonios unter Commodus, als die dem Angeklagten günstige Regierung die Sache an den Senat verwies, der unnachsichtig die Todesstrafe verhängte, als Apollonios bei der Weigerung, die Staatsreligion anzuerkennen,

[1]) Weingarten, Histor. Zs. XLV 1881 453 ff.; Neumann a. a. O. 107 ff. — Eine Schilderung der Organisation, die damals in den Christengemeinden herrschte, gibt Tertull. *apol.* 38 f.

[2]) Suet. *Caes.* 42.

[3]) Suet. *Aug.* 32. Vgl. Neumann, Der röm. Staat u. die allgem. Kirche 18.

[4]) Kelsos bei Orig. I 1.

[5]) Ueber die Ausdehnung des Begriffs der *maiestas* waren allerdings die Juristen uneins, aber die schärfere Auffassung, wonach auch die *dii populi Romani*, also auch der Kaiserkult unter den Schutz des Majestätsgesetzes fielen, drang durch (Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 396 f.). Ueber die Verweigerung der Anbetung des Kaisers s. insbesondere Tert. *ap.* 10; 28 ff.; Neumann a. a. O. I 148 ff.; Bigelmair 107 f.; Harnack, Miss. u. Ausbreit. d. Christent. 214 ff.

[6]) Allerdings bestraft der römische Staat zunächst denjenigen vermeintlichen Religionsfrevel, der sich gegen die römischen Götter richtet, woraus folgt, dass eigentlich nur Römer sich desselben schuldig machen können, weil nur sie die Pflicht haben, die römischen Götter zu verehren. Allein erstens setzte man kraft einer m. E. nicht notwendigen juristischen Konstruktion die vom Staate geschützten Götter der Nichtbürger den römischen gleich und zweitens überliess man es — in früherer Zeit — den Munizipien, ihre Angehörigen, die sich fremden Religionen zuwendeten, zu bestrafen, und diese verfuhren, da sie einen kleineren Horizont hatten, gewöhnlich noch strenger als die Regierung. Vgl. Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 406; 409. Für die Christenverfolgung kommt die Munizipaljustiz jedoch verhältnismässig wenig in Frage.

[7]) So urteilen Neumann, Mommsen (bes. 398 ff.), Hardy (75), Le Blant (*les perséc.* 51 ff.), Bigelmair (31) u. viele andere, während Conrat die Anwendung der *coercitio* auf eine Minderheit von Fällen beschränkt und Guérin *[1636₁]* 729 ff. behauptet, die Bestrafung sei in der Regel auf Grund eines allerdings nur temporären, nach dem Tode des Kaisers ausser Kraft tretenden Edikts, aber doch auf dem Wege der Justiz erfolgt.

beharrte[1]). Am meisten aber hatten die Christen vom niederen Volke zu leiden[2]); schon im I. Jahrhundert bedrohten Pöbelaufstände die still für sich dahinlebenden Gemeinden. Der alte Hass gegen die Juden übertrug sich auf die Christen; die albernen, aber unter solchen Umständen gewöhnlichen Beschuldigungen wurden vorgebracht. Sie sollten bei ihren Zusammenkünften Gottlosigkeiten treiben, Kinder schlachten und verzehren, Incest üben[3]); Unglücksfälle, die sich ereigneten, galten als durch sie verschuldet[4]).

So hatte sich trotz des Argwohns oder der Verachtung des Volkes und obwohl die Duldung seitens der Regierung jederzeit widerrufen werden konnte, das Christentum bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts stetig, wenngleich langsam entwickelt. Wie gross die Zahl seiner Anhänger damals war, lässt sich auch nicht ungefähr bestimmen[5]): manches weist darauf hin, dass sie hinter der zurückblieb, welche die Äusserungen einiger allzuhoffnungsfreudiger Christen[6]) und die denunziatorischen Angaben ihrer Gegner erwarten lassen. Allein, wenngleich wahrscheinlich auch damals noch eine kleine Minorität, so mussten sie doch schon wegen ihrer jetzt festen Organisation und wegen der Opferwilligkeit, mit der sie sich so lange allen Verfolgungen zum Trotz vom Heidentum unberührt gehalten hatten, auch einem solchen Beobachter bereits als unüberwindlich erscheinen, der die lebendigen Gedanken des Christentums nicht mitfühlte. Trotzdem änderte damals, eben als Rom sein Millenarfest beging, die Reichsgewalt plötzlich ihre Politik und versuchte den neuen Glauben auszurotten. Vielleicht gab eben jene Feier, welche die Christen mindestens z. T. nicht mitmachen wollten, den äusseren Anlass zu dem fünzigjährigen Unterdrückungskrieg des Staates gegen das Christentum. Aber natürlich liegen die eigentlichen Ursachen des Vernichtungskampfes weit tiefer. Die bis-

[1]) NEUMANN, D. röm. St. u. die allg. Kirche 79 ff.; HARNACK, Sitz.ber. BAW 1893 721—746; MOMMSEN ebd. 1894 497; KLETTE, Der Prozess der *Acta S. Apoll.* 1897 (Texte u. Unters. XV 2). GEFFCKEN, GGN 1904 282 ff. hält die Akten für unecht.

[2]) Vgl. z. B. Euseb. *h e* V *prooem.* 1. Anderes bei BIGELMAIR, Beteil. d. Chr. am öffentl. Leben 221.

[3]) Schon aus 1 Petr. 2_{12} ergibt sich, dass die Sittlichkeit der Christen von den Heiden beargwöhnt wurde. Später hören wir oft (NEUMANN, D. röm. St. u. die allg. Kirche 34 f.; 136 ff.) von Beschuldigungen, die Athenag. *πρ.* 3 S. 140 zusammenfasst: *τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις.* Solche Verbrechen wurden von den Anhängern verschiedener Religionsgemeinschaften einander ganz allgemein vorgeworfen (z. B. den Heiden Schlachten von Kindern, Dionys. bei Euseb. *h e* VII 10_4), sodass es der Behauptung einer besonderen jüdischen Verleumdung (HARDY, *Christ. and Rom. emp.* 52) nicht bedarf.

[4]) Tertull. *ap.* 40 S. 132 f. OEHL. Heidnischer und christlicher Aberglauben gingen auch hier einträchtig zusammen; die Christen rühmten sich, dass die Gebeine ihrer Märtyrer die Orakel verstummen liessen (Sokr. *h e* III 18; Theodor. *h e* III 10_1 ff. u. aa.), und die Heiden warfen den Christen vor, dass sie die Wahrheit des pythischen (Euseb. *v. Const.* 2_{50}) u. aa. Orakel verhinderten.

[5]) Gegen die Berechnungen Früherer erklärte sich m. R. schon BOISSIER *f d p* II 268_1. Aus dem seither von HARNACK, Miss. und Ausbreit. d. Christent., Leipz. 1902 360—546 gesammelten grossen Material ergibt sich zwar keine Lösung der Frage, aber mehrere wichtige Punkte treten doch deutlich hervor: 1) die grösste Bedeutung hatte der neue Glaube in den politisch wichtigsten Provinzen, und zwar im Osten mehr als im Westen; die am frühesten dem Christentum gewonnenen Länder sind Kleinasien und die Nachbargebiete; 2) die Hauptvermehrung der Anhänger Iesu fand erst in dem halben Jahrhundert der Verfolgung 250—300 statt; 3) noch am Anfang des IV. Jh.'s bildeten die Christen die Minorität.

[6]) Z. B. Tert. *ap.* 1 S. 60; 37 S. 127 OEHL.; *Scap.* 2 S. 298; 5 S. 301.

herige Politik hatte eine Gemeinde, deren Ansprüche mit der herrschenden Auffassung vom Staate unvereinbar waren, so anwachsen lassen, dass sie, über das ganze Reich hin fest organisiert, eine unmittelbare Gefahr für das geworden war, was man bis dahin für den Staat hielt. Es war ein Akt blinder und verzweifelter Notwehr, dass Decius die bestehenden Gesetze rücksichtslos anwenden und die Christen aufsuchen und kriminell bestrafen liess wie den Dieb[1]). Dass die Regierung einen festen Plan hatte, ist nicht anzunehmen[2]); so erklärt sich auch das beständige Schwanken[3]). Der Erfolg war, wie er sein musste: die Edikte wurden grossenteils nicht ausgeführt, denn von den Beamten, die man mit den Untersuchungen beauftragte, waren viele christenfreundlich[4]) oder wenigstens nicht christenfeindlich, andere bestechlich[5]), andere verfuhren lau, weil sie jedesmal auf eine baldige Zurücknahme des Ediktes rechneten und sich die Zukunft nicht verbauen wollten. Aber selbst wo man nach den Verordnungen verfuhr, befreite man den verfolgten Glauben nur von einer lästigen Menge zweifelhafter Anhänger, während die treuen durch das Blut der Bekenner nur fester zusammengehalten wurden. Gegenüber der Verfolgungssucht der Regierung entwickelte sich geradezu eine Sucht, sich verfolgen zu lassen[6]), die sich auf Herrenworte berufen konnte und

---

[1]) Mommsen, Hist. Zs. LXIV 1890 415.

[2]) Wie Holl, GGN 1898 833–838 mit Recht gegen Gregg, *The Decian persec.*, Edinb. 1897 bemerkt.

[3]) So folgte z. B. auf die Verfolgung Valerians 257 (Euseb. *h e* 7 $_{11}$), die erste, die, wie es scheint, durch pekuniäre Rücksichten mitbestimmt war (Allard, *Le Christ. et l'emp. Rom.* 101 ff.), die erste Legalisierung der Kirche durch seinen S. und Nachfolger Gallienus. Aurelian, der S. einer Heliospriesterin (Vopisc. *Aur.* 4), der nach der Zerstörung Palmyras (Zosim. I $_{61}$) dem Sonnengott einen Tempel in Rom baute (Aur. Vict. *Caes.* 35; Vopisc. *Aur.* 25; 35), ist noch 272 christenfreundlich (Eus. *h e* VII 30 $_{19}$), aber zwei Jahre später findet eine allgemeine Christenverfolgung statt, die freilich so wenig anhielt, dass gleich nachher Christen sogar Statthalterstellen bekleiden und von den Staatsbeamten mit Respekt behandelt werden. Je mehr sich die Verfolgungszeit ihrem Ende zuneigte, d. h. je deutlicher sich die Unmöglichkeit herausstellte, mit Gewalt durchzudringen, um so sprunghafter wird die Politik der Regierung. Galerius, der S. einer Kybelepriesterin, hatte seinen Schwiegervater Diokletian 303 zu der bekannten Verfolgung aufgereizt, die allgemein sein sollte, aber im Westen fast gar nicht und auch im Osten nur teilweise stattfand. Als Augustus hat dann Galerius zuerst grausame Edikte erlassen, die grausam ausgeführt wurden: es wurden z. B. Jungfrauen zur Prostitution verurteilt (Euseb. *mart. Pal.* 8). Als aber der Augustus sich von der völligen Erfolglosigkeit auch dieser Massregeln überzeugte, hat er in plötzlichem Systemwechsel zusammen mit seinem Caesar Maximinus Daia Toleranzedikte erlassen, die Maximinus sofort nach Galerius' Tod wieder aufhob ([Lact.] *mort. pers.* 36; Euseb. *h e* IX 4), scheinbar gezwungen durch einen Petitionssturm, der in seinem Auftrag organisiert war (Mommsen, Arch.-epigr. Mitt. a. Oesterr. XVI 1893 93—102). Gleich im folgenden Jahr wurde wieder ein christenfreundliches Edikt erlassen. Das sind einige Proben: je näher man auf die Politik eingeht, um so deutlicher tritt ihre gänzliche Planlosigkeit und Ratlosigkeit zu Tage.

[4]) Schon unter Commodus, Septimius und Alexander Severus waren Christen am kaiserlichen Hofe nicht selten; die decianische Verfolgung verdrängte sie zwar zeitweilig, aber unter Valerianus (Euseb. *h e* VII 10 $_{3}$), Gallienus und anfangs unter Diokletian treten sie wieder hervor (Bigelmair, Beteil. d. Chr. am öffentl. Leb. 154 ff.).

[5]) Tertull. *fug. in persec.* 12 u. ö. tadelt es ausdrücklich, dass Christen sich loskaufen. Die Certifikate, durch die den des Christentums Verdächtigen bescheinigt wurde, dass sie geopfert hätten und demnach von weiteren Belästigungen befreit seien — mehrere dieser Scheine sind auf Papyrus erhalten — wurden bald ein Gegenstand des Handels, Cyprian. *ep.* 31 $_{3}$; *de lapsis* 27; *ad Fortun.* 11 (Mi. IV S. 317; 502; 698).

[6]) In Kleinasien, wo allerdings des dort mächtigen Montanismus wegen besondere Verhältnisse herrschten, drängten sich die Christen so zum Martyrium, dass der Prokonsul von Kleinasien Arrius Antoninus sagte

die von der Kirche zwar nicht unterstützt wurde, aber doch, weil der in der edeln menschlichen Natur liegende Zug, für die verfolgte Sache einzutreten, in jenen mystisch erregten Zeiten besonders stark entwickelt war, bis zum Schluss des langen Krieges fortwährend zunahm und dem bekämpften Glauben immer neue opferwillige Anhänger zuführte. Dass man nach dem Fehlschlagen der decischen Verfolgung den Versuch mehrmals wiederholte, obgleich klar ist, dass höchstens der erste unverhoffte Schlag eine geistige Bewegung niederstrecken kann, beweist eine grosse Perversität des politischen Urteils. Thatsächlich ist in diesen fünfzig Jahren der Verfolgung das Heidentum wenigstens im Orient fast untergegangen; die meisten seiner Kulteinrichtungen begegnen im IV. Jahrhundert überhaupt nicht mehr oder sie sind doch nur von lokaler Bedeutung wie das alexandrinische Serapeion oder der Marnasdienst in Gaza. Eine universale Ausbreitung hatte nur noch der einzige[1]) Kult, der ausser dem Christentum eine gewisse zentralisierte Organisation besass: der Mithrasdienst. Nach seinem und des Christentums Vorgang hat dann der abergläubische[2]) Maximinus Daia[3]), als der Staat im Kampf gegen das letztere unterlegen war, dem Heidentum eine Art Kirchenverfassung gegeben, worin ihm später Iulian folgte[4]): Unternehmungen, die zwar historisch sehr merkwürdig sind als die einzigen überlieferten Versuche, der alten Religion selbst die bis dahin fehlenden Waffen zur Verteidigung zu geben, die aber schon deshalb ganz vergeblich bleiben mussten, weil sie ausgeführt wurden, als der Kampf bereits entschieden war. Was im IV. Jahrhundert noch dem Christentum widerstand, ist nicht mehr die Burg der alten Religion; es ist ein aus ihren Trümmern und den Resten der Philosophie eilig zusammengesetzter Neubau[5]). Die Bedrückungen hatten das Christentum so gekräftigt, dass es wenige Jahre nach der letzten, gefähr-

ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε. Anderes bei LE BLANT, *Les persécut.* 123; NEUMANN, Der röm. St. u. die allgem. Kirche 69.

[1]) Wenigstens gab es sonst keine das Reich umspannende Hierarchie. Dagegen war allerdings in mehreren Provinzen das Priestertum organisiert. So hatte insbesondere Kleinasien eine Art Hierarchie (KOERTE, Ath. Mitt. XXII 1897 40 ff.; über die Kirchenordnung des Kybeledienstes s. GRAILLOT, *Rev. arch.* IV III 1904[1] 341 ff.), und es ist nicht unmöglich, dass bei den Versuchen Maximins und Iulians auch diese Ansätze benutzt werden sollten. — Ueber Mithraskult s. o. *[1600₁]*.

[2]) Euseb. *h e* VIII 14₈ ff. Vgl. das ebd. IX 3 über die Einführung des Zauberkultus für Zeus Philios und das ebd. IX 5₁ über die Verbreitung der gefälschten Pilatusakten Bemerkte.

[3]) Aus dem Adel der einzelnen Städte ernannte Maximinus die Oberpriester, die wieder unter Provinzialpriestern standen, (Lact.) *de mortib. persec.* 36. Vgl. über seinen und Iulians Plan ALLARD, *Christ. et l'emp. Rom.* II 177 ff.

[4]) Ueber Iulians Plan s. bes. das grosse Brieffragm. S. 371—392 HERTL. und *ep.* 63. Beide gehören nach ASMUS, Zs. f. Kirchengesch. XVI 1896 45—71; 220—252 zu demselben Brief; dieser war an den Oberpriester von Asien Theodoros gerichtet, einen Philosophen, den Maximus, des Kaisers geistlicher Berater, diesem empfohlen hatte. Die Encyklika, welcher dieser Spezialerlass vorgreift, hat noch Gregor von Nazianz gelesen. — Vgl. über Iulians Kultordnung auch RODE, Gesch. d. Reakt. Kais. Iul. S. 46 ff.

[5]) Insbesondere scheinen die Tieropfer, deren Darbringung einst eine der wichtigsten religiösen Pflichten gewesen war, stark eingeschränkt gewesen zu sein, wie dies in einer Zeit des wirtschaftlichen Niedergangs schon die Not gebot; auch das Beispiel der Christen und Juden und die Lehren einzelner vegetarianischer Sekten beförderte in dieser Beziehung die Gleichgültigkeit, und ein Teil der damals so mächtigen heidnischen Mystik (z. B. hermetische Schriften, REITZENSTEIN, Arch. f. Rlw. VII 1904 402) war dem Opferwesen sogar grundsätzlich abgeneigt. Zwar sind auch später noch oft, namentlich von Iulian, Tiere den Göttern geschlachtet *[s. z. B. 1665₆]*, aber die Entrüstung über das Opferverbot würde

lichsten, wenngleich auch keineswegs allgemein durchgeführten Verfolgung zwar noch nicht die herrschende, aber doch die vorherrschende Religion wurde. Auch ohne die Schlacht an der mulvischen Brücke, welche äusserlich die Entscheidung brachte, hätte binnen kurzer Zeit eintreten müssen, was damals eintrat. Ist auch Konstantins religiöse Stellung gewiss nicht durch bewusste politische Rücksichten, sondern durch seinen Aberglauben [1]) und, so weit er dessen fähig war, durch wirkliches Herzensbedürfnis bestimmt worden, so hat diese persönliche Überzeugung, die übrigens nur eine starke Hinneigung zum Christentum, nicht etwa eine volle Hingabe ist [2]), doch sein politisches Verhalten nicht vorzugsweise bestimmt; kein Kaiser, der sich auf seines Landes oder auch nur auf seinen eigenen Vorteil richtig verstand, hätte wesentlich anders gehandelt als er. Konstantin hat auch gar nicht die Absicht gehabt, das Christentum zur Reichsreligion zu erheben [3]). Allerdings behaupten dies ebensowohl christliche wie heidnische Schriftsteller, darunter auch solche, die, wie Eusebios, mit dem Kaiser über religiöse Angelegenheiten gesprochen haben und, wie man meinen sollte, seine Absichten kennen mussten [4]), und auch seine Regierungsmassregeln scheinen damit übereinzustimmen: er hat zwar nie die Zerstörung heidnischer Tempel angeordnet, wie christliche Schriftsteller berichten [5]),

doch wohl viel stärker von den heidnischen Schriftstellern ausgesprochen werden, wenn nicht auch unter den Heiden die Tieropfer viele Gegner gehabt hätten.

[1]) Zosim. 2_{29} will wissen, er sei zum Christentum übergetreten, weil ihn kein heidnischer Priester nach der Ermordung des Crispus und der Fausta entsühnen wollte. Die dieser Anekdote zu grunde liegende abergläubische Gesinnung des Kaisers ist auch sonst bezeugt. Der Heide Sopatros erlag den Intriguen des christlichen Praefectus Praetorio Ablabius, weil dieser dem Kaiser einzureden wusste, dass Sopatros, *κατέδησε τοὺς ἀνέμους δι' ὑπερβολὴν σοφίας* (Eunap. *v. Aedes.* 463_{5} ff. Boiss.). Eine Reliquie vom Kreuz Christi stellte Konstantin auf dem nach ihm genannten Markte in silbernem Verschluss auf einer purpurnen Säule auf, Nägel vom Kreuz liess er als *χαλινούς τε καὶ περικεφαλαίας*, die er im Krieg benutzen wollte, umarbeiten (Sokr. *h e* I 17_{8} ff.; vgl. Zonar. 13_{3}). Das ilische Apollonbild soll er mit Nägeln vom Sarg des Heilands versehen haben, um den Zauber abzuwenden(?), Zonar. XIII 3 S. 182_{29} Ddf. — Ebenso urteilt über den Beweggrund für Konstantins Uebertritt Boissier, *Fin du pagan.* I 1 ff.

[2]) Dies wäre freilich der Fall, wenn die berühmte Geschichte von der Erscheinung des Kreuzes mit der Schrift *τούτῳ νίκα*, auf Grund deren Konstantin das Kreuz als Apotropaion angebracht haben soll (Euseb. *v. Const.* 1_{28} f.), sogleich, und zwar mit Zustimmung des Kaisers in Umlauf gekommen wäre. Allein diesen Vorgang, den das ganze Heer gesehen haben soll, kennt noch (Lact.) *mort. pers.* 44 nicht; es wird hier auch das Schildzeichen in anderer Form als bei Eusebios, und zwar so (*transversa X littera summo capite circumflexo*) beschrieben, dass es die Christen auf Χρ(ιστός) beziehen konnten und sollten, während es den Heiden m. E. nicht notwendig als christlich erscheinen musste. Dies würde der konziliatorischen Politik, die Konstantin namentlich zu Anfang seiner Regierung befolgte, entsprechen; indessen sind die Ansichten darüber noch geteilt. Vgl. Rapp, Das Labarum und der Sonnenkult, Jb. d. Vereins d. Altertumsfr. in den Rheinl. 1866 116—145; Zöckler, Das Kreuz Christi, Gütersloh 1875 147—164; Bratke, Festschr. d. Gymn. in Jauer 73—91.

[3]) Im Gegensatz zu manchen neueren Untersuchungen wird im folgenden die früher herrschende Ansicht vorgetragen, wie sie z. B. Brieger, Const. d. Gr. als Religionspolitiker (Zs. f. Kirchengesch. IV 1881 163—203) begründet hat.

[4]) So scheint es z. B. nach Euseb. *v. Const.* 4_{20}, als sei das Christentum Militärreligion geworden. Meist erklären sich solche Behauptungen aus der Verallgemeinerung einer einzelnen, durch besondere Umstände bedingten Massregel.

[5]) Z. B. Euseb. *v. Constant.* 3_{54}; Malal. XIII 317 Ddf.; anderes bei Unger a. a. O. 11. Die Angabe bezieht sich ebenso wie Eunap. *v. Aedes.* 37 S. 461_{45} Boiss., auf einzelne Tempel, z. B. auf solche, in denen Unzucht oder anderes Anstössige verübt wurden (Belege bei Reiske zu Liban. II 162_{33}; vgl. u. *[1647_{1} f]*) oder auf solche, deren Kult, weil er die Gefühle der Christen besonders reizte, zu Ruhestörungen Anlass geben konnte. Aus dem letzteren Grunde hat Konst. auch das *simu-*

aber doch die private[1]) Haruspicin, ja schliesslich allen heidnischen Kult verboten[2]) und dessen Heiligtümer schliessen lassen[3]). Allein alles dies beweist nicht, dass von Anfang an sein Ziel darauf gerichtet war, den Staat zu christianisieren oder gar das Heidentum auszurotten. Pläne für eine ferne Zukunft zu entwerfen, war nach allem, was wir von ihm wissen, nicht seine Sache: in das Weite zu sehen, vermochte er nicht, aber für das Nächstliegende hatte er einen scharfen Blick und — seltsam gemischt aus Aberglauben und praktischem Verstand — ein nüchternes Urteil. Es begegnet sehr häufig und ist ganz erklärlich, dass selbst die nächsten Freunde eines Staatsmanns den Erfolg seiner Politik, namentlich wenn er mit seinen und ihren persönlichen Wünschen zusammenfällt, für beabsichtigt halten. Was die angeführten Verordnungen anbetrifft, so war bei ihrer Durchführung wahrscheinlich oft mehr das finanzielle[4]) als das religiöse Interesse bestimmend, im allgemeinen aber wurden sie überhaupt ebensowenig ausgeführt[5]) wie im II. Jahrhundert die Gesetze, auf Grund deren das Christentum verboten gewesen wäre. Wahrscheinlich wollte man auch jetzt die Gesetzesübertretung nicht sehen, sondern nur ein Zwangsmittel für den Notfall haben, wenn aus dem Nebeneinanderbestehen der beiden Religionen sich Schwierigkeiten ergaben. Darin, dass jetzt das Christentum als im Besitz befindlich betrachtet wird, zeigt sich nun freilich ein vollständiger Umschwung der thatsächlichen Verhältnisse; aber nichts berechtigt zu der Annahme, dass Konstantin der Entwickelung der Dinge vorgegriffen und nicht vielmehr sich bestrebt hat, auf Grund der jeweiligen Verhältnisse soweit als möglich Ordnung zu schaffen. Im Gegenteil. Das völlige, übrigens auch in der Überlieferung ausdrücklich hervorgehobene[6]) Fehlen einer heidnischen Opposition beweist nicht allein die Geschicklichkeit und Vorsicht seiner Religionspolitik, sondern zugleich, dass diese im wesentlichen die Zustände nicht schuf, sondern nur kon-

lacrum Iovis in loco resurrectionis und die Marmorstatue der Aphrodite *[1613₂] in crucis rupe* wegnehmen lassen, Hieron. *ep.* 58 (XXII 582 Mi.).

[1]) Da diese Schicksalsbefragung vielfach zu unlautern Zwecken geübt wurde, konnte das Verbot als Polizeimassregel gedeutet werden. Später hat der Heide Themistios die Unterdrückung der 'magischen Opfer' durch Iovian ausdrücklich gebilligt (*or.* V S. 83_{28} *ἱερὰ ἀνοίγων ἀποκλείει μαγγανευτήρια, καὶ θυσίας ἐννόμους ἀφιεὶς οὐ δίδωσιν ἄδειαν τοῖς γοητεύουσιν*); vgl. auch u. *[1647]*. — Die Orakelbefragung im öffentlichen Interesse wird 321 ausdrücklich angeordnet: Cod. Theodos. XVI 10_1 *Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae, quid portendat ab haruspicibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur.* Ebenso war der Heilzauber und die Zauberei zur Abwehr von Unwetter ausdrücklich gestattet. — Noch Konstantios (Amm. Marc. XIX 12) hat nicht die Weissagung, sondern die böse Absicht, der sie diente, verboten.

[2]) Theodor. *h e* III 3_6. Ganz allgemein sagt Sozom. I 8_5 *τοῦ λοιποῦ θύειν ἀπείρητο πᾶσιν ἢ μαντείαις καὶ τελεταῖς κεχρῆσθαι ἢ ξόανα ἀνατιθέναι.*

[3]) Euseb. *v. Const.* 4_{23}; Sokr. *h e* I 3_1; Theod. I 2_4; *h e* V 21_1 (ebd. ₂ wird dasselbe von Konstantins Söhnen ausgesagt). Anderes bei Unger, Quellen zur byzant. Kunstgesch. 15.

[4]) So hat er die aus edlem Metall gefertigten Götterbilder, die keinen besonderen Kunstwert hatten, in die Münze geschickt, andere, womit auch Geld erspart wurde, in Konstantinopel aufgestellt (Euseb. *v. Const.* 3_{54}, der darin natürlich eine gegen das Heidentum gerichtete Massregel sieht; Sokr. *h e* 1_{16}; Sozom. 2_5) oder dazu verwendet, um Hofleute zu bereichern (Liban. *or.* 28 S. 185 R.; vgl. Amm. Marc. XXII 4).

[5]) So erklärt sich, was Liban. *or.* 28 (II 161 f. R.) von Konstantin sagt: *εἰς μὲν τὴν τῆς πόλεως, περὶ ἣν ἐσπούδασε, ποίησιν τοῖς ἱεροῖς ἐχρήσατο χρήμασι, τῆς κατὰ νόμους δὲ θεραπείας ἐκίνησεν οὐδὲ ἕν.*

[6]) Z. B. von Sozom. II 5_2.

statierte. In dem langen Unterdrückungskrieg waren, wie wir gesehen haben, viele heidnische Kulte teils so verkümmert, teils so verwildert, dass einsichtige Heiden selbst ihre Aufhebung als unumgänglich bezeichnen mussten. Fast alle Einzelmassregeln, die von Konstantin bezeugt sind, wie die Aufhebung der Prostitution in Aphaka[1]) und Heliopolis[2]), das Verbot der Privatweissagung[3]), die schon unter Tiberius wegen der damit oft verbundenen unlauteren Zwecke eingeschränkt worden war, können ebenso sehr als Polizei- wie als politische Massregeln aufgefasst werden; unmöglich lassen sie die Schlussfolgerung zu, dass es sein letztes Ziel war, die Heiden rechtlos zu machen. Vielmehr lässt sein ganzes Verfahren gar keinen Zweifel darüber, dass das Heidentum unter ihm eine staatlich konzessionierte Religion war. Er und noch seine Söhne haben als pontifices maximi an der Spitze des römischen heidnischen Priestertums gestanden; bei der Gründung von Konstantinopel sind neben christlichen auch heidnische oder mindestens nichtchristliche Zeremonien vollzogen und sogar heidnische Religionsinstitute neu gegründet worden[4]). Deutlich treten die Grundzüge seiner Politik auf dem Gebiet hervor, auf dem es allerdings aus praktischen Gründen am meisten wünschenswert war, dass eine gemeinsame, von Christen und Heiden gleichmässig anerkannte Ordnung herrsche: in der Festsetzung der Feiertage. Indem er den Sonntag zum Feiertag machte[5]), wählte er den Tag, der ebensowohl dem mäch-

---

[1]) Euseb. *v. Const.* 3_{55}; Sokr. *h e* I 18_7 ff. u. aa.

[2]) Euseb. *v. Const.* 3_{58}; Sokr. *h e* I 18_7 ff.; Sozom. V 10_7 beschreibt die Unzucht am Aphroditetempel so: *πάτριον ἦν αὐτοῖς πρότερον ἐκπορνεύεσθαι παρὰ τοῦ προστυχόντος τὰς ἐνθάδε παρθένους πρὶν τοῖς μνηστῆρσι συνελθεῖν εἰς γάμον.*

[3]) S. o. *[1646_1]*.

[4]) Spätere Schriftsteller fabeln, Konstantin habe Konstantinopel der Gottesmutter geweiht (Zonar. 13_3 u. aa.), und dies bestätigen späte Mz.typen. Aber nach der älteren Ueberlieferung erhielt die Stadt in antikem Geist eine *Τύχη*, die *Ἀνθοῦσα*, und es wurde mit ihrem Kult der des Kaisers verbunden, wie Roma und Augustus zusammen verehrt worden waren; dieser Anthusa, deren N. mit dem 'hieratischen' N. Roms, Flora (Io. Lyd. 4_{50}) zusammenhängt, opferte Konstantin bereits zwei Jahre vor der eigentlichen Namengebung der Stadt. Ein 'Hierophant' (Pontifex Maximus?) und ein *τελεστής* Sopatros waren bei der Gründung zugegen, Ioh. Lyd. 4_2. Was V. Schultze, Unterg. d. Heid. I 55 zur Entkräftung dieser Angaben beibringt, genügt nicht (vgl. bes. Strzygowski, Die Tyche v. Constantin., Anal. Graec. 143—153); selbst wenn das Kreuz (Suid. *μίλιον*) von Anfang an an der Stirn (Strzygowski 150) oder an der Seite Tyches gestanden haben sollte, bleibt doch die *Τύχη* eine unchristliche Vorstellung, und zu ihrem Bilde wurde eine Statue der Kybele mit dem Löwen umgeschaffen (Zosim. 2_{31} S. 97 *ed. Bonn.*; Amelung, Röm. Mitt. XIV 1899 8—12): als unchristlich hat man sie auch noch im VI. Jh. empfunden, als man sie ganz durch die Panagia ersetzte. Tyche ist nicht der einzige heidnische Kult in Konstantinopel: die auf der Akropolis befindlichen Tempel des Helios, der Artemis Selene und der Aphrodite hat Konstantin erhalten (Mal. XIII S. 324 *ed. Bonn.*); er hat eine Heliosstatue auf sich bezogen und sich in ihr verehren lassen (Preger, Herm. XXXV 1901 457—469). Vor der Gründung der Stadt hat er ein troisches Orakel (nach Wolff, *Nov. orac. aet.* 4 vielleicht das des Sarpedon [Apollon Sarpedonios], vgl. Tertull. *an.* 46) befragt; vgl. *AP* XIV 115. — Ueber Konstantins Sonnenkult vgl. die o. *[1645_2]* angeführten Schriften Rapps, Zöcklers und Bratkes. — Einzelne Massregeln, wie das Verbot der Aufstellung seiner Bilder in Tempeln (Euseb. *v. Const.* 4_{16}) können das Urteil über die Gesamtpolitik Konstantins so bestimmten Zeugnissen gegenüber nicht ändern.

[5]) Euseb. *v. Const.* 4_{18-20}; $_{23}$. Schon in der älteren christlichen Litteratur (s. Gebhard-Harnack zu Barn. *ap.* 15_9) knüpfen sich an die *κυριακή* (*apok.* 1_{10}; *dies dominicus* Tert. *cor.* 3 u. aa.) als Freudentag (Tert. a. a. O. und *apol.* 16) gewisse Festgebräuche; wahrscheinlich fanden früh am Sonntagmorgen gemeinsame Andachten statt. Jedenfalls konnten also die Christen den Sonntag, auch wenn sie ihn nicht als Sabbat feierten, als ihr Fest betrachten. Schon von den dem Kaiser nahestehenden christlichen Schrift-

tigsten heidnischen Kult, dem Mithrasdienst, wie dem Christentum genehm gemacht werden, ja von den Anhängern beider als eine Bevorzugung aufgefasst werden konnte. Die Massregel war praktisch, aber sie hätte keinen Zweck gehabt, wenn Konstantin den baldigen Untergang des Heidentums vorausgesehen oder gar selbst beabsichtigt hätte.

Nun war es allerdings nicht das alte griechisch-römische Heidentum, das er schützte. Ausser einigen philosophischer Umdeutung fähigen barbarischen Diensten, unter denen der Mithrasdienst der wichtigste war, hatte sich im Kampf gegen den neuen Glauben von allen Mächten des alten nur die Philosophie noch eine wirkliche Widerstandskraft bewahrt und diese, freilich mit Aberglauben arg vermischt, nimmt denn auch in dem neuen Heidentum des IV. Jahrhunderts die führende Stellung ein. Der so wesentlich veränderte alte Glaube ist neben dem katholischen unter Konstantin staatlich konzessioniert gewesen. Nach alter Sitte wurden von den Staatsorganen gottesdienstliche Handlungen vollzogen: dies geschah, wenn alle oder nahezu alle Beteiligten sich zu derselben anerkannten Religion bekannten, nach dem Ritus dieser, wo aber eine solche Übereinstimmung nicht herrschte, nach einem neutralen Modus, den möglichst alle mitmachen konnten. Dem entspricht das eigene Verfahren des Kaisers selbst. Er hat später, namentlich gegen Ende seiner Regierung, als die Christen zwar vielleicht noch nicht die absolute Majorität, aber jedenfalls den weitaus wichtigsten Bestandteil der für den Staat wertvollen Bevölkerung bildeten, seine Zuneigung für die Christen in seinen Verordnungen bisweilen bei passenden Gelegenheiten ausgesprochen, im allgemeinen aber bedient er sich in der amtlichen Sprache neutraler Wendungen, die zwar den Monotheismus aussprechen, aber nichts spezifisch Christliches enthalten und daher ebensowenig bei den heidnischen Philosophen wie bei den Christen Anstoss erregen konnten[1]).

Diese Paritätspolitik musste nun freilich zum Siege des Christentums führen, aber der alte Glaube ist nicht durch Konstantin untergegangen. Seine Massregeln sind mehr Symptom als Ursache: sie zeigen, dass alle Gewaltmassregeln der Kirche gegenüber versagt hatten. Duldung bedeutete aber für das exklusive Christentum Herrschaft; denn so herabgekommen dies auch war, so überragte es doch nicht nur an innerem Werte das damalige Heidentum, befriedigte insbesondere weit besser als alle Formen desselben die Bedürfnisse jener Zeit, sondern es hatte auch eine viel festere Organisation und, seit die Verfolgungszeit alle charakter-

---

stellern wird die Massregel damit begründet, dass an diesem Tage Iesus auferstanden sei; aber ebenso war das Heidentum zufrieden, das damals den Sonnengott als obersten Gott verehrte, Brieger, Zs. f. Kirchengesch. IV 1881 176; Gundermann, Zs. f. deutsche Wortforsch. I 1901 180 f. Vgl. o. *[1596 zu 1595₇]*.

[1]) Vgl. Wendland, Berl. phil. Wschr. XXII 1902 228 ff. Konstantin liebt Ausdrücke wie *θειότης*, *ἡ θεία σπουδή*, *ὁ θεός* (stets mit Artikel), *τὸ θεῖον* oder im selben Sinn *τὸ κρεῖττον*; er ist überzeugt, dass Gott im Diesseits und Jenseits seine Verehrer belohnt, die Verächter bestraft (Heikel in der Vorrede zu Euseb. *v. Const.* I LXXXVII); spezifisch Christliches oder gar Theologisches findet sich bei ihm gar nicht, was freilich sich z. T. schon aus der Mangelhaftigkeit seiner Bildung erklärt. Die hinter Eusebios' *v. Const.* stehende *oratio ad sanctorum coetum*, durch die sich noch Seeck, Zs. f. Kirchengesch. XVIII 1898 342 hat täuschen lassen, ist eine aus dem V. Jh. stammende Fälschung auf Grund von Euseb. *v. Const.* 4_{32}.

schwachen Elemente aus ihm hinaus und in das Heidentum zurückgedrängt hatte, ein zwar wahrscheinlich nicht sehr grosses, aber todesmutiges, wohldiszipliniertes Heer, dem das Heidentum nichts entgegenstellen konnte. Kaum lächelte die kaiserliche Gunst dem neuen Glauben, so strömten natürlich alle Streber ihm zu[1]). Die Aussicht, bei der Plünderung der Tempel etwas zu erbeuten, überzeugte damals die Reichsfürsten nicht weniger vom neuen Glauben als 1200 Jahre später die Hoffnung auf die säkularisierten Güter die deutschen Reichsfürsten vom Segen der Reformation. Als Iulian zur Regierung kam, war ein grosser Teil des Hofes durch derartigen unsauberen Gewinn befleckt[2]). Den Häuptern folgte die grosse überzeugungslose Masse, die durch kein inneres Band an den alten, ihnen z. T. unverständlichen Kult gefesselt war, langsam nach. Aber teils durch diesen Umschwung, teils durch die Nachwirkung der vorangegangenen Bedrückungen wurde das Christentum nicht minder verändert als durch andere Gründe das Heidentum. Bis in die Bischofsitze drang das Lippenchristentum vor: gar mancher ungetreue Hirt hat wie Pegasos von Ilion[3]) die christliche Maske abgeworfen, als unter Iulian die kaiserliche Gunst dem alten Glauben lächelte. Ein anderer Teil der unverhofft zu weltlichen Ehren gelangten Bischöfe beträgt sich wie Emporkömmlinge; viele kirchliche Schriftsteller des IV. Jahrhunderts zeigen einen Dünkel, der um so abstossender wirkt, als die Erbitterung über die früher dem Christentum zugefügten Unbilden sich oft in einem sehr beschränkten Fanatismus äussert. Die Kirchenhistoriker berichten aus dieser Zeit von zahlreichen gesetzlosen und oft brutalen Handlungen, die von den Anhängern des neuen Glaubens gegen das Heidentum verübt wurden. In Alexandreia stiess man 346, als man auf dem der Kirche geschenkten Mithraion ein Bethaus anlegen wollte, auf das Adyton; um die noch zahlreich vorhandene Heidenschaft zu verhöhnen, liess Bischof Georgios die Mysterienheiligtümer in feierlicher Prozession durch die Stadt tragen, was blutige Unruhen erregte[4]). Als Iulianos die geschlossenen Tempel wieder öffnen liess, schlichen sich Christen nachts ein und zerbrachen die Tempelstatuen[5]). Solche Thaten, von denen die Geschichte des IV. Jahrhunderts voll ist, sind nach der voraufgegangenen Verfolgung natürlich und würden als solche nicht der Erwähnung wert sein; aber dass die Berichterstatter, die oft geraume Zeit nach den Begebenheiten schreiben, sie mit offenbarem Behagen und mit Billigung erwähnen, zeigt doch, wie anders der Geist der Zeit geworden ist. Ums Jahr 347 hat Firmicus Maternus die Konstantinssöhne in einer offenen Bittschrift auf-

[1]) Im vierten Jh. war das Christentum auch unter den Senatoren schon so ausgebreitet, dass die heidnischen meist mehrere Priestertümer übernehmen mussten, weil nicht mehr genügend viel qualifizierte Persönlichkeiten vorhanden waren, Habel, *Comm. Studem.* 104.

[2]) Amm. Marc. 22_4.

[3]) Iul. *ep.* 78. Vgl. Henning, Herm. IX 1875 257—266; Boissier, *Fin du pag.* I 160. Andere Fälle des Renegatentums beklagt Hieron. *chron.* 366. Vgl. Lasaulx, Unterg. d. H. 70_{198}.

[4]) Sozom. 5_7.

[5]) Sokr. *h e* III 15; Sozom. V 11_1. Gleiche Roheiten verübten die verschiedenen christlichen Sekten auch gegeneinander. In dem Streit zwischen Damasus und Ursinus um das römische Episkopat wurden 367 in der Kirche 137 Erschlagene gezählt, Amm. Marc. XXVII 3_{12} ff.

gefordert, das Heidentum mit Stumpf und Stil auszurotten. Aus Bibelstellen wird gefolgert, dass weder der Sohn vom Vater noch der Bruder vom Bruder noch die Gattin vom Gatten zu schonen sei, dass das ganze Volk gegen die Heiden mobil zu machen, ganze Staaten zu vernichten seien[1]). Den Mord des vermeintlichen Apostata hält Sozomenos für eine schöne That[2]). — Während aber die Bestialität des christlichen Pöbels, die Beschränktheit, die Urteilslosigkeit der Gebildeten, das Selbstbewusstsein der Kirchenfürsten — so kann man sie jetzt schon nennen — schnell zunehmen, vermindert sich die geistige Kraft der Kirche, als ob sie sich in den langen Kämpfen erschöpft hätte. Trotz der schon unter Konstantin und namentlich unter Konstantios und Konstans zu ihren Gunsten erlassenen Gesetze verlangsamt sich im IV. Jahrhundert die Ausbreitung des Christentums[3]), obwohl natürlich ein grosser Teil der Indifferenten ihm jetzt zufiel. Aber auch innerlich kommt es nicht recht vorwärts. Nach dem Siege stand es vor der Aufgabe, neue Formen auch des öffentlichen Lebens zu schaffen, aber es hat kaum neue Formeln hervorgebracht. Nicht bloss die für das geschäftliche Leben wichtigen Staatsinstitutionen, wie die Kalenderordnung[4]), wurden nicht wesentlich weiter christianisiert.

---

[1]) Firm. Mat. 29_{2}; vgl. *Deut.* 13_{6-11}.

[2]) Sozom. VI 2_{2}.

[3]) Die auf die Ausrottung des Aberglaubens gerichteten Erlasse des Konstantios und Konstans — die übrigens die ausserhalb der Stadtmauern gelegenen Tempel, in denen z. T. die Wettspiele gefeiert wurden, ausdrücklich zu erhalten gebieten (Cod. Theod. XVI 10_{3}) — und die siegesfrohen Aeusserungen der christlichen, die resignierten Ausdrücke der heidnischen Zeitgenossen haben bis in die neuere Zeit hinein die Christianisierung im IV. Jh. schneller vorgeschritten erscheinen lassen, als sie thatsächlich stattgefunden haben kann. Die Gesetze wurden fast nur im Orient, wo es keine widerstrebende Aristokratie gab, und auch hier nur unvollständig ausgeführt (Allard, *Iul.* II 152 ff.), und die Behauptungen der Schriftsteller werden oft durch die späteren Thatsachen widerlegt. So ist es z. B. eine grosse Uebertreibung, wenn es heisst, Eleusis sei bereits unter Konstantios zur Ruine geworden; vgl. die u. *[1670_{4}]* zusammengestellte Litteratur. — Iulian spricht (*contra Christ.* S. 207; vgl. 198) von den Asklepiosheiligtümern — er nennt Pergamon, Rom, Tarent, Kos und Aigai —, so dass man annehmen muss, dass sie noch existieren: aus solchen gelegentlichen Aeusserungen lässt sich der wirkliche Zustand deutlicher ablesen als aus viel bestimmter lautenden, die rhetorisch gefärbt sind.

[4]) Dass die Kirche die von ihr selbst gebilligte, als eine Konzession an das Christentum begrüsste Sonntagsordnung Konstantins *[1647_{5}]* nicht antastete, ist begreiflich; aber man nahm auch die Wochentagnamen mit ihren Erinnerungen an die heidnischen Planetengötter in den Kauf (Rühl, Chronol. 55). Ebenso gefährlich für die Reinheit des Christenglaubens war die Verlegung der Geburtsfeier des Heilands vom Epiphanienfest — das selbst vielleicht heidnischen Ursprungs ist *[1613_{1}]* — auf den 25. Dezember, an dem sie wahrscheinlich im Einvernehmen mit der Regierung zuerst in Rom 354 durch den Bischof Liberius, allmählich auch im übrigen Abendland und dann — mit Ausnahme Armeniens noch vor 450 — im Orient gefeiert worden ist (Usener, Rel. Unters. I 274; 337). Zwar haben die Christen auch diesen Tag passend in ihre Ueberlieferungen einfügen können, indem sie Iesus an dem Kalendertag seines Todes, dem 25. März (von wo aus auch die Taufe 15 oder 17 Monat rückwärts, also auf den 6. Jan. oder 8. Nov. datiert wurde), gezeugt werden liessen (Bilfinger, Unters. üb. die Zeitrechn. d. alten Germ., Stuttg. 1901 1—10); aber entscheidend für die Wahl dieses Tages als Hauptfesttag war wahrscheinlich der Umstand, dass an ihm auch der Geburtstag des grossen Sonnengottes (Mommsen, *CIL* I² 410) gefeiert wurde. Durch das Zusammenfallen beider Festtage wurden geschäftliche Störungen vermieden: die Wahl dieses Tages war also ganz im Sinne Konstantins erfolgt, der auch bestrebt gewesen war, die aus dem Zusammenbestehen der einander so feindlichen Religionen sich ergebenden Missstände möglichst zu beseitigen. So begreiflich es nun ist, dass die Kirche den einmal anerkannten Festtag nicht nachträglich verwarf, so hat sie doch jedenfalls ihre Kraft überschätzt, wenn sie meinte, das hierdurch begünstigte Eindringen heidnischer Vorstellungen in das Christentum verhindern zu können. — Wo der alte griechische Mondkalender noch fortbestand, hat ihn das

obwohl sie mittelbar auch zur Trübung der christlichen Vorstellung beitrugen: auch die Rechtsordnung und die sozialen Zustände blieben in allen Hauptpunkten so bestehen, wie sie der alte Glaube dem neuen überlassen hatte. Indem das Christentum auch die kaiserliche Gewalt unangetastet liess, setzte es sich in einen inneren Widerspruch mit sich selbst, der nur deshalb weniger auffällt, weil er durch mehr als anderthalb Jahrtausende geheiligt erscheint, der aber den aufmerksamen Betrachter der Geschichte um so mehr zum Nachdenken auffordert, je mehr er die Kirche von dem Streben erfüllt sieht, das Kaisertum der Kirche äusserlich unterzuordnen. Ebenso wenig hat jetzt das Christentum die Kraft, auf religiösem Gebiet die heidnischen Vorstellungen und Gebräuche, welche die so massenhaft zuströmenden Konvertiten mitbringen, alle aufzusaugen. In demselben Augenblick, in dem das Heidentum durch Konstantin von seinen abstrusen Riten befreit wird, lebt ein grosser Teil der heidnischen Kulte und Mythen im Christentum wieder auf. Bis zum Ende des III. Jahrhunderts hatte die Christenheit den hellenischen Mythen und Kulten gegenüber im allgemeinen eine ablehnende Stellung eingenommen, die sie der Philosophie gegenüber schon lange nicht mehr behauptete. Die wichtigste Ausnahme ist die Darstellung des Orpheus unter den Tieren auf Katakombenbildern[1]), die sich wahrscheinlich daraus erklärt[2]), dass dem thrakischen Sänger monotheistische Gedichte zugeschrieben wurden[3]). Im allgemeinen betrachteten die Christen der drei ersten Jahrhunderte schon die Beschäftigung mit der Götter- und Heldensage als unheilig und unheilsam, und so war damals als Ersatz für jene in der Schule und im Haus eine eigene christliche erziehliche und erbauliche Litteratur erwachsen, die aber, weil sie nichts Selbständiges

---

Christentum trotz der sich an ihn knüpfenden heidnischen Erinnerungen nicht beseitigt; in Athen war er noch unter Iustinian in Gebrauch (Rühl 21). Vgl. über die christliche Kalenderordnung V. Schultze, Unterg. d. Heident. II 88—98, der freilich das Nichtkönnen als ein planvolles Nichtwollen deutet. — Wenn die christlichen Kaiser anfangs *divi, sacri, aeterni* u. s. w. genannt werden, so waren auch diese Ausdrücke nicht so erstarrt, dass sie nicht auch heidnische Vorstellungen wachrufen konnten. Vgl. Cumont, *Rev. hist. litt. rel.* I 1896 451; Kornemann, Beitr. z. alt. Gesch. I 1901 146.

[1]) Heussner, Die altchristl. Orpheusdarstellungen, Leipz. Diss. 1893; Knapp, Orpheusdarstell., Progr. Tüb. 1895 S. 31 ff.; C. M. Kaufmann, Sepulcr. Jenseitsdenkm. 127 ff.; vgl. Strzygowski, Zs. d. deutsch. Palaestinavereins XXIV 1901 139—171 (Msk. aus Jerusal.). Dass es sich bloss um die Uebernahme eines Kunsttypus (Heussners Rezens. in der *Rev. de l'hist. des rel.* XXIX 1894 118) handele, ist nicht anzunehmen, auch nicht, dass der Typus gnostischen Ursprungs (Achelis, Zs. f. NTliche Wiss. I 1900 216) sei. Vielleicht aber hat die Gnosis doch insofern mitgewirkt, als sie die Vorstellung des mit Orpheus z. T. später verschmolzenen, gewiss nicht rein christlichen (Martigny, *Ét. arch. sur l'agneau et le bon pasteur,* Par. 1860; Veyries, *Les fig. crioph.,* Par. 1884 63—80) guten Hirten mit Rücksicht auf einen heidnischen orientalischen Kult (über Malakbel s. Dussaud, *Rev. arch.* IV$_{I}$ 1903[1] 378) geschaffen hat. (Ueber Christus als Sonnengott s. o. *[1626$_1$]*). — Ausser Orpheus erscheinen von Gestalten des griechischen Mythos noch das Paar Eros und Psyche, das leicht christlich umgedeutet werden konnte, die Sirenen, die der Ausdruck der Totenklage geworden sind, vereinzelt auch Bakchos, die Nereiden und Dioskuren (V. Schultze, Unterg. d. griech.-röm. Heident. II 381) in der christlichen sepulkralen Kunst. — Viel leichter als die hellenischen Götter werden natürlich die auf Grabmonumenten üblichen Symbole von den Christen übernommen, so das Pferd, der Fisch, das Schiff (als Symbol der Ueberfahrt ins Jenseits; vgl. Prop. V [IV] 7$_{59}$ f.), s. Usener, Sintfl. 219 ff. — In diesem Zusammenhang ist endlich daran zu erinnern, dass wie Osiris *[1580$_5$ ff.]* auch Christus und die Märtyrer bisweilen um kühles Wasser für die Seelen angefleht werden (Friedländer, Sittengesch. III 639).

[2]) S. das bei Roscher, ML III 1202 ff. Bemerkte.

[3]) Orph. *fr.* 4 ff.

schaffen konnte, die Motive der heidnischen Sage und des heidnischen Romans nur mit den notwendigen Umformungen weiter verwendete[1]). Eine grosse Anzahl einzelner mythischer Züge lebt so in christlichen Legenden fort: so wird z. B. die Sage von den frommen Brüdern Amphinomos und Anapi(a)s, die ihre beiden Eltern aus einer Feuersbrunst erretten[2]), auf zwei christliche Jungfrauen[3]), die Oidipussage auf Gregor[4]) übertragen; auf Simon den Magier geht ein in einem späteren ägyptischen Roman vorkommender Zug[5]), die vergebliche Himmelfahrt, auf Barbara und Eirene gehen einzelne Teile der Danaesage über[6]), und wenn in dem Roman des Hieronymos eine Wölfin den Antonius leitet[7]), wenn zu Euroia in Epeiros der Bischof Donatos einen Drachen tötet[8]), wenn der Kopf des Mauritius nach Vienne schwimmt[9]), wie der des Orpheus nach Lesbos, der des Osiris nach Byblos, so ist auch hier eine bewusste oder unbewusste Anlehnung an heidnische Motive anzunehmen. Oft ist das Verhältnis so locker, dass eine bestimmte Quelle nicht nachgewiesen werden kann, zumal da sich innerhalb der neuen Litteratur die einmal übernommenen Züge selbständig entwickelten: auf den heiligen Georg scheinen nach einander Züge des Perseus von Tarsos[10]), des ägyptischen Horos[11]) und des arabischen El Khidr oder El Khudr[12]), der vielleicht seinerseits dem assyrischen Hasisadra entspricht[13]) und wahrscheinlich auch mit Elias verschmolzen ist[14]), übertragen zu sein. Die Unsicherheit wird dadurch noch grösser, dass die zugrunde liegenden Formen des heidnischen Mythos bisweilen selbst nicht erhalten sind, wie bei der ursprünglich ephesischen Siebenschläferlegende, die wahrscheinlich an eine verschollene Parallelform des Endymionmythos anknüpft[15]), und bei dem heiligen Nestor von Thessalonike, dessen Ge-

1) Weingarten, Urspr. des Möncht. 59 ff.

2) Claudian. 50.

3) Gurlitt, *Anal. Graec.* 103.

4) Usener, Sintfl. 108 f., der auch andere moderne Parallelen anführt.

5) Vgl. über diesen Teil der Simonlegende Hilgenfeld, Ketzergesch. 184. Den Zusammenhang mit einer ägyptischen Novelle zeigt A. Meyer, DLZ XXIV 1903 2007; noch Bousset, Antichr. 96 hatte einen ganz anderen Ursprung vermutet.

6) Wirth, Danae in christl. Legenden, Prag, Wien, Leipzig 1892 (in den Einzelheiten oft nicht überzeugend).

7) *v. S. Pauli* 9 (Mi. XXIII 25). Die Sage vom 'weisenden Tier' *[792₈]* ist auch in der *vita Hippol.* (Anal. Bolland. XXII 1903 322) benutzt: hier ist es ein Esel, der den Heiligen führt.

8) Sozom. VII 26₁ ff.

9) *acta Sanct.* 22. 9. [Sept. VI S. 384]. Ueber den Kopf des heiligen Titos, der in Kandia auf Kreta gezeigt, dann aber in den venezianischen Marcusdom geschafft wurde, s. *act. Sanct.* 4. 1 (Jan. I S. 164₁₅). Vgl. o. *[951₄ ff.]*.

10) M. Mayer, XL. Phil.vslg. (Görlitz) 1889 336—348 *[vgl. o. 1173₈; 1258₂]*; v. Gutschmid hatte den heiligen Georg zu Mithras gestellt, Dillmann, Sitz.ber. BAW 1887¹ 357 ihn wenigstens als mythisch gelten lassen, wogegen Friedrich, Sitz.ber. BaAW 1899² 159—203 historische Elemente der Sage nachweisen will.

11) Clermont-Ganneau, *Compte rendu AIBL* IV xxii 1894 283.

12) Mayer, XL. Philol.vslg. (Görlitz) 1889 340.

13) Lidzbarski, Zs. f. Assyr. VII 1892 104—116.

14) Meissner, Arch. f. Rlw. V 1902 229.

15) Diese Vermutung hat zuerst E. Rohde, Rh. M. XXXIII 1878 209₂, der bereits den Mythos vom Schlaf des Epimenides verglich, ausgesprochen. John Koch, Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, Leipzig 1880 vergleicht die von Aristoteles bezeugte Sage von den sardischen Schläfern (E. Rohde, Rh. M. XXXV 1880 157—163), die schon Rohde (ebd. 163) als wahrscheinlich phoinikisch bezeichnet hatte, und meint, dass es sich hier um Inkubation im Kult des Asklepios-Esmun und der sieben Kabeiren handele. Aus dem Asklepioskult soll (Koch 63 ff.) der Hund der Siebenschläferlegende stammen; die Kabeiren sollen (ebd. 68) in Ephesos neben der grossen Göttermutter gestanden haben. — Vgl. auch o. *[1525₁]*.

schichte[1]) vielleicht aus einer nicht überlieferten Form der Apaturienlegende herausgesponnen ist[2]). Man muss daher bei diesen Parallelen wie in der Regel bei den Quellenuntersuchungen über die Märchen sich gewöhnlich mit der Feststellung der Analogie und der allgemeinen Erkenntnis begnügen, dass zahlreiche Zusammenhänge bestehen; in einzelnen Fällen, wo der antike Namen sich erhalten hat, wie bei der Pelagia, die der Aphrodite[3]) oder Isis Pelagia entspricht[4]), oder bei dem heiligen Hippolytos, der wie sein Namensvetter von Rossen zerrissen sein soll[5]), ist allerdings auch das spezielle Vorbild ziemlich deutlich. Alle diese Entlehnungen bedeuten aber noch nicht das Eindringen heidnischer Vorstellungen in den christlichen Kult, es ist ein rein litterarischer Vorgang. Im IV. Jahrhundert setzte sich dieser Prozess fort, aber er nahm jetzt andere Formen an. Denn seitdem auch die höheren Gesellschaftskreise sich überwiegend dem Christentum zugewandt hatten, lag diesem die von ihm selbst anerkannte Verpflichtung ob, eine neue höhere Bildung an Stelle der heidnischen zu setzen. Aber dieser Aufgabe zeigte sich der neue Glaube nicht mehr gewachsen. Wohl haben auch Christen dieses und des folgenden Jahrhunderts vielfach versucht, die Geschichten des alten und des neuen Testaments in den Formen der Schullitteratur, des homerischen Epos, der euripideischen Tragödie, der pindarischen Lyrik, des platonischen Dialogs darzustellen, wie namentlich die beiden Apollinarios aus dem syrischen Laodikeia, Iohannes von Damaskos, der Dichter der 'Susanna', Nonnos, der Paraphrast des Iohannesevangeliums, ferner der Verfasser des *Χριστὸς πάσχων*, bei den Römern namentlich Prudentius; wohl hat Augustinus in seiner Doctrina Christiana ausführlich den Plan begründet, neben oder vielmehr über die heidnische Schulbildung als deren wertvollere Ergänzung eine christliche zu setzen, und ein Jahrhundert später hat Theodorichs Geheimsekretär Cassiodor praktisch versucht, die unvermittelt nebeneinander stehenden christlichen und heidnischen Erziehungselemente zu verschmelzen. Allein alle diese Anläufe führten zu einem von der Kirche selbst schliesslich offen eingestandenen Misserfolg. Die geoffenbarte Religion bot weder dem Dichter so anziehende Stoffe noch liess sie dem Denker so viele Freiheit wie das antike Heidentum, dessen schönste Produkte eben aus den Bedürfnissen der Poesie und der Philosophie entstanden waren. Indessen zu Versuchen, bei denen sich diese Nachteile hätten recht fühlbar machen können, ist es überhaupt kaum noch gekommen[6]). Denn das Christentum hatte den Verfall des geistigen

[1]) Phot. *bibl.* 255 S. 469 a 20 ff.; *Act. Sanct.* Octobr. IV S. 63 ff.

[2]) Usener, Rh. M. LIII 1898 370 ff.

[3]) S. o. *[1351 3]*.

[4]) Usener, Leg. d. Pelagia 1879 S. xxiii erinnert auch an die Hh. Marina, Margerita, Reparata, Eugenia u. s. w.

[5]) Prudent. *perist.* 11 87 (*ergo sit Hippolytus quatiat turbetque iugales intereatque feris dilaceratus equis*) hat den Zusammenhang selbst gefühlt. Cook, *Cl. rev.* XVI 1902 369 vermutet, dass das Fest des heil. Hippolytos (13. Aug.) anknüpfe an einen Hippolytuskult, der mit dem am selben Tag auf dem Aventinus gefeierten Dianafest (Fest. 343 a 7; Mart. XII 67 2; Plut. *qu. Rom.* 100) zusammengehangen habe. Der aventinische Kult scheint in der That vom nemorensischen filiiert gewesen zu sein; s. Wissowa, Hdb. 200 f.

[6]) Anders urteilt freilich über den Wert dieser christlichen Litteratur V. Schultze II 84 ff.

Lebens nicht aufhalten können: wie es im wesentlichen schon während des III. Jahrhunderts geschehen war, begnügte man sich nach dem Siege des neuen Glaubens damit, die grossen klassischen Dichter und Denker der Jugend in den Schulen zu überliefern, wobei man das Unchristliche dieser Bildung zwar natürlich nicht übersah, aber durch die sonstige christliche Erziehung für überwunden hielt und demnach einen Ausgleich zwischen dem antiken Geistesleben und dem neuen Glauben gefunden zu haben wähnte. Hat dieser bis auf den heutigen Tag fortwirkende, für die Erhaltung der antiken Kultur überaus vorteilhafte Irrtum zu Verfälschungen der religiösen Lehren des Christentums im ganzen nicht geführt, so mussten ihnen dagegen andere Elemente des Heidentums, die ebenfalls aufgenommen wurden, geradezu verhängnisvoll werden[1]). Als im IV. Jahrhundert die Heiden sich stürmisch in das Christentum hineindrängten und nicht mehr die Zeit zu langsamer Assimilation war, als nach dem Übertritt ganzer Gemeinden die vorhandenen Tempel in Kirchen verwandelt werden mussten, da griff man bei deren Benennung in geeigneten Fällen auch auf diese Legendenheiligen zurück; ein Tempel der Aphrodite Pelagia wurde zur Pelagiakirche. Dann ist man freilich auch weiter gegangen und hat entweder aus dem alten Gott kurzweg einen Heiligen gemacht, wie den heiligen Dionysios aus Dionysos[2]), oder aber einen in der Legende oder auch im Namen irgendwie entsprechenden Heiligen an die Stelle des Gottes gesetzt. So ist in Thessalien Aphrodite Euploia[3]), in Athen die jungfräuliche Stadtgöttin[4]) zur Panagia, so ist die Göttermutter zur Theotokos[5]), Poseidon zum heiligen Nikolaos[6]) geworden. In Bithynien wurde die Epiphanie des Dionysos auf dem Delphin vielleicht später dem heiligen Lukianos gegeben[7]); an Apollon Sarpedonios' Stelle tritt Thekla[8]), in der wahrscheinlich auch die die Giganten tötende Athena von Seleukeia fortlebt[9]); die jungfräuliche Artemis von den Seen ward zur Mutter Gottes[10]). Aus dem dionysostragenden Herakles entsteht der Christophoros[11]). Den alten Kult des Sosthenes übernimmt der Engel Michael[12]); an die Stelle der Dioskuren treten in Byzanz die beiden christlichen Heiligen Kosmas und Damianos[13]), und nach ihrem Muster hat man dann, wie es scheint, die beiden Heiligen Kyros und Iohannes geschaffen oder wenigstens geformt,

---

[1]) Vgl. zum folgenden Harnack, Dogmengesch. II[3] 1–14.

[2]) Politis, *Μελ.* I 43 f.; Rennell Rodd, *Customs and lore* 142 f.

[3]) Politis, *Μελ.* I 60.

[4]) Hertzberg, Unterg. des Hellen. 446. Der Parthenon scheint zuerst der *Ἁγία Σοφία* geweiht worden zu sein, Michaelis, Parth. 45 ff. Die Zeit ist ungewiss.

[5]) Malal. IV S. 77 f. Dind.

[6]) Politis, *Μελ.* I 57.

[7]) S. o. *[1227₂]*.

[8]) S. o. *[327₇]*.

[9]) u. [10]) Ramsay, *Church in the Rom emp.* 466.

[11]) Usener, Sintfl. 189 f.

[12]) Panofka, Ber. BAW 1851 115 ff.; Deubner, *Incub.* 65 ff. Vgl. o. *[320₅]*.

[13]) Deubner, *Incub.* 77 ff.; Neue phil. Jbb. IX 1902 387; Harnack, Medizinisch. aus d. ältest. Kirchengesch. 12; Usener, Rh. M. LVIII 1903 332. Es gehen auf sie die alten Inkubationen über, die überhaupt in das damalige Christentum eindrangen, Edm. le Blant, *Mém. AIBL* XXXVI 1901 17₆. Eine Inkubationsstätte nach Art der mutmasslichen des Attis *[933₇; 1525₁]* war es vielleicht, die am Iohannisgrab nachgebildet wurde. Wie der phrygische Hirt sollte Iohannis in seinem Grabe schlummern; seine Atemzüge sollten den das Grab deckenden Staub in Bewegung setzen, der für heilig galt und unter dem N. Manna Gegenstand eines schwunghaften Handels war (Corssen, Monarchian. Prol. (Texte u. Unters. XV 1) S. 98. — Ueber Heilige, die an die Stelle der

deren angebliche oder auch wirkliche Gebeine aus der Markoskirche in Alexandreia Kyrillos nach Menuthis schaffen liess, damit sie dort statt der Isis Wunderkuren verrichteten[1]). Gebeine von Märtyrern dienten überhaupt oft dazu, um eine Stätte, die seit alter Zeit heiligen Zwecken geweiht war, dem Christentum zu erhalten[2]). Zahllose Tempel wurden Kirchen[3]). Nun erfolgte freilich diese Umwandlung zunächst in der praktischen Absicht, den Bau eines neuen kostspieligen Gotteshauses zu ersparen, und wurde gelegentlich wohl auch durch die Lehre begründet, dass zur Sühne der durch die Dämonenverehrung entweihten Stätte ein Kult des einen Gottes errichtet werden müsse; auch haben solche Erneuerungen gewiss meist die Wirkung und wahrscheinlich manchmal auch den Zweck gehabt, den Übergang zu dem neuen Glauben zu erleichtern und diesen durch die Anknüpfung an eingewurzelte Kulte zu befestigen. Allein es drangen doch auf diesem Wege zahlreiche heidnische Elemente in das Christentum ein. Das christliche Ritual, das in den Grundzügen damals festgestellt wurde, hängt von dem altgriechischen mindestens in demselben Masse ab, wie von dem jüdischen. Es ist zwar bei der Verwandtschaft, die auf dem Gebiete des Kultus der Mosaismus mit dem orientalischen und auch dem griechischen Heidentum zeigt, im einzelnen Falle meist unmöglich, den Ursprung einer christlichen Zeremonie oder Institution mit Sicherheit dem einen oder dem andern zuzuweisen; aber wo die Überlieferung eine Vermutung gestattet, ist damals weit häufiger ein heidnischer als ein jüdischer Ritus Vorbild gewesen[4]). Das Mönchtum ist in Ägypten[5]), wo es dem Patriarchen

---

Dioskuren als Retter aus Sturmesnot getreten sind, s. Radermacher, Arch. f. Rlw. VII 1904 449 ff.

[1]) Lumbroso, *L'Egitto* 147; Deubner, *Incub.* 94. Vgl. o. *[931_2; 1569_6]*. Der N. *Κῦρος* scheint in der älteren sakralen Therapie wichtig gewesen zu sein (vgl. das gln. Asklepieion bei Pellene, Paus. VII 27_{11} und dazu Siebelis), aber das Zusammentreffen ist wohl zufällig.

[2]) Ueber Babylas, der an der Stelle des Apollonheiligtums in Daphne (über dessen Zerstörung s. Allard, *Iul. l'ap.* III 55–82) begraben wurde, s. Sokr. *h e* III 18; Sozom. *h e* V 20_7; Theodor. *h e* III 10_1 f. Julian liess Gebethäuser einreissen, die zu Ehren von Märtyrern am Didymaion erbaut waren, Sozomen. *h e* V 20_7.

[3]) Ausser dem vielen, was an anderer Stelle gelegentlich angeführt werden muss, sei noch auf Sozom. *h e* VII 15_2 (Dionysostempel in Alexandreia), Prok. *b. P.* 1_{17} S. 84 *ed. Bonn.* (vgl. *b. G.* 4_5 S. 480 *ed. Bonn.*: Ma in Komana), Theodor. III 7_6 (Tempel in Arethusa) hingewiesen. Andererseits hat man freilich auch, um den Barbarengöttern seine Verachtung zu bezeigen, ihre Tempel zu den niedrigsten Zwecken bestimmt. Der (byzantinische? Io. Lyd. *m* 3_{47}; vgl. aber o. *[1647_4]*) Tychetempel wurde zur Kneipe, *AP* IX 180—184; über den Aphrodite-, Helios- und Artemistempel von Byzanz s. Malala XIII S. 345 Ddf.

[4]) Oefters heben christliche Schriftsteller selbst den heidnischen Ursprung hervor, z. B. bei den Gelagen an den Gräbern der Märtyrer, August. *conf.* 6_2. Vgl. V. Schultze, Unterg. d. griech.-röm. Heident. II 350 f.

[5]) Die *κάτοχοι* des Serapisdienstes (Weingarten, Urspr. d. Möncht. 40 ff.; vgl. Dräseke, Zs. f. wissensch. Theol. XLIV 1901 76 ff.; Beloch, GG III 447; o. *[929 zu 928_4; 1575_2]*) sind freilich eine Gilde von berufsmässigen Inkubanten gewesen (Preuschen, Mönchtum u. Serapisk., Progr. Darmst. 1899 S. 29 f.; vgl. Schkel, Ev. LZ 1904 79); das schliesst aber nicht aus, dass sie zeitweilig in mönchischer Abgeschlossenheit lebten. Vgl. auch Bouché Leclercq, *Mél.* Perrot 17 ff. Es ist zwar nicht möglich, in ihnen das unmittelbare Vorbild des christlichen Mönchwesens zu sehen, das sich seit ca. 340 anfangs langsam, dann aber rapide in Aegypten ausbreitete (Sokr. *h e* IV 23); wohl aber dürfen wir in ihnen eine Erscheinungsform des Geistes der Weltflucht erblicken, der sich seit dem VI. Jh. v. Chr. in mannichfachen Institutionen (z. B. in dem Mönchswesen des Buddhismus) äussert; vgl. o. *[1599_1]*. Wie die ganze Mystik so treten auch diese Frommen im Lande in der hellenistisch-römischen Litteratur nur hervor, wo sie sich durch ungebührliches Betragen oder verabscheuenswerte Riten bemerkbar machen wie die Verschnittenen Kybeles; aber es ist

von Alexandreia im Anfang des V. Jahrhunderts eine stets bereite Bande zu Akten der Zerstörung stellte, wie es scheint, in Nachahmung heidnischer Kulte ausgebildet worden. Heidnischen Ursprungs sind wahrscheinlich die Verwendung der Kerzen im Kult[1]), die Verhüllung des Hauptes[2]) und die Barfüssigkeit[3]) bei der Taufe, endlich sicher die Bittgänge[4]). Der Diakonos Glykerios versuchte das altheidnische Fest des Zeus von Uĕnasa nachzuahmen: singend und tanzend zogen Christenmädchen herum, bis Basileios, dessen Briefe die Sache kundthun, dem seltsamen Dienst ein Ende setzte[5]). — Die öffentlichen und die Mysterienkulte haben ungefähr gleichmässig zur Bildung des neuen Rituals beigetragen, von den letzteren jedoch nicht sowohl die alten griechischen Mysterien, die damals nur noch äusserlich fortbestanden und die überhaupt auf das Christentum weniger Einfluss hatten, als man gewöhnlich annimmt[6]), als vielmehr die ursprünglich orientalischen[7]), vor allen das damals weitaus mächtigste aller Mysterien, die Mithrasweihe. Aber durch dieses Eindringen alter Kultformen wurde eine Verschmelzung des alten und neuen Geistes weder bezweckt noch erreicht. Nicht das Edelste, was das Griechentum hervorgebracht hatte, wurde in das Christentum aufgenommen, sondern im Gegenteil die niedrigsten Formen des antiken Heidentums, die Reste des Fetischismus, die sich über ein Jahrtausend hindurch unter fortgeschrittenen Formen der Gottesverehrung versteckt gehalten hatten. Wie Konstantin[8]), ist die ganze damalige Christenheit vom finstersten Aberglauben beherrscht[9]). Der Wahn, dass in dem Gottesbild, in dem Abzeichen der Gottheit deren Wesenheit und Macht stecke, der Fetischismus, ist bei den christlichen Schriftstellern dieser Zeit allgemein verbreitet[10]): der einzige Unterschied gegen

mir sehr wahrscheinlich, dass es im hellenistischen Orient in aller Stille Einsiedler gegeben hat. Das Christentum hatte zwar von seinem Ursprung her so viele Elemente des alten Mystizismus aufgenommen, dass es leicht ein Mönchswesen aus sich hätte bilden können; allein die entschiedene Opposition der leitenden Männer hat dies eben in den Jahrhunderten verhindert, wo diese Elemente noch lebendig waren. Dass längst nach dem Absterben der alten Mystik sich innerhalb des Christentums plötzlich der Monachismus verhältnismässig so schnell entwickelte, lässt sich nicht besser erklären als durch die Annahme, dass eben die Elemente, aus denen bis dahin die heidnischen Eremiten sich ergänzt hatten, jetzt christliche Mönche wurden. — Von Aegypten wurde das Mönchswesen frühe nach Kleinasien verpflanzt, wo es von Kappadokien aus in Armenien Eingang fand (Thopdschian, Zs. f. Kirchengesch. XXV 1904 1—32). Schon im IV. Jh. finden wir aber auch in Italien Klöster.

[1]) Bötticher, Philol. XXV 1867 25 ff. Ueber Fackeln s. Anrich, Ant. Mysterienw. 214.

[2]) Anrich, Ant. Mysterienw. 203.

[3]) Anrich ebd. 200 f.

[4]) Usener, Religionsgesch. Untersuch. I (Weihnachtsf.) 294 ff.

[5]) Ramsay, *Church in the Rom. emp.* 443—464. Vgl. üb. den Kult Str. XII 2_5 S. 537.

[6]) In dieser Beziehung hat Koch, Ps.-Dion. Areop. (Forsch. z. christl. Litt. u. Dogmengesch. I II; III) 92 ff. richtiger gesehen als seine Gegner *[1640 $_6$]*.

[7]) So urteilten schon die damaligen Christenfeinde. Freilich verfielen sie dabei manchmal auf seltsame Behauptungen: so sollte z. B. das Blutopfer Christi eine Nachahmung des *Dies sanguinis* sein (*quaest. ex novo testam.* [sogen. Ambrosiaster] 84 = Mi. XXXV 2279). Vgl. Cumont, *Rev. hist. litt. rel.* VIII 1903 424.

[8]) S. o. *[1465 $_1$]*.

[9]) Gewiss gilt für viele Männer der Zeit, was Amm. Marc. XXI 16_{18} von Konstantios sagt: *Christianam religionem absolutam et simplicem cum anili superstitione confundens.* — Allerdings ist dieser Aberglaube nicht erst damals aufgekommen. Selbst Origen. 1_6 (vgl. $_{46}$; $_{67}$ S. 96_6 ff.; 121_{22} ff. K.) sagt, dass Iesu N., auch von unsittlichen Menschen ausgesprochen, auf die Dämonen eine Zauberwirkung ausübe. Andere Beispiele sammelt Harnack, Medic. aus d. ältesten Kirchengesch. 68—88.

[10]) Beispiele bei Radermacher, Fest-

früher besteht darin, dass die in den Bildsäulen vorausgesetzten bösen Dämonen nicht mehr angerufen, sondern mit Hilfe christlicher Abzeichen bekämpft werden. Der Aberglaube, der sich an den Regenstein auf dem Latmos knüpfte, hat bis ins X. Jahrhundert fortgedauert, nachdem man ein Kreuz an dem Fetisch befestigt[1]). Der Anblick des Kreuzes soll den in einer Aphroditestatue in Gaza lebenden Dämon so erschreckt haben, dass er hinausfuhr und zwei Heiden tödlich verwundete[2]). Konstantin hat ein Haus, in dem es spuken sollte, einreissen lassen, was ihm bei den Kirchenhistorikern zum Ruhm angerechnet wird[3]). Noch unter Theodosios schrieben die Christen von Antiocheia einen Volksaufstand gegen den Kaiser einem *δαίμων ἀλάστωρ* zu, der mit Peitschenknall durch die Strassen gezogen sei[4]): ähnliche Vorstellungen hatten in der Zeit des düsteren Dämonenglaubens die Gemüter mit Schrecken erfüllt. Handelt es sich bei dem bisher besprochenen Aberglauben, für den sich sehr zahlreiche andere Beispiele anführen liessen, um das einfache Fortleben irriger Vorstellungen, denen man nicht mehr notwendig religiöse Bedeutung beilegte, so fehlt es doch auch an wirklichem Fetischismus im damaligen Christentum nicht. Die alten Vorstellungen wurden auf die christlichen Symbole übertragen. Eine heilige Persea am Thor von Hermupolis sollte ihre Fähigkeit, durch Wurzel, Blätter und Rinde Kranke zu heilen, davon empfangen haben, dass Iosef mit Maria und dem Kinde daran vorbeigezogen seien; der in dem Baum wohnende Dämon hatte sich damals der Sage nach vor Christus verneigt[5]). Eine Quelle bei Emmaus sollte heilkräftig sein, weil Iesus seine Füsse darin gewaschen[6]). Weit entfernt, die edelsten Bestandteile des Griechentums in sich aufzunehmen, hat das Christentum vielmehr die von der Religion der Kunst ein Jahrtausend zuvor überwundenen, freilich nicht ganz vernichteten Barbareien konserviert; die hohe Überlieferung, die es von seinem Ursprung her aufbewahrte, waren diese Männer zu verstehen nicht mehr im stande.

Dem so gesunkenen Christentum war wenigstens eine der Mächte, die einst das griechische Leben bewegt hatten, noch gewachsen: die Philosophie. Auch die Neoplatoniker waren weit von ihrem Ursprung abgefallen; aber sie waren nicht mehr unplatonisch als die damaligen Christen unchristlich. Ja, als Denker wie als Menschen sind sie ihren christlichen Gegnern überlegen. Dass ein Neoplatoniker, Iulian[7]), den Kaiser-

schr. f. Gomperz 197 ff. Es ist dabei allerdings zu berücksichtigen, dass auch bei intelligenteren Heiden damals diese Form des Fetischismus weit verbreitet war. Als die Athena Parthenos weggeführt werden sollte, will sie Proklos im Traume gehört haben, wie sie versprach, in Zukunft bei ihm zu wohnen: Marinos (*v. Procl.* 30) hat das wenigstens plump realistisch gefasst. Anderes ist o. *[982]* angeführt.

[1]) Usener, Rh. M. L 1895 147 f.

[2]) *V. Porphyr.* 8_{61} (*Acta Sanct.* 26_2. Febr. VI 660).

[3]) Sokr. *h e* I 18_{11}.

[4]) Sozom. VII 23_4.

[5]) Sozom. V 21_9 f.

[6]) Sozom. *h e* V 21_7.

[7]) Gibbon, *Hist. of the decl. and fall. ch.* 23; Wiggers, Iul. d. Abtrünnige, Zs. f. histor. Theol. VII 1837 115--158; D. Friedr. Strauss, Der Romantiker auf dem Thron der Caesaren 1847; Lasaulx, Unterg. des Hellenism. 59—82; Auer, Kaiser Iul. der Abtrünnige im Kampfe mit den Kirchenvätern seiner Zeit, Wien 1855; F. Chr. Baur, Die christl. Kirche vom Anf. des IV. bis zum Ende des VI. Jh.'s, Tübingen 1859 17—78; É. Lamé, *Julien l'apostat*, Paris 1861; C. Semisch, Iul.

thron bestieg und bald nachher wieder verlor, sind Zufälligkeiten, aber symbolische; so wenig als der Sieg an der mulvischen Brücke hat eines dieser beiden Ereignisse den Gang der Geschichte im grossen beeinflusst. Es war eine innere Notwendigkeit, dass das Christentum auch mit dieser letzten heidnischen Macht zusammenstiess, und dieser Konflikt musste, da die Religion für die Zeiträume wenigstens, mit denen die Geschichte zu rechnen hat, stärker ist als die Philosophie, für das Christentum siegreich ausfallen. Insofern als Iulian etwas Unerreichbares erstrebte und dies als die Wiederherstellung der Vergangenheit bezeichnete[1]), insofern als er fälschlich die Nationalheiligtümer, die Werke der alten Dichter und Philosophen für sich zu haben glaubte, mag man ihn einen Romantiker nennen; abgesehen von diesen beiden Irrtümern, die er mit seinen heidnischen Zeitgenossen teilt, ist er dagegen sich seiner Ziele klar bewusst. Ja, er übertrifft sogar viele von denen, die heute über ihn geringschätzig denken[2]), in einem Punkt: er durchschaut die innerliche Unvereinbarkeit der antiken Bildung mit dem Christentum, die später freilich durch eine starke Inkonsequenz dieses letzteren verhüllt wurde, klar. Denn ohne Frage ist es vornehmlich diese Überzeugung gewesen, die ihn dem Heidentum vor dem Christentum den Vorzug geben und diesem ein fast schon bestehendes Monopol entziehen liess. Immer wieder betont er, dass er Grieche sei und die herrliche griechische Kultur wieder herzustellen trachte[3]); dass er — freilich nicht als erster[4]) — die Anhänger des alten Glaubens 'Hellenen' und die Christen 'Galilaier' nennt, geht aus der, wie wir gesehen haben, historisch richtigen Ansicht hervor, dass das Aufkommen des Christentums den Sieg orientalischer *βάρβαροι* über die griechische Bildung bedeute. Diese letztere scheint ihm sowohl in metaphysischer wie in ethischer Beziehung dem neuen Glauben überlegen. In ersterer Hinsicht setzt er dem jüdisch-christlichen Gott, der durch einen einmaligen unmotivierten und unbegreiflichen Willensakt die Welt aus dem Nichts erschafft, also plötzlich sein Wesen verändert, und der dann ebenso unmotiviert sich einmal oder ein paarmal einem Volke offenbart, die Gottheit der Griechen gegenüber, die von Ewigkeit her aus dem Unsichtbaren das Sichtbare erzeugt und sich jetzt und immerdar in der Natur und

---

der Abtrünnige, Bresl. 1862; Aug. Neander, Ueb. den Kaiser Iul. u. sein Zeitalter[2], Gotha 1867; Mücke, Flavius Claudius Iulianus, Gotha I 1867; II 1869; Adr. Naville, *Jul. l'apostat et la philosophie du polythéisme*, Par. 1877; Fr. Rode, Gesch. d. Reaktion Kais. Iulians geg. d. christl. Kirche, Jena 1877; W. Koch, Kaiser Iul. d. Abtrünnige, Phil. Jbb. XXV 333—488; V. Schultze, Untergang des griech.-röm. Heident. I 122—175; Boissier, *La fin du paganisme* I 101—168; Allard, *Jul. l'apostat*, 3 Bde., Par. 1900—1903; Glover, *Life and letters in the IV. century*, Cambridge 1901 47—76 (s. dagegen Franklin T. Richards, *Cl. rev.* XVI 1902 133).

[1]) Diesen Widerspruch hat namentlich Naville 27 ff. hervorgehoben. Iulian selbst betont oft, dass er keinerlei religiöse Neuerungen machen will; s. z. B. *ep.* 63 S. 587 H.

[2]) Der historische Rationalismus, d. h. der Wahn, dass die letzten Gründe und Ziele der Geschichte dem menschlichen Auge erkennbar und als höchster Massstab an alle Geschichtserscheinungen zu legen seien, hat das Bild Iulians, der sich gegen eine geschichtliche Notwendigkeit auflehnt, stark verzeichnet; auch religiöse Voreingenommenheit hat zu der falschen Beurteilung beigetragen. In diesem Fall, wo die Versenkung in Iulians Schriften dazu genügt, die Wahrheit zu finden, eben weil Iulian keine tiefe Natur ist, hat die so unhistorische Aufklärungszeit i. g. ein besseres Geschichtsurteil gehabt als das historische XIX. Jh.

[3]) Naville 1 ff.; Boissier I 111.

[4]) Selbst Christen waren ihm vorangegangen, Kukula, Festschr. f. Gomp. 359—363.

Menschheit offenbart[1]). Was die christliche Ethik anbetrifft, so musste jedem ganz mit griechischen Ideen Erfüllten anstössig erscheinen, dass der Mensch nicht durch eigene Kraft und Erkenntnis gut werden könne. Diesen Gegensatz konnte nun freilich Iulian deshalb nicht voll empfinden, weil die damalige Philosophie wenigstens einen Teil der Erhebung des Menschen der Mitwirkung der Gottheit zuschrieb. Aber immerhin fühlt er auch in diesem Punkte den Unterschied des alten und neuen Glaubens ganz richtig, wenn er diesem die Fähigkeit abspricht, wahre sittliche Grösse — im hellenischen Sinn — hervorzubringen[2]), und behauptet, das Christentum erziehe Sklaven[3]). Liegt diesen Äusserungen, wie es scheint, die Überzeugung zu Grunde, dass die blinde Unterordnung des individuellen sittlichen Urteils unter ein von aussen gegebenes Sittengesetz unsittlich sei, dass die volle sittliche Freiheit auch die Freiheit des sittlichen Urteils einschliesse, so hat er auch in diesem Punkt den Gegensatz zwischen Hellenentum und Christentum scharf und richtig erfasst und er ist — wenigstens was die Streitpunkte selbst anbetrifft — als ein Sehender in den Kampf gegangen: wir müssen 1400 Jahre hinuntergehen, ehe wir bei unseren deutschen Klassikern, die in dieser Beziehung wie Griechen empfinden, den Widerspruch gegen die christliche Ethik mit der gleichen Klarheit ausgesprochen finden. — Allein nicht nur als Denker, auch als Staatsmann — was gewöhnlich übersehen wird — musste Iulian einen unlösbaren Widerspruch zwischen dem damaligen Christentum und der antiken Kultur finden. Denn ersteres beanspruchte eine Theokratie, wie sie dem ganzen Altertum unbekannt und mit der antiken Staatsidee schlechthin unvereinbar war. Schon hatte die Kirche Iulians eigenwilligen, aber doch schwächlichen Vorgängern eine Anzahl staatlicher Hoheitsrechte, vor allem einen Teil der Judikatur abgetrotzt, und selbst fanatische Christen jener Zeit geben zu, dass dies bereits zu schweren Missbräuchen geführt hatte. Aber viel schlimmer war es, dass die Kirche grundsätzlich sich das Recht beilegte, die Grenzlinie zwischen ihr und dem Staat selbst, und zwar allein, zu ziehen[4]). Um diesen Anspruch durchzusetzen, schreckte man auch vor bedenklichen Mitteln nicht zurück. Es ist durchaus glaublich, was Iulianos versichert, dass damals schon, wie später so oft, der Klerus erst die Gemeinden gegen die Obrigkeit aufwiegelte und dann die so entstandene Unruhe dem Staate gegenüber ausspielte, um ihn zur Nachgiebigkeit zu zwingen. Der Kaiser hat in einem besonders krassen Fall dies falsche Spiel der Bischöfe, die ihm gegenüber das Volk als eine unruhige, von ihnen

---

[1]) *Adv. Christ.* S. 167 ff. Neum.; *or.* 4 S. 146c. Vgl. Baur, Chr. Kirche II 22; Neander, Kais. Iul. u. sein Zeitalter 68.

[2]) Iul. bei Kyr. 218b S. 202_9 Neum.

[3]) Iul. *adv. Christ.* bei Kyrill. *adv. Iul.* 229e; 230a; bei Neumann 206_2 ff.

[4]) S. o. *[1638_5]*. Wie sehr der Staat, dessen Interesse Iulian zu vertreten hatte, von der herrschlustigen Kirche bedroht war, zeigt der Brief an die Bostrener (*ep.* 52): hier weist nichts auf Uebertreibung. Anderes bei Auer 172. Die heutige Kirche hat ganz recht, ihren Kampf gegen den modernen Staat mit dem gegen Iulian zu vergleichen: Iulian ist der erste, der die Unvereinbarkeit von Staat und Kirche erkannt hat. Eine akute Gefahr für den ersteren bildete die letztere schon damals auch auf wirtschaftlichem Gebiet durch das Ueberhandnehmen der toten Hand. Selbst die christlichen Nachfolger Iulians haben das Recht des Klerus, Erbschaften aus Testament anzutreten, einschränken müssen, Ambros. *ep.* 18_{13}; cod. Theod. XVI 2_{20}.

kaum im Zaum gehaltene Masse hinstellten, den Verleumdeten selbst mitgeteilt. Iulian, der letzte antike Staatsmann, ist zugleich der erste, der den mittelalterlichen Kampf zwischen Kaiser und Kirche kämpft; der Kampf musste um so erbitterter werden, weil Iulian noch ganz erfüllt war von dem antiken Herrscherideal. Selbst wenn er Christ gewesen wäre, hätte er, der klarblickende Vorkämpfer für die antike Staatsidee, diesen Zusammenstoss nicht vermeiden können. Denn dem antiken Staat, der seine Macht zur Omnipotenz überspannt hatte, trat damals — und zwar damals, um die Mitte des IV. Jahrhunderts, zum erstenmal — eine Macht gegenüber, die sich für ebenso absolut hielt: hatte die Kirche in der ersten Freude über die Gnadenbeweise Konstantins sich durch diesen beherrschen lassen[1]), so musste sie jetzt daran denken, sich zur Herrscherin zu machen. Ohne Frage hat auch Iulian dies erkannt, und diese Erwägungen beruhen auf einer so richtigen Einsicht in den Unterschied des neuen und des alten Glaubens, sie lassen für jeden, der von den Idealen der antiken Welt erfüllt ist, so wenig einen Zweifel der Entscheidung übrig, dass nicht der geringste Anhalt, ja nicht einmal eine Möglichkeit für die Annahme ist, dass Iulian sie bloss vorschützte, um irgend welche andere — ganz unerfindliche — Motive seines Übertritts zu verdecken[2]). Was er beibringt, um den Widerspruch der alten Kultur mit dem Christentum aufzudecken, trifft durchaus das Wesen der Sache; seine christlichen Gegner selbst haben ein unabsichtliches, aber beredtes Zeugnis dafür, dass Iulians Gründe von seinem Standpunkt aus unwiderleglich sind, abgelegt, indem sie auf die von dem gelehrten Kaiser ins Feld geführten Stellen griechischer Philosophen und Dichter mit gefälschten Zitaten antworteten[3]). — Wie die Motive, aus denen Iulian handelt, so zeugen auch die Mittel, die er anwendet, um die nach seiner Ansicht vom Christentum her drohende Gefahr zu beschwören, von scharfer Einsicht in das Wesen des Gegensatzes. Nach damaligem Massstab bemessen, verfährt er milde. Wenn trotzdem seine Religionspolitik selbst von unparteiisch urteilenden Schriftstellern wie Ammianus Marcellinus getadelt wird, so erklärt sich dies, wie es scheint, daraus, dass Iulian einem so herrschsüchtigen Organismus gegenüber, wie es die damalige Kirche war, die Religionsfreiheit praktisch nicht so durchführen konnte, wie er und die anderen Philosophen es theoretisch wünschten. Insofern Ammianus und seine wenigen Gesinnungsgenossen zum Kaiser in dem Gegensatz des fern von den religionspolitischen Kämpfen ohne Verantwortung und ungehindert seinen Idealen lebenden Denkers zum praktischen Staatsmann stehen, ist auch ihr Urteil als einseitig zu betrachten, so sehr sie danach streben, neutral

[1]) So urteilt m. R. Brieger, Zs. f. Kirchengesch. IV 1881 190.

[2]) Ebenso urteilt Peroutka, *Listy filologické* XXIX 1902 1 ff. nach dem Auszug, Wschr. f. cl. Phil. XX 1903 469.

[3]) Vgl. Bratke, Religionsgespr. am Hof der Sassan. 135 ff. Wenigstens der Zeit Iulians, nicht (Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustin. *Cohortatio ad Graecos*, Berlin 1902) einer früheren, gehört wahrscheinlich der pseudojustinische *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* an. Nach Draeseke, Texte und Untersuch. VII 1892 83 ff.; Zs. f. wissensch. Theol. XLVI 1903 407—433 u. s. w., welcher Apollinarios von Laodikeia für den Verfasser hält, ist die Schrift gegen das Unterrichtsedikt vom 17. Juni 362 *[1667₁]* gerichtet und Iulians Schrift gegen die Christen ist die Antwort darauf.

zu scheinen. Wessen Anschauung die richtige war, konnte nur die Geschichte lehren, und diese hat in ihrem seitherigen Verlauf überwiegend dem zum Realisten gewordenen Kaiser Recht gegeben, der sich allmählich überzeugen musste, dass die ideale Duldung der prinzipiell intoleranten Kirche gegenüber nur dem möglich sei, der sich ihr unterwerfe. — Fast gar kein Gewicht ist gegenüber den erhaltenen Dokumenten den Angaben der Christen zuzuerkennen. Wie es in aufgeregten Zeiten zu geschehen pflegt, waren in der sich bedroht wähnenden Christenheit abenteuerliche Gerüchte verbreitet, welche nachzuprüfen die folgenden heidenfeindlichen Historiker so lange kein Interesse hatten, bis endlich die Möglichkeit einer Korrektur verloren war. Dazu kommen noch die rhetorischen Übertreibungen in den Predigten der Kirchenfürsten und die leidige Gewohnheit aller derer, bei denen der Wahrheitssinn nicht besonders entwickelt ist, mit den Ansichten eines Gegners zugleich die Konsequenzen zu verbinden, die nicht nach dessen, sondern nach den eigenen Anschauungen gezogen werden müssen. Unter diesen Umständen verdienen die Kirchenhistoriker, obwohl im ganzen bei ihnen der Hass nicht gerade der Vater der Lüge gewesen ist, doch selbst da nur wenig Vertrauen, wo sie nur Thatsächliches berichten wollen. Unrichtig ist in gewissem Sinne schon die Bezeichnung Apostata, die sie ihm geben. Er selbst sagt zwar, er sei bis zum Alter von 20 Jahren Christ gewesen[1]), und gewiss hat er die ihm vom Bischof Eusebios[2]) vorgesagten Gebete als Kind nachgebetet; aber dass er die Taufe empfangen oder bei irgend einer anderen Gelegenheit das Gelübde des Christentums abgelegt habe, ist unerweislich und auch unwahrscheinlich[3]). Die Teilnahme an einem christlichen Fest bedeutet für den Heiden keineswegs Bekenntnis des Christentums: die hellenische Religion, die schon so viele barbarische Religionen zugelassen hatte, konnte wohl auch ein grosses Stück Christentum[4]), nur eben nicht dessen Anspruch auf Ausschliesslichkeit anerkennen. Unter diesen Umständen wird man die Teilnahme an dem Epiphanienfest vor dem Aufbruch aus Gallien geradezu programmatisch auffassen dürfen. Der Kaiser hatte sich vorgenommen, wovon ihn freilich die folgenden Ereignisse abzugehen nötigten, volle Glaubensfreiheit zu gewähren, selbst am alten Glauben festzuhalten, zugleich aber, um die Herzen des ganzen Volkes zu gewinnen, auch an den Festen der Christen in dem Sinne teilzunehmen, in dem er es auch als Heide konnte. Der Vorwurf der Heuchelei, den ihm deswegen selbst Ammianus[5]) macht, ist daher nicht zutreffend. Diese Anklage wird auch durch Iulians ganzes Leben widerlegt. Wohl hat er die Zweifel, die ihm im Verlauf seiner Studienzeit aufstiegen, nicht

[1]) Iul. *ep.* 51 S. 434 d.

[2]) Amm. Marc. XXII 9.

[3]) Vgl. Mücke II 70.

[4]) Vgl. auch o. *[1636$_1$]*.

[5]) Amm. Marc. XXI 2$_4$ *utque omnes nullo impediente ad sui favorem illiceret, adhaerere cultui Christiano fingebat, a quo iam pridem occulte desciverat, arcanorum participibus paucis, haruspicinae auguriisque intentus et ceteris, quae deorum semper fecere cultores.* Vgl. Zonar. XIII 11 II 22b *ἤδη δὲ τὴν εἰς Χριστὸν ἐξομοσάμενος πίστιν ηὐλαβεῖτο διὰ τοῦτο τοὺς στρατιώτας εἰδὼς σχεδὸν σύμπαντας χριστιανοὺς ὄντας· διὸ συσκιάζων τὴν ἑαυτοῦ κακίαν ἕκαστον ἐκέλευε θρησκεύειν ὡς βούλοιτο.* Aehnlich Theodor. *h e* III 3$_5$. Vgl. auch Liban. XVIII (I 528$_{17}$ R.): *καὶ ἦν μὲν περὶ ταῦτα ἕτερος, ἐσχηματίζετο δὲ τὰ πρόσθεν. οὐ γὰρ ἐξῆν φανῆναι.* Vgl. Labaulx, Unterg. d. Hellen. 62$_{174}$.

sofort geäussert, wie dies vielleicht ein bekehrter Christ gethan hätte. Allein ein von den Pflichten seines Fürstenamtes so durchdrungener Jüngling wie Iulian musste, auch wenn es ihm persönlich nicht an dem Mut der Überzeugungstreue fehlte, abgesehen von den ihn bedrohenden Gefahren[1], schon in seiner Stellung als Kronprinz und als jüngerer Teilhaber an der Regierungsgewalt Grund genug finden, nicht voreilig mit seiner Überzeugung öffentlich hervorzutreten. — Wenn er daher den voraussichtlich vergeblichen Versuch eines Protestes gegen die Edikte, welche die Wahrsagung verboten, nicht gemacht hat, so ist daraus nicht auf Heuchelei zu schliessen[2], vielmehr auf der anderen Seite anzuerkennen, dass er in der Andeutung seiner nicht mehr christlichen Anschauung so weit gegangen ist, als es irgendwie mit der durch seine Stellung gebotenen Zurückhaltung vereinbar war[3]. In dem Augenblick, wo seine Regentenpflicht von ihm die Ablegung eines bestimmten Zeugnisses forderte, hat er dies nicht verweigert. Dass die unlauteren Motive, die die Christen ihm beilegen, nicht vorhanden waren, ist bereits bei der Darlegung der Gründe, die seinen Übertritt bewirkten, gezeigt worden; er hat ohne Frage an die göttliche Mission geglaubt, die ihm nach einer von ihm erzählten Allegorie zugefallen war, das Hellenentum wiederherzustellen[4]. Seine Versuche, das heidnische Priestertum zu veredeln[5], der hohen Würden, die er ihm zudachte, würdig zu machen, die Armenpflege zu reorganisieren[6], sind nicht, wie seine christlichen Gegner meinen, geschickte Nachäffungen des Christentums, sondern gehen aus der tiefen Überzeugung von der Heiligkeit des Priesterstandes hervor. Ihn vom Aberglauben freisprechen[7], hiesse ihn über die Zeit hinausheben, deren Kind er war; aber auch in dieser Beziehung haben ihm seine christlichen Gegner vieles mit Unrecht nachgesagt[8]. Jedenfalls steht er in dieser Beziehung höher als Konstantin. Wenn demnach Iulians christliche Gegner seine Anschauungen und seine

---

[1]) Amm. Marc. 22_5. Vgl. Iul. *ep ad Athen.* 277 b.

[2]) Wie es Auer S. 95 ff. thut.

[3]) Dies heben m. R. Teuffel, Stud. u. Charakt., Leipz. 1871 179—190 und Boissier, *Fin du pagan.* I 123 ff. hervor.

[4]) Iul. *or.* 7 S. 227 c ff.; Neander 59 ff. Weissagungen (Liban. I 532_5 ff.; Ammianus Marc. XV 8 a. E.) hatten diesen Glauben bestätigt. Lasaulx, Unterg. d. Hell. 61 f.

[5]) Der Priester soll kein Theater, ja überhaupt keine öffentlichen Schauspiele, auch keine Gasthäuser besuchen (*fr.* S. 304 b c; *ep.* 49 430b), allen schlechten Umgang meiden, um nichts Unziemliches zu hören (300 c); die Hymnen an die Götter soll er auswendig wissen (301 d), die Philosophen lesen. Vgl. Lasaulx, Unterg. d. Hell. 66 ff.; Auer 176 ff.; Naville 157 f.; Rode 47; Boissier I 142.

[6]) Auch hierin sieht Asmus, Zs. f. Kirchengesch. XVI 1896 249 eine Imitation des Christentums. — Noch weniger begründet sind die sonstigen Behauptungen christlicher Schriftsteller (vgl. darüber Naville 162 ff.) über die Nachahmung christlicher Institutionen durch Iulianos.

[7]) Amm. Marc. XXV 4 nennt ihn *superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator.* Es kann richtig sein, was Sozom. V 2_4 behauptet, dass er an *τελεταί* teilnahm, bei denen Tote beschworen wurden.

[8]) Dass Iulian in Karrhai aus den Eingeweiden einer Frau geweissagt habe (Theodor. III 26_3), widerspricht seinen sonstigen Anschauungen ganz und gar; noch schwerer ist zu glauben, dass nach seinem Tode im Kaiserpalast zu Antiocheia viele Kisten voll abgeschnittener Menschenköpfe gefunden wurden (ebd. 27). Das sind Beschuldigungen, wie sie immer wieder von unwissenden Heiden gegen die Christen und umgekehrt erhoben wurden. — Nicht ganz richtig scheint mir auch Boissier, *Fin du pag.* I 117 zu urteilen, dass nicht die Wissenschaft, sondern die Mystik Iulian zum Apostaten gemacht hat. Richtiger wird man sagen, dass Iulian im Interesse der Wissenschaft, die damals mystische Elemente enthielt, sich für das Heidentum entschied.

Beweggründe so wenig verstanden, so werden wir bei ihnen nicht wahrheitsgetreue Angaben über die Mittel seiner Politik suchen. Gewiss ist falsch, was allerdings nicht bloss christliche Schriftsteller behaupten und was daher fast allgemein zugestanden wird, dass Iulians gesetzgeberische Massregeln die Unterdrückung des Christentums bezweckten. Es wiederholt sich hier in umgekehrtem Sinne der Irrtum, dem wir bei Konstantin begegneten: die persönliche Neigung des Monarchen, die damals allerdings stärker ins Gewicht fiel und auch von ihm selbst häufiger in die Wagschale geworfen wurde, als es heutzutage üblich ist oder wenigstens von Einsichtigen gebilligt werden kann, wird von seinen Freunden und Feinden mit dem Ziel seiner Politik verwechselt. Mag er persönlich — was übrigens keineswegs sicher ist[1]) — eine von seinen Idealen bis zum Fanatismus erfüllte, leidenschaftliche Natur gewesen sein, mag er nur aus Berechnung die Maske der Toleranz angenommen haben: seine Politik lässt sich nur nach dem beurteilen, was er jedenfalls nie aufgehört hat, zu scheinen. Dass, abgesehen von offenbaren Erdichtungen seiner christlichen Gegner, alle von ihm gegen das Christentum ergriffenen Massregeln nicht dieses selbst[2]), sondern nur seine Unduldsamkeit Heiden und christlichen Sekten[3]) gegenüber treffen, ist entscheidend. Natürlich ist er dem Fluche des

[1]) Das einzige, was immer wieder für seinen Fanatismus angeführt wird, ist der spöttische Ton seiner Streitschriften (Stellen gesammelt z. B. bei Semisch 41 ff.; Boissier I 123). Mit demselben Recht kann man Friedrich II und Voltaire intolerant nennen, die ihn m. R. als ihresgleichen erkannt haben.

[2]) Trotz des beinahe offenen Kriegszustandes, der schliesslich — nicht durch die Schuld Iulians — zwischen ihm und den Christen herrschte, spricht er doch stets aus, dass er die Christen nicht gesetzlich unterdrücken, geschweige denn ihre ungesetzliche Vergewaltigung dulden wolle; vgl. z. B. Iul. *ep.* 43 424c *ἐγὼ μὲν κέχρημαι τοῖς Γαλιλαίοις ἅπασιν οὕτω πρᾴως καὶ φιλανθρώπως, ὥστε μηδένα μηδαμοῦ βίαν ὑπομένειν μηδὲ εἰς ἱερὸν ἕλκεσθαι μηδ' εἰς ἄλλο τι τοιοῦτον ἐπηρεάζεσθαι παρὰ τὴν οἰκείαν πρόθεσιν*; *ep.* 52 438b *αὖθις δὲ καὶ πολλάκις παραινῶ τοῖς ἐπὶ τὴν ἀληθῆ θεοσέβειαν ὁρμωμένοις μηδὲν ἀδικεῖν τῶν Γαλιλαίων τὰ πλήθη μηδὲ ἐπιτίθεσθαι μηδὲ ὑβρίζειν εἰς αὐτούς· ἐλεεῖν δὲ χρὴ μᾶλλον ἢ μισεῖν τοὺς ἐπὶ τοῖς μεγίστοις πράττοντας κακῶς*. Vgl. *ep.* 7 376c; Liban. *or.* 18 (*ἐπιτάφ.* I 562 R.); Rode S. 50. Den Gedanken an eine gewaltsame Bekehrung, den Iulian einmal andeutet (*ep.* 42 424a *καίτοι δίκαιον ἦν, ὥσπερ τοὺς φρενιτίζοντας οὕτω καὶ τούτους ἄκοντας ἰᾶσθαι, πλὴν ἀλλὰ συγγνώμην ὑπάρχειν ἅπασι τῆς τοιαύτης νόσου*), lässt er sogleich als phantastisch fallen. Er weiss, dass das Christentum durch Verfolgungen nur gestärkt wird (Liban. a. a. O. 563_3). Aber diese Utilitätsrücksicht ist gewiss nicht der einzige Grund für seine Toleranz: innerlich unfreie Fanatiker pflegen sich nicht die Klarheit des Blicks zu bewahren, der in dieser Beziehung zur Erkenntnis des eigenen Vorteils nötig ist. Iulian will überzeugen: er kennt die Wertlosigkeit des erzwungenen Uebertritts und hat deshalb die Bekehrung zum Heidentum geradezu erschwert, indem er sie so lange verbot, *πρὶν τὴν μὲν ψυχὴν ταῖς λιτανείαις πρὸς τοὺς θεούς, τὸ δὲ σῶμα τοῖς νομίμοις καθαρσίοις καθήρασθαι* (*ep.* 52 436d). Dass er die Soldaten tückisch auf seine Seite zu ziehen versuchte, indem er ihnen befahl, Weihrauch anzuzünden, ist unter diesen Umständen nicht anzunehmen, auch ergibt sich dies nicht aus Liban. *or.* 18 I 578_{21}, wie selbst Lasaulx 73 glaubt. Begreiflicherweise ist Iulian trotzdem von Schmeichlern betrogen worden: es gab gewiss auch ausser jenem Aphobios, über den er sich selbst beklagt (Henning, Herm. IX 1875 265), viele Lippenheiden.

[3]) Natürlich war sich Iulian, indem er die von der herrschenden arianischen Kirche verfolgten Bischöfe, darunter auch Athanasios, in seinen Schutz nahm, darüber klar, dass diese Begünstigung der Dissidenten die herrschende Richtung schwächen musste. Aber es ist sehr ungerecht, dies als seinen eigentlichen Zweck, die Toleranz nur als Vorwand zu betrachten, wie dies allerdings schon Amm. Marc. XXII 5 thut. Für Iulian fällt der Kampf gegen den Arianismus und im weiteren Sinne gegen das Christentum durchaus zusammen mit dem Kampf gegen die Unduldsamkeit. — Ebenso wie mit der Begünstigung der Athanasianer verhält es sich mit Iulians Plan, den jüdischen Tempel

absoluten Herrschers nicht entgangen, dass die Beamten seine Edikte schärfer ausführten, als sie gemeint waren, dass sie da, wo der Monarch in seiner Regentenpflicht und auch in seiner wissenschaftlichen Überzeugung eine Schranke gefunden hatte, über die hinaus er seine persönliche Ansicht nicht durchsetzen dürfe, ihm einen Gefallen zu thun meinten, wenn sie über diese Grenze hinausgingen[1]). Missgriffe sind gewiss vorgekommen, und ihre Zurücknahme oder Bestrafung war schwer, weil der Kaiser auf die Unterstützung eben derer angewiesen war, die sie begangen hatten[2]). Aber nichts weist darauf hin, dass er nicht die Absicht hatte, in dieser Beziehung die Gleichberechtigung beider Religionen zu wahren[3]). Auch die Christen müssen die thatsächliche Milde Iulians anerkennen[4]); da ihnen aber in dieser Zeit der Begriff der Toleranz gänzlich abhanden gekommen ist, so sehen sie darin nur berechnete Heuchelei und wissen von Äusserungen Iulians, in denen er den Hellenen Straflosigkeit aller gegen die Christen begangenen Verbrechen zusicherte[5]). Das sind unzweifelhaft Fabeleien; wir wissen, dass in den Kreisen, in denen Iulian die tiefsten Eindrücke gewonnen hatte, die Überzeugung von der Notwendigkeit weitgehender Duldung feststand[6]). Nichts weist darauf hin,

zu erneuern (Amm. Marc. XXIII 1; Semisch S. 50): die Widerlegung und Schwächung des Christentums war schwerlich sein Hauptgrund, wie die Christen meinten, die, um den Bau zu hindern, allerlei Unfug verübt zu haben scheinen.

[1]) Iulian klagt öfters über eine Ueberschreitung seiner Befehle, z. B. *Misopog.* 361 a (466 H. *Ἀπὸ τοῦ συνθήματος* heisst dort, wie der Zusammenhang zeigt, 'vermeintlich auf Grund der Abmachung'; Allard III 86 hat die Stelle missverstanden). — Eunap. *v. Chrysanth.* S. 110 (= 510_{20} Boiss.) hebt es besonders hervor, dass es in Lydien dank der weisen Amtsführung des Erzpriesters Chrysanthios nicht zu Ruhestörungen kam. Besonders wird darüber geklagt, dass die Beamten nicht die nötige Energie bei der Verhütung und Bestrafung von Ausschreitungen des heidnischen Pöbels zeigten. Denn dieser zahlte jetzt den Christen mit gleicher Münze heim; in Heliopolis mussten die Nonnen büssen, was einst der Diakonos Kyrillos gegen die Hierodulen begangen (Allard III S. 93 f.); in Gaza, Askalon, Berytos Damaskos und Alexandreia wurden von (Juden und) Heiden christliche Basiliken angezündet, *et vindictam nemo quaesivit,* Ambros. *ep.* 40_{15}.

[2]) Ueb. parteiliche Entscheidungen klagt Amm. Marc. XXII 10, der, im allgemeinen die ausserordentliche Gerechtigkeit Iulians rühmend, doch die Einschränkung hinzufügt *ni quaedam suo ageret, non legum arbitrio.* In der kirchlichen Litteratur werden viele Beispiele solcher willkürlicher Entscheidungen angeführt (Lasaulx, Unterg. d. Hell. 71_{202}): im einzelnen Fall ist fast nie die Entscheidung über die Berechtigung der Klage möglich; doch spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass das Urteil Allards (III 84 ff.) auch hier der Berichtigung bedarf.

[3]) Als Bischof Georgios von Alexandreia ermordet war, versuchte des Kaisers heidnische Umgebung ihn zu Gunsten der Thäter zu beeinflussen; aber der kaiserliche Erlass (Amm. Marc. XXII 11) war noch recht ungnädig. — Vgl. über Iulians Toleranz Gibbon, *Hist. ch.* 23 *n.* 31.

[4]) Vgl. z. B. Hieron. zum J. 366 *Iuliano ad idolorum cultum converso blanda persecutio fuit illiciens magis quam impellens ad sacrificandum*; Sozom. *h e* V 15_{8} *ἐπεὶ γὰρ ἐκ παντὸς τρόπου δέδοκτο αὐτῷ συστῆσαι τὸν Ἑλληνισμὸν, βιάζεσθαι μὲν ἢ τιμωρεῖσθαι τοὺς δήμους μὴ θέλοντας θύειν ἀβουλίας νενόμικεν. . . .*

[5]) S. z. B. Mücke II 248 ff. Vgl. auch o. *[A. 1]*. — Es zeugt von grosser Kritiklosigkeit, wenn Allard III 97 sich auf Aussprüche beruft wie den, dass es eine Kleinigkeit sei, wenn eine hellenische Hand zehn Galilaier erschlage.

[6]) Ausser Libanios (vgl. *or.* 28 178 *δεῖ γὰρ δὴ τά γε τοιαῦτα πείθειν, οὐ προσαναγκάζειν.* Andere derartige Stellen sammelt Gothofredus, dessen Anm. Reiske abdruckt; vgl. Allard III 90 ff.) hat besonders Themistios Toleranz gepredigt. Die Verehrung des höchsten Wesens ist ihm ein unveräusserliches Menschenrecht (XII 157 cd = 190 Ddf.), hier findet die Macht des Staates ihre Grenze (V 67 bc; XII 155 d = 80; 186 Ddf.). Religionsfreiheit ist auch naturgemäss und von der Gottheit gewollt, denn diese hat zwar dem menschlichen Geist eine Vorstellung von sich eingepflanzt, aber die Art der Verehrung dem einzelnen überlassen (XII 157 ab = 189 Ddf.), es ist ihr angenehm, zu

dass es ihm mit der Durchführung der von ihm verkündigten rechtlichen Parität der Religionen weniger Ernst war als Konstantin mit seinem Mailänder Edikt. Seinem Vorgänger steht er auch darin nahe, dass die neutrale Religion, die jener anfänglich über Heidentum und Christentum als mit beiden vereinbare Staatsreligion hatte begründen wollen, sich nicht viel von dem philosophischen Glauben unterschieden haben kann, den Iulian bei seinen neoplatonischen Meistern gelernt hatte. Denn dieser stand der alten Religion unbewusst kaum weniger feindlich gegenüber als dem Christentum; auch hat das offizielle Heidentum, wie es z. B. noch in den Kreisen der stadtrömischen Aristokratie lebte, sich der Unterstützung Iulians enthalten[1]). Die Philosophie hätte den Kaiser vielleicht unter Umständen sogar die Rolle des Vermittlers zwischen den hadernden religiösen Mächten spielen lassen; aber die beiden genannten Grundirrtümer drängten ihn in eine ganz andere Stellung. Die Parität, die er erstrebte, war nicht möglich, weil eine der beiden Mächte, das Christentum, sie nur annahm, um sie zu zerstören; und das alte Heidentum, dem er doch entwachsen war, hielt er für seinen Glauben. Er hat allen Göttern ohne Ausnahme Rinder und Schafe geopfert[2]). Oft hat er selbst zu den Opfergeräten gegriffen; er kannte auch die Einzelheiten des Opfers und beherrschte die abstrusen Geheimnisse der Eingeweideschau[3]). Wie es im ausgehenden Altertum üblich war (1466 f.), verehrte er von den Göttern am meisten den Helios[4]), dem er mitten in seinem Palast einen Tempel errichtet hatte[5]) und morgens und abends blutige Opfer darbrachte[6]). Auch als Mithras scheint Iulian den Sonnengott angebetet zu haben[7]), wie er denn — auch hierin ein Kind seiner Zeit — den Göttern der Mysterienkulte besonderes Zutrauen schenkte[8]). Nicht bloss in Eleusis hat er sich einweihen lassen[9]); auch die barbarischen mystischen Kulte pflegte er, auf die Göttermutter hat er eine Rede gehalten[10]). — Ebenso

sehen, wie die ganze Menschheit sie, jeder auf seine Weise, zu verehren trachtet (XII 160c = 196 Ddf.). So wenig wie zur Tugend kann man daher jemand zum Gottesglauben zwingen (ebd. 156a = 186 Ddf.); das Göttliche ist ein lockendes Geheimnis, dessen Reiz schwinden würde, wenn der Glaube durch äussere Gewalt festgesetzt würde (159bc = 194 Ddf.). Erzwungene Gleichförmigkeit in religiösen Dingen ist der Tod aller Religiosität; nur durch den freien Kampf der verschiedenen Meinungen kann gleich den Künsten und Wissenschaften die Religion fortschreiten (V 81c; XII 158cd). Themistios belobt daher Valens für die von ihm bewiesene Toleranz (XII 157a = 189 Ddf.; vgl. ebd. 155d = 186 Ddf.) und ermahnt ihn zur Gnade auch gegen die Athanasianer. Oft wird von den heidnischen Schriftstellern der Zeit die Relativität der Religion gegenüber der Gottheit, die absolut sei, mit fast modern klingenden Wendungen hervorgehoben; vgl. z. B. Symm. *rel.* 3 (S. 282_{12}): *aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit: quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.* Vgl. o. *[1481_1]*. Das ist die Religionsauffassung der Kreise, aus denen Iulian hervorging: Ammianus' Opposition gegen die Religionspolitik des Kaisers entspringt daraus, dass dieser die auch von ihm theoretisch geforderte Religionsfreiheit praktisch nicht durchführen kann *[1660]*.

1) Allard, *Le christian. et l'emp. rom.* 198 ff.

2) Liban. XVII (I 508_{12-24}); XVIII (I 564_{25}).

3) Liban. XII (I 394 f. R.).

4) Vgl. Iulians Rede auf Helios, *or.* 4.

5) Liban. XVIII (I 564_{24} R.).

6) Liban. XII (I 394 f.).

7) *Conviv.* 336 C = 432_1 H. Anderes bei Asmus, Wschr. f. cl. Phil. XXI 1904 234 ff.

8) Liban. XVIII (I 564_{25}) *καὶ μυστηρίων μετέσχε τε καὶ μετέδωκε, μυηθεὶς τε ἐν μέρει καὶ μυήσας.*

9) Eunap. *v. Max.* S. 52 (475_{49} ff. Boiss.). Vgl. Boissier, *Fin du pagan.* I 116.

10) *Orat.* 5. — Die Verleihung des pessinuntischen Priestertums an die Demeter-

begünstigte er die andere Institution, in der die Gottheit sich unmittelbar dem Menschen mitteilt, das Orakel[1]); obgleich er zugab, dass die natürliche Weissagung erloschen sei[2]), liess er sich doch nicht nur durch Träume[3]), sondern auch durch die Sprüche der alten Orakel[4]) leiten; er hat sich zum Propheten des didymäischen Apollon machen lassen[5]), der einst die diokletianische Christenverfolgung verschuldet haben sollte[6]). — Bei dieser Stimmung kam es denn so, dass Iulian immer weiter gegen das Christentum gedrängt wurde; doch hat er es stets nur in der Weise bekämpft, dass den Christen Vorteile, auf die sie keinen Rechtsanspruch hatten, vorenthalten wurden. Iulian ist tolerant, aber nicht unparteiisch: den Christen soll ihr Recht zu teil werden, den Gesinnungsgenossen des Kaisers dessen Gnade[7]). Zwischen der Gnade des Fürsten und dem Recht des Unterthanen war nun freilich nach der damals allgemein herrschenden Auffassung die Grenze ganz anders gezogen als heutzutage selbst in Deutschland: so gehörte z. B. die unbeschränkte Propaganda nicht zu den Rechten der anerkannten Religionsgesellschaften. Während der Kaiser durch Wort und Schrift seine Ansicht zu verteidigen suchte[8]) und oft über dem Litteraten den Fürsten in einer Weise vergass, für die nur noch der ihm in so vielen Punkten ähnliche Friedrich II ein Beispiel bietet, gewährte er den Christen wenigstens nicht ohne Einschränkung die gleiche Freiheit. Indessen sind doch nur wenige besonders zu beurteilende Entscheidungen überliefert, in denen er die christliche Propaganda thatsächlich beschränkte. Athanasios war ein selbst unter seinen Standesgenossen durch seine Über-

---

priesterin Kallixeine (*ep.* 21 S. 389 a) ist offenbar eine grosse Auszeichnung.

[1]) Allard, *Iul. l'Apost.* II 159 ff.

[2]) Kyrill. VI 198 c = *adv. Christ.* S. 197$_4$ Neum. Iulian tröstet sich damit, dass auch bei Aegyptern und Hebräern die Propheten verstummt seien; ein Ersatz ist ihm die künstliche Weissagung.

[3]) Von Asklepios will er oft Heilmittel erfahren haben (*adv. Christ.* S. 207 Neum.).

[4]) Wolff, *Nov. orac. aet.* 44; Allard, *Iul.* II 159 ff. Delphoi, Delos und Dodona sind nach Theodoret. *h e* III 21$_1$ von Iulian befragt worden. — Die Gläubigkeit den Orakeln gegenüber hat sogar einen nicht geringen Anteil an Iulians Bekehrung (Naville 49); es ist ihm Herzensbedürfnis, sich von oben geleitet zu wissen, obgleich er andererseits, wenn sein Wille feststand, ungünstige Vorzeichen wie Friedrich II schnell umdeutete (Neander 59).

[5]) Iul. *ep.* 62.

[6]) (Lact.) *mort. pers.* 11. Auch Licinius hat das Didymaion befragt, Sozom. *h e* I 7$_2$.

[7]) Begünstigung der Heiden wird von Iul. oft eingestanden und gefordert, z. B. *ep.* 7 S. 376 c *ἐγὼ μὰ τοὺς θεοὺς οὔτε κτείνεσθαι τοὺς Γαλιλαίους οὔτε τύπτεσθαι παρὰ τὸ δίκαιον οὔτε ἄλλο τι πάσχειν κακὸν βούλομαι, προτιμᾶσθαι μέντοι τοὺς θεοσεβεῖς καὶ πάνυ φημὶ δεῖν . . . ὅθεν χρὴ τιμᾶν τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς θεοσεβεῖς ἄνδρας τε καὶ πόλεις.* Nach Liban. XVIII (I 564$_8$) hält Iulian jeden Freund des Zeus für seinen Freund, aber nicht jeden für seinen Feind, der jenem nicht hold ist. Den Pessinuntiern verspricht der Kaiser zu helfen, wenn sie die Götterm. versöhnen (*ep.* 49 431 d). — Sehr schwer ist es, ein begründetes Urteil über die Edikte zu gewinnen, die die Christen besteuerten. Dass er zu den Kosten für den Wiederaufbau der Tempel die christlichen Zerstörer heranzog, namentlich wenn die Niederreissung ohne Genehmigung der Behörde erfolgt war, dass er den Wert der zu Privatgebäuden verwendeten Steine eingerissener Tempel zurückforderte (Liban. XVIII [I 564$_{15}$]), ist begreiflich; aber schwer glaublich, dass er *τοῖς μὴ βουλομένοις θύειν ἐπέθηκε χρηματικὴν καταδίκην* (Sokr. *h e* III 13$_9$; Allard, *Iul. l'Apost.* III 104 setzt das Dekret in die Zeit von Iulians Aufenthalt in Antiocheia). Was eigentlich zu Grunde liegt, würde nur dann sicher zu erkennen sein, wenn der Wortlaut des Gesetzes feststände: wahrscheinlich handelt es sich um den Ersatz für eine Abgabe, die den Christen ihres Glaubens wegen erlassen wurde.

[8]) Seine Hauptschrift gegen die Christen ist durch Kyrillos' Widerlegungsversuch z. T. bekannt. Vgl. *Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt ed.* C. J. Neumann, Leipz. 1880. S. auch Allard III 103—129.

hebung hervorragender, durch Konstantios vertriebener Zelot, der, indem er die Begnadigung Iulians annahm, mindestens stillschweigend die Verpflichtung grösserer Zurückhaltung auf sich genommen hatte; es ist unter diesen Umständen, wenn auch vielleicht nicht zu billigen, so doch jedenfalls mit der allgemeinen Toleranz wohl vereinbar, dass ihn Iulian wieder absetzte, nachdem er trotzdem unter den weiblichen Mitgliedern der städtischen Aristokratie eine starke Propaganda entwickelt hatte[1]). Der Erlass, welcher die Aufsicht über den gesamten höheren Unterricht den Kommunen — natürlich unter staatlicher Direktion — zuwies[2]) und der offenbar dem übrigens auch ausdrücklich eingestandenen Zwecke dienen sollte, die erwerbs- und berufsmässige Interpretation griechischer Philosophen und Dichter den Christen zu entziehen[3]), steht freilich mit dem Prinzip der Lehrfreiheit in offenbarem Widerspruch und ist, doch wohl aus diesem Grund, selbst von dem sonst unparteiischen Ammianus Marcellinus getadelt worden[4]), allein so einfach, wie dieser glaubt, ist die Sache doch nicht. Dass dem Staat, der an der Erziehung der Bürger das grösste Interesse hat, ein gewisser Einfluss auf die Ausbildung der Jugend eingeräumt werden muss, steht fest und ist während der Blütezeit des antiken Lebens, als die Gemeinde an die Bürger die höchsten Anforderungen stellte, nicht bloss in Sparta auch praktisch durchgeführt gewesen. Die grossen Philosophen dieser Zeit nehmen sogar, wie es scheint, dies Recht als unumschränkt an: in ihren Konstruktionen haben die Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder nur so viel Einfluss, als der Staat ihnen konzediert. Man war noch nicht zu einer Abgrenzung der beiderseitigen Befugnisse gelangt, weil es keine von der Staatsgemeinschaft unabhängige Gemeinden, die auf die Jugend Anspruch erhoben, und also auch keine Konflikte gab, die zum Nachdenken über die sich aus der Doppelstellung des Bürgers ergebenden Rechtsfragen gereizt hätten. Die hellenistischen Fürsten hatten dann den Wissenschaften grosse Zuwendungen gemacht, und in der römischen Zeit hatte der Staat sich, je mehr die Bildung sank, immer mehr seiner Pflicht erinnert, diesen Niedergang zu verhindern, und die Professoren zuerst durch Befreiung von den Staatslasten, seit Vespasian aber in immer steigendem Mass auch durch Gehälter unterstützt[5]). Da aber einerseits die Anforderungen, die der Staat an die Persönlichkeit seiner Bürger stellte, immer geringer wurden, andererseits auch die greisenhaft gewordene Wissenschaft weit davon entfernt war, die bestehenden politischen Zustände ernsthaft bekämpfen zu können oder auch nur bekämpfen zu wollen, so war mit der Fürsorge des Staates nicht auch zugleich seine Kontrolle gewachsen: abgesehen von einer wahr-

[1]) Iul. *ep.* 6 376c. Ueb. Athan.' Zurückberufung s. Semisch 44_2.

[2]) Cod. Theod. XIII 3_5 (17. Juni 362). Das Edikt ist bis auf den heutigen Tag sehr verschieden beurteilt, obgleich bereits Lasaulx, Unterg. d. Hell. 65_{184} (dort auch Zusammenstellung der Zeugnisse) und Baur a. a. O. das Richtige gesehen hatten. Vgl. z. B. Auer a. a. O. 115 ff.; Mücke II 82; Naville 167 ff. Schon vor Iulian wurden die beamteten Professoren von den Kommunen ernannt, bei einzelnen wichtigen Stellen erfolgte jedoch die Berufung durch den Kaiser, z. B. in Athen, Philostr. *v. soph.* II 3 u. 12 S. 245 u. 258 = 73_{26} u. 97_{20} K. Vgl. Hatch-Preuschen, Griechent. u. Christent. 33.

[3]) Iul. *ep.* 42.

[4]) Amm. Marc. 25_4.

[5]) Zum folgenden vgl. Hatch-Preuschen, Griechent. u. Christent. S. 27 ff.

scheinlich sehr oberflächlichen und jedenfalls nur das formale Können berücksichtigenden Prüfung hat der Staat die Wissenschaft sich selbst überlassen, und sie hätte sich ganz frei entwickeln können, wenn sie noch entwickelungsfähig gewesen wäre. Es ist daher ebenso begreiflich, dass diese nach jahrhundertelanger Freiheit jede Einmischung des Staates verwarf, wie dass der Staat sich einmischen musste, als eine festorganisierte Kirche die Jugenderziehung in ihre Hand zu bekommen suchte. Iulian war der erste, der das einsah, der erkannte, dass der Kampf zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiet der Schule entschieden werden müsse; und in dieser Überzeugung griff er auf die Tradition aus der grossen Zeit der griechischen Kultur zurück. Wie weit ihn seine Zeitgenossen hierin nicht vollständig verstanden haben, wie weit der Widerstand, den seine Schulpolitik auch bei seinen Gesinnungsgenossen fand, durch die Härte, mit der sie durchgeführt wurde, berechtigt war, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen, da sowohl die Organisation des damaligen Hochschulwesens, namentlich die Stellung der nicht von den Gemeinden oder vom Kaiser angestellten Lehrer, als auch die von Iulian ergriffenen Massregeln nur ungenügend bekannt sind. Sicher walteten, wie in solchen Fällen gewöhnlich, auf beiden Seiten Missverständnisse vor. Die Christen behaupten, Iulian habe ihnen verboten, sich poetische, rhetorische und philosophische Bildung anzueignen[1]): eine eindringliche Mahnung, welche Vorsicht bei der Benutzung derartiger Aussagen nötig ist. Der Beschuldigung liegt nichts weiter zu Grunde, als dass die Christen zwar ihre Söhne an der heidnischen Bildung teilnehmen, sie aber diese nicht aus den Händen von Heiden empfangen lassen wollten, weil sie in diesem Falle ihren Abfall vom Christentum befürchteten: durch beide Forderungen gestanden sie freilich, ohne es zu wollen, die Überlegenheit des Heidentums auf dem Gebiet der Bildung ein. Für Iulian dagegen war die antike Bildung ein Teil der antiken Religion, und hierin sprach die Geschichte der griechischen Kultur für ihn: dem Griechen sind die Schöpfungen seiner Kunst und Wissenschaft zugleich Glaubensurkunden. Dass diese durch öffentliche christliche Lehrer erläutert werden sollten, war in seinen Augen natürlich ebenso unberechtigt, als wenn etwa die Heiden gefordert hätten, dass öffentliche heidnische Lehrer die christliche Lehre erklärten. Er war von der Unvereinbarkeit der antiken Bildung mit dem Christentum überzeugt; und selbst wer ihm hierin nicht zu folgen vermag, wird zugeben müssen, dass die damaligen Christen, nach ihrer Litteratur zu urteilen, nicht objektiv genug waren, das Heidentum historisch zu begreifen. Wenn selbst der Alexandriner Klemens in ihm nur eine Vorstufe zum Christentum gesehen hatte, so lässt sich denken, dass aus der herrschsüchtigen Kirche des IV. Jahrhunderts hervorgegangene Professoren auf dem Katheder entweder die alten Denker und Dichter weniger erklärten als verhöhnten oder doch, wenn sie sich von solchen pädagogischen Missgriffen frei hielten, ausser stande waren, sie ihrem innersten Gehalte nach zu verstehen. Dazu kam, dass das neue Testament und die älteren Kirchenväter[2]) in den schärfsten

---

[1]) Sokr. 3_{16} (Mi. LXVII 421); Theodor. *h e* III 8_2; s.

[2]) Vgl. o. *[1629_6]*. Noch Tertull. *idol.* 10 u. ö. hält das Amt eines Professors mit

Ausdrücken die Beschäftigung mit der heidnischen Weisheit als überflüssig, ja als schädlich erklärt hatten. So betrachtet, erscheint doch auch Iulians Schulerlass in einem wesentlich anderen Lichte. Trotz der Härten, die er möglicherweise mit sich brachte, ist Iulian alles in allem gegen das Christentum viel toleranter gewesen als — mit Ausnahme seiner nächsten Nachfolger und etwa des Eugenios — irgend ein nachkonstantinischer Kaiser gegen das Heidentum. Tapfer und trotz einzelner Missgriffe im ganzen ohne Überhebung, hat er sich dem rollenden Verhängnis entgegengestellt. Freilich hat er dies als solches nicht erkannt: ihm fehlt die Kraft des Genius, der aus der richtigen Berechnung der Kräfte der Gegenwart die Vorausahnung der Zukunft schöpft. Dass dieselbe Energie, die das Christentum den Verfolgungen hatte trotzen lassen, es jetzt zu einer unversöhnlichen, durch keine Kraft mehr zu bändigenden Verfolgerin machte, dass wie einst der Versuch, den neuen Glauben zu unterdrücken, so jetzt dessen blosse Duldung zum Bürgerkrieg, zur Anarchie, zur Verödung des Reiches führen musste[1]), das hat er nicht gesehen, obwohl der Sturm, den seine Religionspolitik trotz ihrer kurzen Dauer entfesselte, ihn hätte warnen können. Zu den Grössten in der Geschichte können wir ihn deshalb nicht rechnen; aber so gross ist er doch, dass sein Untergang rein tragisch, d. h. erhebend wirkt. Vor allem war er ein edler Mensch. Nicht nur lastet keine solche Schandthat auf ihm, wie sie das Leben des Konstantios und auch des Konstantinos schänden; in seinen Briefen finden sich auch zahlreiche menschlich schöne Züge. Er besitzt ein für das Edle empfängliches Gemüt, Überzeugungstreue, Mut, Ausdauer, Zuversicht, Pietät und Pflichtgefühl[2]); wie Friedrich II verdankt er wahrscheinlich mehr noch als seiner militärischen Tüchtigkeit einen grossen Teil seiner kriegerischen Erfolge diesen moralischen Eigenschaften. Dass die Religion der reinen Menschlichkeit trotz ihres tiefen Verfalls noch einen solchen Verteidiger fand, gehört auch zu den symbolischen Zufällen der Geschichte.

Iulians Religionspolitik hat seine kurze Regierung überdauert[3]); seine christlichen Nachfolger Iovianus und die Brüder Valentinianus und Valens haben nicht daran gedacht, der Kirche die thatsächliche Alleinherrschaft, die sie unter Konstantins Söhnen allmählich erworben hatte, wiederzugeben. Natürlich fiel die Begünstigung des Heidentums fort; Iulians Unterrichtsedikt wurde abgeschafft[4]), die Einführung neuer heid-

---

dem christlichen Bekenntnis für unvereinbar.

[1]) Schon seine christlichen Zeitgenossen warfen Iulian vor, dass er die Welt umkehren wolle (Lasaulx, Unterg. d. Hellen. 77); vergebens sucht sich Iul. *μισοπωγ.* S. 360d = 465_{20} H. dagegen zu verteidigen. Allard III 82 urteilt auch hier parteiisch, indem er die Schuld allein dem Kaiser zuschiebt.

[2]) Viele schöne Züge führt Libanios im Epitaphios (*or.* 18) an, z. B. über seine Enthaltsamkeit, I 582_4 ff. R. Er feiert ihn hier geradezu als Welterlöser, 529_4; 617_{10}; später spricht er nur von einer kurzen Wiederaufrichtung der zum Untergang bestimmten griechischen Bildung (*or.* 65 = III 440 R.) — Anderes bei Naville 33.

[3]) In der Totenrede sagt Liban. (I 619_{14} R.) *νεὼν δὲ οἱ μὲν κατεσκάφησαν, οἱ δὲ ἡμιτέλεστοι γέλως ἑστᾶσι τοῖς μιαροῖς, φιλοσόφων δ' ἀνδρῶν αἰκίζεται τὰ σώματα καὶ τὸ εἰληφέναι τι βασιλέως διδόντος ὄφλημα γέγονε.* Damit unterschätzt er doch den Einfluss, den sein Held ausgeübt. Er selbst sagt *or.* 28 = II 163 R. von der Zeit nach Iulians Tod *μένει μέν τινα τὸ θύειν ἱερεῖα χρόνον.* Vgl. Themist. *or.* 5; V. Schultze, Unterg. d. gr.-röm. Heident. I 207; Cumont, *Rev. hist. et litt. rel.* VIII 1903 430 f.

[4]) Cod. Theodos. XIII 3_6 vom J. 364.

nischer Kulte war mindestens erschwert[1]); in die höheren Beamtenstellen rückten nach und nach Christen ein. Es trat der Zustand wieder ein, der Konstantin anfangs als Ziel vorgeschwebt hatte; aber weit länger als dieser haben die beiden Brüder ihn auch durchzuführen gewusst. Obwohl Arianer, war Valens, der Augustus des Ostens, mit seinem Bruder, dem Athanasianer Valentinian, doch in der Religionspolitik einig; beide Kaiser wollten in Religionssachen sich völlig neutral verhalten, ja selbst — was Konstantin doch gethan hatte — in Regierungsakten mit der persönlichen Glaubensansicht nicht hervortreten: nach diesem Grundsatz verfuhren sie während des weitaus grösseren Teils ihrer Regierung[2]). Die Massregelungen des Weissagewesens[3]) und das Verbot der nächtlichen Opfer, hinsichtlich dessen übrigens auf Bitten des Prokonsuls von Achaia eine Ausnahme gerade für das wichtigste Nachtfest, das eleusinische, gestattet wurde[4]), hatten offenbar ebenso wie die Prozesse, die sich an die Denunziation des Palladios schlossen, mehr politische als religiöse Ursachen. Indessen scheint es, als ob sie schliesslich, von der Kirche gedrängt, diese Toleranz nicht aufrecht erhalten haben; wahrscheinlich den letzten Jahren ihrer Regierung gehört das Edikt an, das die Darbringung aller Opfer ausser den Weihrauchopfern untersagte[5]). Dies Edikt, das übrigens unter ihrer Regierung wohl nie ernstlich durchgeführt worden ist, hat den Kaisern jedenfalls die Kirche abgetrotzt, welche mit der Parität durchaus nicht zufrieden war und unter den Nachfolgern der beiden Brüder ihre intoleranten Ansprüche wirklich durchsetzte. Denn Gratianus, der jugendliche Augustus des Westens, und der von ihm ernannte Theodosios hatten —

---

[1]) So ward Nestorios' Gesuch, dem Achilleus einen Kult auf der Akropolis zu stiften, abgeschlagen, aber dann doch listig durchgesetzt, Zosim. 4_{18}. Der Kult scheint geraume Zeit bestanden zu haben; die Erzählung, dass Alarich von Athen abgezogen sei, weil er (die Promachos die Mauern der Akropolis umschreiten und) Achilleus vor den Thoren stehen zu sehen glaubte (Zosim. 5_6), hängt doch damit zusammen.

[2]) Amm. Marc. 30_9 von Valentinian *Postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit nec quemquam inquietavit, neque ut hoc coleretur imperavit aut illud.* Noch weiter geht Theod. V 21, der versichert, während der ganzen Zeit seiner Regierung habe Valentinian allen andern ausser den Athanasianern überlassen, anzubeten, was sie wollten; daher habe das Feuer auf den Altären gelodert, die Heiden hätten den Götzenbildern Libationen und Opfer (dagegen sagt Liban. *or.* 28 II 163 R., Valentinian und Valens hätten das Opfern von Opfertieren verboten, *ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτόν [A. 5]*) dargebracht und Volksschmausereien veranstaltet; Orgien feiernd seien die Anhänger des Dionysos in Ziegenfellen umhergelaufen. Vgl. Theod. IV 24_3 *καὶ γὰρ τὰς Ἑλληνικὰς τελετὰς ἐπετέλουν οἱ τῇ πλάνῃ δεδουλωμένοι . . . καὶ τὰ Διάσια καὶ τὰ Διονύσια καὶ τὰ τῆς Δήμητρος ὄργια [A. 4] οὐκ ἐν παραβύστῳ ὡς ἐν εὐσεβεῖ βασιλείᾳ, ἀλλὰ διὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς βακχεύοντες ἔτρεχον.* — Die regelmässige Haruspicin ward von Valentinian, Valens, Gratian im Jahr 371 ausdrücklich gestattet, Cod. Theodos. IX 16_9.

[3]) Amm. Marc. 29_1; vgl. Zosim. 4_{15}.

[4]) Zosim. 4_3. Noch am Ende des IV. Jh.'s stand Eleusis in Blüte; Aster. *hom.* 10 (Mi. XL S. 324) spricht von dem *πολὺς καὶ ἀναρίθμητος δῆμος*, der sein Heil von dem erwarte, was der Hierophant und die Priesterin im Dunkeln allein miteinander thun, und fragt: *οὐ κεφάλαιον τῆς σῆς θρησκείας τὰ ἐν Ἐλευσῖνι μυστήρια καὶ δῆμος Ἀττικὸς καὶ ἡ Ἑλλὰς πᾶσα συναίρει, ἵνα τελέσῃ ματαιότητα*: erst in den Gotenkriegen ist das Telesterion zerstört worden (Eunap. *v. Max.* 52 476_8 Boiss.; anders Zosim. 5_5 f.), und damit hörte die Festfeier wohl auf; doch folgert Maass, Orph. 15 die Fortdauer des Kultus auch nach dieser Zeit daraus, dass Proklos sich als eingeweiht bezeichnet. Vgl. über den Untergang von Eleusis Hertzberg, Unterg. d. Hellen. 126; Rohde, Ps. II³ 398_1; Anton, Myster. v. Eleus. 86 f.; Allard, *Iul. l'Apost.* II 154.

[5]) S. o. *[A. 2].*

wofür die von der Kirche abhängige Geschichtschreibung sie als Heilige gezeichnet hat — sich ganz in die Hände rücksichtsloser und fanatischer Prälaten gegeben; so hat sich die Auflösung des Heidentums, die freilich auch dann unvermeidlich gewesen wäre, wenn die Paritätspolitik fortgedauert hätte, schliesslich doch noch unter richtiger Flagge vollzogen: die Unduldsamkeit stand gegen die Toleranz. Und zwar richtete sich der blinde Fanatismus der nun zur Herrschaft gelangten Nicaener ebenso gegen alle übrigen christlichen Richtungen wie gegen das Heidentum. Schon am 28. Februar 380 wurde von Thessalonich aus der berüchtigte Befehl erlassen[1]), dass alle vom Kaiser regierten Völker die katholische Religion annehmen, die Wahnsinnigen und Thoren aber, die anderen schändlichen Lehren folgten, bestraft werden sollten. Diese Verordnung, deren Grundgedanke der Ausgangspunkt der ganzen folgenden Religionspolitik geworden ist, stellte nicht allein das ganze Gebiet, auf dem auch der antike Staat die religiöse Aufsicht in Anspruch genommen, sondern auch solche Gebiete, in denen er sich bisher ganz neutral gehalten hatte, in den Dienst einer dadurch zur Herrin im Staat werdenden Religionsgemeinschaft. Alle vom antiken Staate angewendeten religiösen Massregeln lassen sich, so verkehrt sie übrigens sein mochten, auf die Grundanschauung zurückführen, dass der Bürger der Gemeinde gegenüber neben anderen politischen Pflichten auch die religiösen Formen zu beobachten habe, in denen sich der Patriotismus aussprach; hier dagegen erhebt der Staat den unvernünftigen und bis dahin unerhörten Anspruch auf das Recht — auf das er dann freilich sofort zu Gunsten eines Teiles seiner Bürger verzichtet —, den Glauben seiner Angehörigen zu bestimmen. Selbst im Vergleich mit den Verfolgungen, denen die Christen von Decius bis Diokletian ausgesetzt waren, bezeichnet diese Politik eine ausserordentliche Härte. Denn wenn die christenfeindlichen Kaiser diejenigen Individuen verfolgt hatten, die sich auf Grund ihrer religiösen Überzeugung weigerten, gewisse Staatsbürgerpflichten zu erfüllen, so war dies eine Abwehrmassregel gewesen; jetzt ging der Staat angriffsweise und schonungslos zwar nicht gegen alle einzelnen Ketzer und Heiden, von denen ein paar, wie Themistios und Flavianus sogar ausgezeichnet wurden, aber gegen alle nicht katholischen Religionsgemeinschaften vor. Aus diesem Unterschied, nicht etwa aus der grösseren Humanität der siegreichen Religion erklärt sich die geringere Höhe der Strafe[2]). Der antike Staat

[1]) Cod. Theodos. XVI 1_2. — Die wichtigsten der folgenden Edikte sind: 381, Verbot der gesamten Haruspicin, cod. Theodos. XVI 10_7 *[vgl. auch 1672$_5$]*; 386, cod. Theod. XII 1_{112}; 391, Verbot des Betretens der Tempel und des Anblicks der Götterstatuen, cod. Theod. XVI 10_{10}; 391, Edikt von Aquileja, cod. Theod. XVI 10_{11}: *nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat*; 392, Edikt von Konstantinopel, cod. Theod. XVI 10_{12}: Niemand, wess Standes auch immer, soll, wo auch immer, *in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo Larem, igne mero Genium Penates veneratus accendat lumina, imponat tura, serta suspendat*; 396 cod. Theod. XVI 10_{14} *privilegia, si qua concessa sunt antiquo iure sacerdotibus, ministris, praefectis, hierofantis* [s]a[c]rorum ... *penitus aboleantur.* — Mit Recht sagt Zosim. 4_{33} a. E. von Theodosios: *ἔτι δὲ καὶ τὰ τῶν θεῶν ἕδη κατὰ πᾶσαν ἐπολιόρκει πόλιν καὶ χώραν, κίνδυνός τε πᾶσιν ἐπέκειτο τοῖς νομίζουσιν εἶναι θεοὺς ἢ ὅλως εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπουσι καὶ τὰ ἐν αὐτῷ φαινόμενα προσκυνοῦσι.*

[2]) In der Regel begnügte man sich mit der Konfiskation des Grundstücks, auf dem

hatte die religiösen Frevel streng, in der Regel mit dem Tode geahndet, weil diese Strafe eine letzte, nur ausnahmsweise geübte Selbstverteidigung sein sollte: die Möglichkeit, so vorzugehen, ist natürlich nie aufgehoben[1]): sie blieb auch nach der theodosianischen Gesetzgebung bestehen. Aber ausserdem hatte der vom Klerus beherrschte Staat jetzt ein Mittel, durch fortgesetzte Bestrafung der einzelnen Verstösse alle der herrschenden Kirche verhassten Institutionen zu zerstören. Ein hoher Würdenträger Kynegios[2]) erhielt Auftrag, in Ägypten und Kleinasien alle Tempel zu schliessen, die Götzenbilder sollten eingeschmolzen und der Erlös zur Linderung der Armut verwendet werden; allein die allmächtige Kirche benutzte das Metall zur Anfertigung von Kelchen und anderen kirchlichen Utensilien[3]). Sie drängte auch den Kaiser zu immer grösserer Rücksichtslosigkeit. Als Theophilos, der Bischof von Alexandreia, einen Aufstand der Heiden dadurch entflammt hatte, dass er die in einem der Kirche von Theodosios geschenkten Dionysostempel gefundenen heiligen Abzeichen und Phallen zum Hohne öffentlich ausstellen liess, benutzte er diese Empörung, um die Zerstörung aller alexandrinischen Tempel durchzusetzen. So sank mit Hilfe der Kutte, die, stets zu Gewaltthaten bereit, das ganze Land tyrannisierte, das Landesheiligtum, das berühmte Serapeion[4]), von dessen Zerstörung das heidnische Ägypten den Weltuntergang erwartet hatte. Obwohl natürlich nicht allein die weltliche Obrigkeit[5]), sondern auch sonst einsichtige Christen[6]) der Zerstörung der Kunstwerke sich widersetzten, fand das vandalische Beispiel schon unter Theodosios[7]) selbst, mehr noch aber unter seinen Nachfolgern überall Nachahmung, weniger allerdings im Westen, wo z. B. in Gallien der heilige Martin[8]), in Afrika die Comites Gaudentius und Iovius[9]) als Tempelzerstörer genannt werden, als im Ostreich. In Kleinasien hatte schon der heilige Gregorios heidnische Heiligtümer niedergerissen[10]); in Phönizien thaten sich unter der Leitung des Chrysostomos, der auch in Ephesos und in Phrygien die Tempel der Göttermutter zerstört hatte, die Mönche hervor[11]). Nachdem die Heiligtümer Aphro-

die Asebie verübt war.

[1]) Konstantios ging mit der Folter gegen die angesehenen Männer vor, die in Abydos und in der Thebais den Orakelgott Besa befragt hatten, Amm. Marc. 19_{12}.

[2]) Zosim. 4_{37} u. aa.; Lasaulx, Unterg. d. Hell. 98_{284}. Auffallend ist, dass noch 386 Theodosios den Tempelkult und seine Priesterkollegien ausdrücklich anerkannt hatte (cod. Theod. XII 1_{112}).

[3]) Sokr. *h e* 5_{16}.

[4]) Eunap. *v. Aedes.* 77 = 472_{13} ff. Boiss.; Hieron. *ep.* 107_{2} (Mi. XXII 870); Sokr. *h e* V 16_{1} ff.; Rufin. *h e* II 23 (Mi. XXI 529 ff.; ausf. Beschreibung); Theodor. *h e* V 22_{3} f.; Paul. Nol. 19_{108} ff. u. aa.; s. Chr. F. W. Unger, Quellen z. byzant. Kunstgesch. 19_{1} u. o. *[1580_{4}]*.

[5]) Im J. 381 erlassen Gratian, Valentinian, Theodos. ein Gesetz (cod. Theod. XVI 10_{7}), das heidnische Opfer und den Besuch heidnischer Tempel mit der Proskription bestraft, jedoch werden Tempel von besonderem Kunstwert nicht allein geschont, sondern sogar ihre Besichtigung gestattet (ebd. $_{8}$). Noch Arcadius und Honorius schärfen 399 die Schonung der Zierden öffentlicher Werke ein (Cod. Theod. XVI 10_{5}); dagegen wird 408 (ebd. $_{19}$) die Zerstörung aller Bildsäulen und Altäre und die Konfiskation und anderweitige Verwendung sämtlicher Tempel befohlen, und Theodosios II und Valentinian II verfügen abermals die Zerstörung aller noch vorhandenen Heiligtümer und die Sühnung der Stätten durch Aufrichtung der christlichen Zeichen (cod. Theod. XVI 10_{25}).

[6]) Z. B. Prudent. *c. Symm.* 1_{491}.

[7]) Theodor. *h e* V 21_{1}.

[8]) Vict. Schultze, Unterg. d. griech.-röm. Heident. I 271.

[9]) August. *c d* XVIII 54_{1}.

[10]) Z. B. hatte er das Bild der Anâhita in Erez zerstört, S. Gregor. bei Gelzer, Sitz.b. hist.-ph. Cl. SGW XLVIII 1896 114.

[11]) Georg. περὶ τὸν Χρυσόστ. bei Phot.

dites und anderer Gottheiten von Gaza 402 verwüstet waren, blieb als letzte heidnische Landeskultstätte der Marnastempel derselben Stadt übrig[1]), dessen Sturz in jener Gegend einen ähnlich tiefen Eindruck machte, wie der des Serapeions in Ägypten. Der Bischof Marcellus zerstörte den Zeustempel und andere Heiligtümer von Apameia[2]); er ist selbst bei einem derartigen Versuch ums Leben gekommen. Im allgemeinen ist damals gewiss die Mehrzahl[3]) aller heidnischen Tempel, soweit sie nicht in christliche Kirchen verwandelt wurden, der Zerstörungswut zum Opfer gefallen. Für den Sieg des neuen Glaubens waren diese Ausbrüche der Barbarei nicht notwendig; denn wenngleich vermutlich die stehenden Götterhäuser in sanguinischen Heiden die Hoffnung rege erhielten, dass einst ein neuer Iulian sie wieder öffnen werde, und wenngleich bisweilen die Heiden Mittel fanden, in den Tempeln trotz ihrer offiziellen Schliessung die gewohnten Opfer darzubringen[4]), so stand doch in den Augen aller, die urteilen konnten, und zwar besonders bei den Christen selbst, längst fest, dass das Heidentum endgültig untergegangen sei. Wie die Werke der Philosophen hätte man auch die Götterbilder ohne religiöse Empfindlichkeit bewundern können. Allein der innere Gegensatz der beiden Religionen war so gross, dass es namentlich nach den Leiden, die die Christen ein Jahrhundert zuvor durchgekostet hatten, bei tieferstehenden Naturen nur eines sehr geringen Anstosses bedurfte, um mit dem Heidentum auch das zu zerstören, was es der Menschheit geleistet. In diesem Punkte haben sich Iulians Ahnungen von den Opfern, die der Sieg des Christentums der Kultur kosten würde, erfüllt.

---

bibl. 96 80a u. b. Anderes bei Lasaulx, Unterg. d. Hellen. 118[331].

[1]) Der Bischof Porphyrion zerstörte nach der *vit. Porphyr.* 64 (*Acta Sanct.* 26. Febr. = Febr. VI 649; 661 Boll.) die Tempel in Gaza, *nempe Solis, Veneris Apollinis, Proserpinae, Hecates et quod dicebant Hierion sive sacerdotum templum et Fortunae civitatis, quod dicebant Tycheon, et Marnion, quod dicebant *Cretagenis* (Mortmann, ZDMG XXXI 1877 101) *Iovis, quod existimabatur esse gloriosius omnibus templis, quae sunt ubique.* Vgl. ebd. 654a. Um 390, als Hieronymus die *vita Hilar.* schrieb, blühte der Marnaskult noch (*c.* 14 Mi. XXIII 35), aber in der *Epist.* 107[2] (Mi. XXII 870) aus dem Anfang des folgenden Jh.'s heisst es *Marnas Gazae luget inclusus et eversionem templi iugiter pertimescit.* Vgl. über Marnas o. *[248[2]]*, über Inkubationen in seinem Kult Dräseke, Zs. f. wissensch. Theol. XLIV 1901 82 ff.

[2]) Theod. *h e* V 21[7] ff.

[3]) Wenigstens lassen sich die aus den übrigen Städten erhaltenen spärlichen Angaben mit dieser Ansetzung meist leicht vereinigen: z. B. steht der Tempel des Zeus (Philios) in Antiocheia noch ca. 390 (Liban. ὑπ. ἱερῶν [28 = II 201 R.], verfasst, als das 391 zerstörte Serapeion noch stand [S. 181 f.]). Allerdings haben einzelne Heiligtümer des Ostens noch das V. Jh. hindurch bestanden. So spricht z. B. Damask. *v. Isid.* bei Phot. *bibl.* 348b[4] von dem Kult des Gennaios in Heliopolis *[1583[1]]* und der Kultstatue, als wenn sie noch fortbestünden. In Philai hatte man die Religionsedikte suspendiert, damit nicht die Heiden vom Reiche abfielen (Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch. I 1901 397 ff.): hier hat erst Narses die Tempel zerstört. Es ist ganz natürlich, dass bei derartigen allgemeinen Erlassen politische Rücksichten und — namentlich in der absoluten Monarchie — durch gute Konnexionen unterstützte Lokalwünsche Ausnahmen erzielen. — Ueber die Verwendung von Tempeln zu andern als kirchlichen Zwecken s. o. *[1655[1]]*.

[4]) Wie z. B. im Marnastempel zu Gaza *[A. 1]*, wo der bestechliche Hilarios ihnen behilflich war (*v. Porphyr.*, *Act. Sanct.* 26. Febr. c. 27 S. 655 Boll.), oder im Asklepieion zu Athen, wo Proklos für die Heilung der Asklepigeneia Opfer darbrachte (Marin. *v. Procl.* 29). — Das Heilorakel zu Adrotta in Lydien, das eine Zeit lang verstummt gewesen zu sein scheint, da selbst die Umgegend nicht mehr wusste, ob Asklepios oder die Dioskuren daselbst verehrt worden waren, muss doch im V. Jh. noch einmal einen neuen Aufschwung genommen haben: als zwei vermeintlich göttliche Jünglinge erschienen waren, erklärte sie Proklos für Podaleirios und Machaon (ebd. 32).

Allein wenn auch vorzugsweise, so war doch die Verfolgung nicht ausschliesslich gegen die Institutionen gerichtet; auch mit ihrer Person mussten die Bekenner des alten Glaubens die Probe auf dessen Wert ablegen. Äusserlich betrachtet, ist diese Probe freilich zu Ungunsten des Heidentums ausgefallen: von Martyrien seiner Anhänger ist wenig überliefert. Allein wie hätte es anders sein können, da keine überlebende Gemeinde das Andenken der Blutzeugen in dankbarer Erinnerung pflegte? Ausserdem war die Möglichkeit zum grossen Heldentum, das sich allein dem Gedächtnis einzuprägen pflegt, durch die theodosianische Gesetzgebung den Heiden bis auf Iustinian[1]), der durch blutige Verfolgungen Gott zu dienen glaubte, fast verschlossen; das schwerere schlichte Heldentum aber blieb ihnen nicht erspart. Man stellte niemand vor die Wahl zwischen Heuchelei oder Tod, aber man machte den Heiden das Leben unmöglich[2]). Dass sie nach dem Gesetz ständig befürchten mussten, von Haus und Hof vertrieben zu werden, wenn sie daheim irgendwie ihre Anhänglichkeit an den alten Glauben bethätigten, war das Wenigste; eine schlimmere Gefahr drohte ihnen von der fanatischen Menge, insbesondere von dem Mönchspöbel[3]), der oft gesetzlos, aber unter mindestens stillschweigender Billigung der Kirche[4]) herumzog und die Andersgläubigen heimsuchte. Diesen ständigen Bedrohungen gegenüber verhielten sich natürlich die verschiedenen Bestandteile der damaligen heidnischen Bevölkerung sehr verschieden. Abgesehen von einem Teil des Adels in Rom und vielleicht einigen anderen Städten des Westens, die ausserhalb unserer Betrachtung liegen, und abgesehen von einzelnen versprengten Resten, die sich in allen Schichten der Bevölkerung, selbst noch im Beamtentum bis auf Iustinians Zeit vorfanden[5]), gab es gegen Ende des IV. Jahrhunderts zwei mit einander kaum noch in Verbindung stehende Massen heidnischer Bevölkerung; die sehr kleine, aber noch immer nicht machtlose Professorenpartei in den Universitätsstädten und dann die freie, halbfreie oder unfreie Landbevölkerung, namentlich fern von den grösseren Städten[6]), die Pagani[7]). Die

[1]) Lakonisch schreibt Mal. *chr.* XVIII S. 184 O. = 449₃ ff. Ddf. *ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ* (528 n. Chr.) *διωγμὸς γέγονεν Ἑλλήνων μέγας καὶ πολλοὶ ἐδημεύθησαν, ἐν οἷς ἐτελεύτησαν Μακεδόνιος, Ἀσκληπιόδοτος, Φωκᾶς ὁ Κρατεροῦ καὶ Θωμᾶς ὁ κοιαίστωρ, καὶ ἐκ τούτου πολὺς φόβος γέγονεν.*

[2]) Lasaulx 146 f.

[3]) Liban. *or.* 28 II 165 R. sagt von den Mönchen, dass sie unter Theodosios heidnische Tempel zerstörten: *μένοντος καὶ κρατοῦντος τοῦ νόμου θέουσιν ἐφ' ἱερά, ξύλα φέροντες καὶ λίθους καὶ σίδηρον, οἱ δὲ καὶ ἄνευ τούτων, χεῖρας καὶ πόδας.* Anderes sammelt Reiske zu Liban. II 165₅₃. Dass dies keine Verleumdung ist, ergibt sich aus den in der folgenden Anm. angeführten christlichen Angaben.

[4]) Dies behauptet nicht allein Liban. 28 S. 169, sondern es sind reichlich Zeugnisse erhalten, dass die Mönchsbanden, wie es sich ja auch von selbst versteht, von ihren kirchlichen Oberen geleitet wurden. Georg. *περὶ τὸν Χρυσόστ.* bei Phot. *bibl.* 96 S. 80a₄₁ erzählt, dass Chrysostomos Mönche nach Phönizien sandte, um dort, nachdem er sich allerdings vorher die kaiserliche Genehmigung verschafft hatte, die Tempel niederzureissen. Als angeblich durch die Beunruhigung ihrer Prozession erbitterte Mönche eine Kirche der Valentinianer zerstört hatten, preist sie Ambros. *ep.* 40₁₆ mit der Begründung, dass die Valentinianer schlimmer als die Heiden seien. Im V. Jh. werden gerechtere Stimmen laut: Aug. *serm.* 178 (= 179)₅ Mi. XXXVIII 963 (vgl. *ep.* 215 [47]₃ Mi. XXXIII 972) eifert gegen die, welche als Christen die Heiden berauben.

[5]) Malal. *chr.* XVIII 184 S. 449 Ddf.

[6]) Liban. *or.* 28 II 166 R.

[7]) Der N. *paganus* findet sich zuerst in einem Gesetz Valentin. vom J. 368 oder 370? cod. Theod. XVI 2₁₈). Ueber die Entstehung des N.'s vgl. Lasaulx 87₂₅₄. — Jedoch wird

Professoren sind nicht unrühmlich, i. g. jedenfalls ehrenvoller als die meisten der mit ihnen zugleich bedrohten christlichen Häresien der brutalen Gewalt erlegen [1]), nachdem sie bis zum Schluss noch einzelne Christenjünglinge für den alten Glauben zurückgewonnen hatten. Von der Bekehrung der Landbevölkerung ist so gut wie nichts bekannt; aber vermutlich war in ihr der Widerstand ein weit geringerer. Ein Verständnis des griechischen Glaubens war hier, wenn es je vorhanden gewesen war, jedenfalls längst erloschen; der Übergang zum Christentum, das so viele heidnische Elemente in sich aufgenommen hatte, konnte kaum grösseren Eindruck machen, als einst im hellenistischen Orient die teilweise Ersetzung der alten heimischen Götter durch griechische gemacht hatte. Zwar dauerte es noch manches Jahrhundert [2]), ehe das Heidentum auch nur dem Namen nach ganz erloschen war, allein eine aktive Kraft hat es nicht mehr besessen: es duldete, aber es kämpfte nicht mehr. Höhnisch vergleichen die christlichen Schriftsteller jener und der folgenden Zeit die Passivität des untergehenden Heidentums mit dem Trotz, den das verfolgte Christentum gezeigt hatte, und folgern auch hieraus die Überlegenheit des neuen Glaubens. Selbst wenn die äussere Widerstandskraft eines Glaubens einen Wertmesser für seinen inneren Wert bildete, liesse sich aus diesen letzten Kämpfen nichts für die Religion Homers erschliessen, die damals längst nicht mehr existierte.

Überhaupt aber lässt sich die griechische Religion der Kunst mit dem Christentum dem Werte nach nicht vergleichen; das Urteil müsste schief ausfallen, gleichviel ob man die beiden Religionen zu Grunde liegenden Ideen ihrem reinsten Gehalt nach oder die davon recht verschiedenen Formen aneinander misst, in der diese Ideen Volksreligionen geworden sind. Die Christen pflegen begreiflicherweise den Vergleich so durchzuführen, dass sie besonders den christlichen Monotheismus dem griechischen Vielgöttertum gegenüberstellen. Die Geschichte zeigt, dass das nicht richtig

die Etymologie angezweifelt, und jedenfalls hat das Wort schon im Cod. Theodos. (z. B. XVI 10_5) seine ursprüngliche Bedeutung verloren; als erstarrtes Fremdwort ist es auch ins Griechische übergegangen (vgl. z. B. die *παγανικαὶ συντέλειαι* in Oxyrynchos um 426, Wilcken, Arch. f. Pap.f. I 1901 410).

[1]) Ueber Hypatias Ermordung, die auch verständige Christen verurteilten, s. Sokr. VII 14 f.; Hsch. Miles. *FHG* IV 176 67; Suid. Ὑπατ.; Malal. XIV 359_{12} u. aa. Ueber die ferneren Schicksale der Philosophenschule s. Zumpt, Ueb. den Bestand der Philosophenschulen in Athen und die Succession der Scholarchen, Abh. BAW 1842 27—119. — Als Iustinian 529 die Philosophenschulen geschlossen (Mal. *chr.* XVIII 187 O. = 451_{16} Ddf.; Zeller, Gr. Phil. III ii³ 849 ff.) und dadurch die Professoren veranlasst hatte, ein paar Jahre später nach Persien zu fliehen, zeigte sich selbst das orientalische Heidentum toleranter als der christliche Kaiser. Khosroes nahm die Gelehrten nicht bloss auf, sondern wirkte ihnen, da sie sich nach der Heimat zurücksehnten, im Frieden 533 Religionsfreiheit aus, Agath. *hist.* 2_{30}. Vgl. Zumpt a. a. O. S. 62 f.

[2]) Es fehlt bisher an einer umfassenden Verarbeitung der sehr zerstreuten Zeugnisse, welche — oft überraschend — von dem Fortleben des Heidentums bis ins VI. und VII. Jh. berichten. Einiges bietet Dufourcq, *La christianisation des foules, Rev. hist. litt. rel.* IV 1899 239—269, bes. S. 245. Sehr wichtig wäre der pseudolukianische Dialog *Philopatris*, wenn er, wie zuletzt R. Crampe (Ph., ein heidn. Konvent. des VII. Jh.'s zu Konstantinopel, Halle 1894) zu erweisen versucht hat, bestimmt gewesen wäre, den frommen Kaiser gegen einen Geheimbund zu stacheln. Aber wahrscheinlich entstammt der Dialog vielmehr dem X. Jh. (Gleye, Berl. ph. Wschr. XV 1895 1285 ff.), und es spiegelt sich in ihm der Gegensatz der Orthodoxie und der damals in Byzanz — wie auch im Abendland — aufblühenden mittelalterlichen Renaissance (Reinach, *Cultes, mythes et rel.* I 363—394).

ist. Das Christentum hat den Glauben an den einen Gott nicht nur nicht geschaffen, sondern nicht einmal in seiner konsequentesten Form beibehalten, ihn vielmehr durch eine Art Mythologie, wenn auch nicht zerstört, so doch verdunkelt. Andererseits liegt auch der Religion der Kunst unausgesprochen die Idee des Absoluten zu Grunde; konnte diese auch auf dem Gebiete der Kunst nicht mit der Idee der Gottheit zusammenfliessen, so musste diese Vereinigung doch notwendig eintreten und trat auch wirklich — und zwar ohne dass damit ein besonders markanter Wendepunkt in der Geschichte des griechischen Geisteslebens bezeichnet würde — ein, sobald der Hellene die Gottheit von einer anderen als der künstlerischen Seite zu betrachten lernte. Ebenso trügerisch sind alle anderen zur Begründung eines Werturteils über die beiden Religionen angeführten Kriterien: mindestens der einen geschieht Unrecht, wenn sie nach demselben Massstab gemessen werden. Natürlich haben die griechische Religion und das Christentum einzelne Gebiete gemeinsam, aber in der Hauptsache sind sie inkommensurabel. Die Geschichte hat sie nicht nebeneinander gestellt, nicht die eine durch die andere ersetzt werden lassen: es geziemt sich auch nicht, sie begrifflich nebeneinander zu stellen.

Aber obwohl auf verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens sich bethätigend, sind Christentum und Griechentum ihrer Natur nach, wie wir gesehen haben, unvereinbar. So nachgiebig sich die hellenische und auch die hellenistische Religion gegen alle anderen zeigte, so unbeugsam musste sie gegen eine Religion sein, die für sich Ausschliesslichkeit beanspruchte: und eben von dieser Forderung konnte das Christentum seiner Natur nach nicht ablassen. So erklärt sich, dass vom griechischen Geist nur weniges in den neuen Glauben übergehen konnte, dass die heidnischen Elemente, die sich in diesen nach und nach einschlichen, meist einer älteren, von den griechischen Künstlern bereits überwundenen Religionsstufe angehören. Zwar ist der griechische Glaube so untrennbar mit der griechischen Kunst verbunden, er ist so sehr ihre Voraussetzung zugleich und ihr prägnantester Ausdruck, dass immer, wenn die Kunst sich an dem Borne des Griechentums verjüngte, in glaubensbedürftigen Gemütern, welche die griechischen Kunstwerke in sich aufzunehmen vermochten, vorübergehend auch der hellenische Glaube wieder lebendig geworden ist. Allein immer haben solche Kunstschwärmer in demselben Mass, als sie Griechen wurden, aufgehört, Christen zu sein, wenn sie sich dessen auch natürlich nicht immer bewusst geworden sind.

Nachträge und Berichtigungen zum II. Bande

(S. 719—1676).

725_3. Chrysaor und Pegasos gehören wahrscheinlich ursprünglich gar nicht in den Kreis der Dioskurensagen. Es scheint nämlich, dass Chrysaor, d. h. Bellerophontes mit dem Goldschwert bewaffnet reitend aus Medusas Haupt hervorgegangen sei (Berl. phil. Wschr. XXV 1905 386): das ist das Vorbild für die Sage von Athenas Geburt *[1208_6; 1210_3]*. — In den Dioskurenkreis zieht Eitrem, *Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger* 1905 auch die Sage von Kleobis und Biton.

727_2. Wunderbare Entzündung des Opferfeuers: vgl. Paus. I 16_1.

727_5. Ueber die Heiligkeit des Blitzes vgl. Usener, Keraunos (Rh. M. n. F. LX 1904 1 ff.).

728_1 *l.*: Thiele. — Ueber den babylonischen Ursprung des Zodiakos handelt Ginzel, Beitr. z. alten Gesch. I 1901.

732_0 *sind mehrere Zeilen ausgefallen. L.*: daher führte der Gott — der eigentlich verspeist wurde — doch selbst den N. Ὠμηστής (Plut. *Them.* 13, *Arstd.* 9; *Pelop.* 21; *Anton.* 24; anon. Laur. in Studemund, *Anecd. var.* I 268. Der zweite Bestandteil des N.'s ist natürlich ἔδ(ομαι): die Dehnung in der Kompositionsfuge ist für die ältere Zeit normal. Vgl. auch Pan Ὠμηστήρ, Nonn. *D* 14_{80}).

759_1. Zum Mittagsgespenst vgl. S. Reinach, *Cultes, mythes et relig.* I 272 ff., der Useners Vermutung über die gallische Göttin bestreitet.

766_3. Peitsche der Erinyen, Heliod. 2_{11}.

773_0. Ueber die Schattenlosigkeit der Gespenster vgl. v. Negelein, Arch. f. Rlw. V 1902 18 ff.

773_1. Zu den Steinfetischen vgl. Visser, *De Graec. dis non refer. spec. hum.* 36—80; 210—215. Als Geist eines Steinfetisches (τελαμών) will P. Girard, *Rev. ét. gr.* XVIII 1905 1—75 den Aias Telamonios erweisen.

777_1. Ueber Blitzsteine, die gegen Blitzschaden schützen, vgl. Visser, *De Graec. dis non referent. spec. hum.* S. 29 f.

779_6. Zum Baumkult vgl. Visser, *De Graec. dis non refer. spec. hum.* 86—127; 215 f.

792 ff. Zu den Tierfetischen vgl. Visser, *De Graec. dis non ref. spec. hum.* 129—165.

804_3 *l.*: des lykischen Apollon (Skylakeussage).

805_4. Vgl. Phlegon *mir.* 3. Ueber die Wolfsgestalt der chthonischen Dämonen handelt ausführlich im Anschluss an zwei keltisch-römische Darstellungen S. Reinach, *Rev. celt.* 1904 208—224. Dass die Vorstellung ursprünglich italisch sei, glaubt Radermacher, Das Jens. im Myth. d. Hell. 53_1 mit Unrecht.

805_5. Zu Osiris' Wolfsgestalt vergleicht E. Meyer, Aeg. Zs. XLI 1904 100 die Ueberlieferung von den zwei Wölfen, die den Priester zum Tempel der Demeter (Isis) führen, Hdt. 2_{122}, und die Sage von Osiris' S. Makedon, der den Vater, bedeckt mit einer λύκου προτομή, auf seinen Zügen begleitet, Diod. 1_{18}.

810_1. Zeus Καταιβάτης erscheint (neben Persephone) auch auf einer kilik. Inschr., Deubner, Ath. Mitt. XXVII 1902 263.

814_6. Zur Vorstellung vom Totenpferd vgl. auch die Μοῖρα ἄπαντα περιππαζομένη im Leyd. Zauberpapyr. (Dieterich, Abr. 95, der auch an *apokal. Ioh.* 6_8 erinnert) und Wuensch, Rh. M. LV 1900 258 f. S. auch P. Stengel, Arch. f. Rlw. VIII 1904/5 203—214.

817_8 *a. E. l.*: Alkyone, Skirons T.

820_1 *z. Anf. l.*: Κόρακες im Regenzauber von Krannon *[A. 5]*, Theop. *FHG* I 292_{85}.

824_6 *Z.* 3 *v. E. l.*: die Hyaden Töchter des Kadmos.

824_7 *l.*: Zeus Ὑνναρεύς.

827_1 f. Ueber die Beziehung der Nymphen zum Wasser vgl. Floyd G. Ballentine,

Harvard stud. XV 1904 77—97. — Ebd. 111—119 die vollständigste Aufzählung aller überlieferten Nymphennamen.

840_{6}. Ueber die Lokalität von Thyia vgl. E. Bourguet, *Mél.* Perrot 25—29.

848_{10}. Ueber die Seele als Licht vgl. G. Meyer, Ess. u. Stud. I 242—276.

851_{1}. Erst nachträglich wurde mir durch die Güte des Vf.'s die Dissertation von O. Hirschfeld, *De incantamentis et devinctionibus amatoriis apud Graecos Romanosque*, Königsb. 1863 zugänglich. — Seitdem ist erschienen R. Dedo, *De antiquorum superstitione amatoria*, Greifsw., Diss. 1904. Weitere Nachträge bietet die Rezension dieser Schrift Berl. phil. Wschr. XXV 1905 1215 ff. (Wuensch).

862_{1}. Zum Totengericht vgl. L. Ruhl, *De mortuorum iudicio*, Giessen 1903.

865 *Z.* 14 *v. o. l.*: gelten. Ersteres scheint in Vorderasien, von wo dieser Vorstellungskreis nach Griechenland kam . . .

873_{3}. Ueber Eros und Psyche in der bildenden Kunst vgl. Petersen, Röm. Mitt. XVI 1901 57—93. Dass ursprünglich Nike mit Eros gepaart war, ist m. E. nicht wahrscheinlich.

876_{5}. Blei im Zauber Münsterburg, Oesterr. Jh. VII 1904 141 ff.

877_{0} ist nachzutragen: A. Audollent, *Defixionum tabellae, quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscr. Attic. editas,* Paris 1904.

877_{10} f. Ueber den Ursprung des Eides aus dem Gottesurteil s. Hirzel, Der Eid. Leipz. 1902 176 ff.

879_{3}. Baum als Lebenszeichen: Riess, Rh. M. XIL 1894 186 vergleicht Artemid. II 10 S. 98_{3} H.

883_{3}. Zur Misshandlung des Bildes im Verfluchungszauber vgl. die von R. Wuensch, Philol. LXI 1902 26—31 besprochene Rachepuppe, deren Kopf abgetrennt und deren Hände und Beine gefesselt sind, während zwei riesige Nägel Brust und Unterleib durchdringen.

884_{2}. Zu den Ephesia γράμματα vgl. Ziebarth, GGN 1899 131.

885_{1} *Z.* 3 *vom Ende l.*: Ἑκαέργαν.

885_{4}. Vgl. über Fäden und Knoten als Amulette Wolters, Arch. f. Rlw. VIII (1905), Beiheft S. 1—22; Bissing ebd. 23—26.

885_{8} ist der N. des Verfassers des Aufs. in der ἐφ. ἀρχ. 1895 186 ff., Kastriotis, ausgefallen. Die Stelle im Alkiphron steht *ep.* 3_{37}.

889_{3}. Salz bei der Taufe: Kroll, Arch. f. Rlw. VIII 1905, Beiheft S. 32 ff.

893_{1}. Ueber die Amphidromia vgl. Reinach, *Cultes, mythes et rel.* I 137—145.

895_{7}. Nägel im Zauber: Marshall, *Journ. Hell. stud.* XXIV 1904 332 ff.; Wuensch, Berl. phil. Wschr. XXV 1905 1072 f.

897_{0}. Priester die Gottheit vertretend: Visser, *De Graec. dis non refer. spec. hum.* 218—222.

903_{1}. Zu den μασχαλίσματα vgl. Furtwängler, Gemmen zu XXI $_{50}$; $_{53}$.

905_{3}. Die Mimallones heissen im *EM* 587_{53} *Μιμαλῶνες*.

911_{0}. Ganz anders, nämlich als Kommunionsritus, erklärt S. Reinach, *Cultes mythes et relig.* I 1905 173—183 die Geisselungen.

912_{0}. Verhüllung bei der Konsekration: vgl. S. Reinach, *Cultes, mythes et rel.* I 299 ff.

912_{5}. Zum Verbot, im Heiligtum Schuhe zu tragen, vgl. das Opfergesetz von Eresos, Kretschmer, Oest. Jahresh. V 1902 140; Paton, *Cl. rev.* XVI 1902 290 mit den Bemerkungen von P(ostgate).

929_{2}. Hypnos in Epidauros *CIGP* I 1336.

938_{2}. Vgl. *aegr. Perd.* Baehrens *PLM* V 114 47 *Antiopam Satyrus tenuit.* — Für die Neuerung eines Alexandriners hält Franz, *Comm. in hon.* Ribb. 532 f. den Zug, dass Lykos die Antiope durch List (myth. Vat. II 74) oder Gewalt (Sch. Stat. *Th.* 4_{570}) missbrauchte; vgl. Prop. III 15 (IV $14)_{11}$, wo Franz für *vero* vorschlägt *vano*.

940_{3}. Nach Theophil. *Autol.* 2_{12} ist der Sabbat allbekannt, nur die Etymologie nicht. — Maass, Tagesgötter 278 ff. hält die Planetenwoche für eine hellenistische Schöpfung, entstanden durch die Vereinigung der siebentägigen jüdischen Woche und der assyrischen Planetengötter.

942_{7}. Selene heisst bei Orph. *h* 9_{11} εὐάστερος.

948_{5}. Ueber Typhon als Bärengestirn s. Boll, Sph. 164.

967_{3}. *Der Satz* Bormos' Br. Lykos — einen griechischen N. *ist zu streichen*.

1021_{3}. Ueber Sisyphos in der Unterwelt vgl. S. Reinach, *Sisyphe aux enfers et quelques autres damnés. Rev. arch.* IV$_{1}$ 1903^{1} 154—200.

1027_{0} *letzte Z. l.*: Eutelidas.

1043_{0}. Ueber Eurip. vgl. Nestle, Eur. der Dichter der griech. Aufklär., Stuttg. 1901; Zielinski, Neue Jbb. V 1902 635—651.

1045_{1}. Kaikinos gilt als V. des Euthymos.

1048_{7}. Ueber Hermes als Bezeichnung des Toten vgl. Pfuhl, Arch. Jb. XX 1905 76 ff., der diese Bedeutung von Hermes' Funktion als Grabsäule (? ἕρμα) ableitet.

1057 *Z.* 7 *v. o. l.*: im V. und IV. Jh.

1064_{0} *Z.* 8 *v. u. sind die Worte* und den Horen *zu streichen.*

1077_{1}. Ueber die Musennamen vgl. Jamot, *Bull. corr. hell.* XXVI 144 ff.

1078_{6} *Z.* 8 *vom Ende l.*: ἀπό (*statt* ὑπό).

1089_{0}. Usener, Rh. M. LVIII 1903 323 hält

bei Charites und Horai die Zweizahl für ursprünglich.

1090_1. Polymnia wird vereinzelt als *Πολυμνεῖα* gedeutet und auf die Geschichte bezogen, Plut. *qu. conv.* IX 14_1; anderes bei Jamot, *Bull. corr. hell.* XXVI 1903 145 f.

1092. Alle Götter in Rom verehrt: s. zuletzt Maass, Tagesg. 287—297.

1098_0. Auch Usener, Rh. M. LVIII 1903 343; 350 spricht sich dafür aus, dass der Zwölfgötterkreis aus Monatsgöttern hervorgegangen sei.

1103_1. Zur Etymologie von Zeus *Βαγαῖος* vgl. Wiedemann in Bezzenbergers Beitr. XXVIII 1904 13.

1103_2 B *f) u. g)*. In Iasos und Stratonikeia wird Zeus *Ὕψιστος* verehrt; die Stellen gehören also in den ersten Teil der Anmerkung hinter *e)*. — D: Zeus *Ἀκραῖος* auch aus Magnesia a./L. bezeugt, Mz. bei Kern, Inschr. v. Magn. S. xxv.

1115_4. Vgl. Zeus *προπάτωρ* Theoph. *Autol.* 1_{10}.

1130_9. Nicht Io's, sondern Argos' M. nannte Kerkops im *Aigimios* (Apd. 2_6) die Ismene.

1137_2. Waldsteins Vermutung über die Hera des Polykletos bekämpft Sauer, Berl. phil. Wschr. XXIII 1903 594 f.

1142_1. Im Altertum wurde der N. Pallas vielmehr davon abgeleitet, dass die Göttin in Pallene erzogen sei, Isid. *etym.* 8_{75}.

1142_3 *Z.* 9 *v. Anf. l.*: Hippobotes.

1146_8. Zu Hippodameias V. Adrastos ist jedoch o. *[620_6]* zu vergleichen.

1151_6 *Z.* 3 *v. Ende l.*: Pos. Gerastos von Kos und Kalymna.

1157_0. Zum Taraxippos vgl. Roscher, Abh. SGW XX 1900 74.

1158_4. *Z.* 6 *v. Anf. l.*: *δεσπότας*.

1160_1. Poseidons Rosse nennt Sch. Townl. *N* 23 *Ἐριώλης καὶ Γλαῦκος ἢ Ἐγκέλαδος καὶ Σθένιος* (Eust. 918_{15} liest *Σθένων*).

1164_1 *letzte Z. l.*: Lallform.

1166_{11}. Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde, Leipz., Berl. 1905.

1167_8. Vgl. die Frau auf dem Stier, die auf boiotischen Rlf.vasen ca. 600 v. Chr. auftritt: Ridder, *Mél.* Perrot 297—301.

1175_5. Thesmophorien im Peiraieus, Wachsmut, St. Ath. II 148; in Megara, Epiphan. *pan.* III$_{11}$ 10 506 Oehl.

1176_8. Kalligeneia heisst bei Nonnos *D* 6_{140} nicht Persephones, sondern Demeters Amme.

1179_2. Ge Kurotrophos in Athen: s. jedoch Farnell, *Cl. rev.* XIV 1900 373.

1181_6 *Z.* 23 *v. o. l.*: *Τηλέμαχος*; *Z.* 4 *v. o. l.*: *Τηλέφασσα*.

1183_0 *Z.* 5 *v. o. l.*: Ath. Mitt. VIII 1884 8_{21}. — Demeter und Kore in Karthaia, Inschr., *bull. corr. hell.* XXIX 1905 356.

1185_4. Hades *Κλυτόπωλος* Stengel, Arch. f. Rlw. VIII 1904/5 203 ff.

1187_9 *Z.* 6 *v. u.* *Die Worte* und über das Diogeneion ebd. XXV 1867 202 *sind zu streichen*.

1195_5. Sehr abweichende Genealogien bietet Epiph. von Salam. 105_6 (GGN 1902 148) in der Aufzählung der Athenen: *μία μὲν ῥεμβομένη καὶ περὶ τὴν Τριτωνίδα λίμνην ἀλωμένη, ἄλλη δὲ ἡ Ὠκεανοῦ· ἑτέρα δὲ ἡ Κρόνου καὶ ἄλλαι πολλαί·* *Z.* 2 *v. Ende l.*: nach dem messenischen Koryphasion.

1224. Die Abhandlung über Apollon von v. Wilamowitz-Möllendorff liegt jetzt gedruckt vor: Herm. 1903 575—586.

1229_3 *Z.* 2 *v. Anf. l.*: in Aiolis hiess Ap. Pornopion; ebd. *Z.* 3 *v. o. l.*: *Ἐρεθύμια*.

1231_1 *Z.* 8 *v. Ende l.*: Der aitolische Kyknos heisst S. Apollons, dem der thessalische nach der Ueberlieferung —

1235_1 *Z.* 5 *v. Anf. l.*: Menandr. bei Spengel, *Rhet.* III 445_{29}.

1248_3 *Z.* 17 *v. u. l.*: *Εὐχαρίστῳ*.

1250_2 *Z.* 4 *v. Anf. l.*: Str. XII 5_3 567.

1256_0. Apollon *Πύθιος* in Karthaia: vgl. Inschr. *bull. corr. hell.* XXIX 1905 359.

1259^4 *l.*: in denen einst auch er verehrt worden war.

1263_2. Nach Eitrem, *Christ. vidensk. skr.* II 1902 110 sind die *Λευκαὶ κόραι* vielmehr Hyperoche und Laodike.

1269_5. Zur Proitidensage des Bakchylides vgl. Meiser, Mythol. Unters. zu Bakch. 1—24.

1277_3. Zum Kamostein vgl. jedoch Studniczka, Athen. Mitt. XXX 1905 65.

1287_8. Zu *Σαμορνίη* vgl. Fick in Bezzenbergers Beitr. XXVIII 1904 87.

1288_1 *z. Anf. l.*: Myrto, die M. der Eukleia von Plataiai.

1296_2 *Z.* 3 *v. Anf. l.*: Hypsoi.

1319_2. Für etwaige Beziehung des Hermes zum Hund kommt noch in Betracht die Sage von Kydon, den — wahrscheinlich im Auftrag seines Vaters — eine Hündin säugte, Rossbach, Neue phil. Jbb. IV 1901 395. Vgl. jedoch u. *[1446^5]*.

1320_9. Hermes *Χθόνιος* in der Zauberlitteratur: GGN 1899 115 no. $16^b{}_5$; 116 no. 17_5; 119 no. 20_{14}; *CIA app.* $83^b{}_2$; 91_3; 93^a u. s. w.; *ἐφ. ἀρχ.* 1903 158. H. *Καταχθόνιος*, Fluchtaf., GGN 1899 128 (neben *ἄγγελοι καταχθόνιοι*, Hekate *καταχθονία*, Pluton, Kore, Persiphonne und den Moirai *καταχθόνιαι*).

1336_2. Zum Hermes *Κριοφόρος* vgl. Perdrizet, *Bull. corr. hell.* XXVII 1903 301—313.

1338_3. Hermes *Δόλιος*, att. Fluchtafel, *ἐφ. ἀρχ.* 1903 60.

1339_4. Hermes *Κοσμοκράτωρ* auch in dem von Plasberg, Arch. f. Pap.f. II 1905 208—217 herausgegebenen Hymnos, der sich überhaupt nahe mit dem Hymnos des Londoner Zauberpapyros berührt.

1346_1. Ioppes V. heisst Iphikles (*nicht Iphiklos*).

1347_{5}. *Am Schluss hinzuzufügen*: Ueber einen Hermes des Alkamenes s. Winter, AM XXIX 1904 208—211.

1350_{7}. Sperling wie der Aphrodite auch dem Asklepios heilig, Ail. *v h* 5_{17}.

1352_{4}. Bewaffnete Aphrodite des jüngeren Polykletos: Gegen Mahlers Zweifel s. Swoboda, Oesterr. Jh. VI 1903 215.

1361_{3}. Darstellung des Liebesabenteuers Aphrodites mit Ares Dilthey, *Ann. d. i.* XLVII 1875 15—26 *tav. d'agg.* B, wo Gingron (Eust. ϑ 302 1598_{64}) dargestellt sein soll.

1378_{7}. Zu den Rossen des Ares vgl. o. *[442_{3}]*.

1379_{1} *Z. 4 v. Ende l.*: Koronos ebd. 14 S. 43_{24}.

1384_{6} No. 4 *l.*: Krotos (*statt Kroton*).

1385_{2}. Wegen des Dativs *Πάονι* auf einer Weihinschrift von den Quellen der Neda erklärt sich Studniczka, Athen. Mitt. XXX 1905 66, wie es scheint, für die Ableitung des Namens Pan von *πα*.

1389_{1} *letzte Z. l.*: Val. Fl. 3_{47}.

1390_{3}. Pan *Σινόεις* ist jetzt inschriftlich vom Kotilon bei Phigaleia überliefert; s. *ἐφ. ἀρχ.* 1903 151 ff.

1399_{0}. Ueber Praxiteles' Satyr von der Dreifussstrasse s. Schenkl, Phil. Wschr. XXIV 1904 521.

1416_{0}. Da möglicherweise *σεμέλη· τράπεζα* mit phryg. *ζεμελω* 'Erde' zusammenhängt, kann Kretschmer's Vermutung in ihrem etymologischen Teil richtig sein.

1417_{3} *Z. 3 v. o. l.*: *Ἰοβάκχεια*.

1418_{1}. Ueber den Baum *pkr* des Osiris vgl. H. Schäfer, Äg. Zs. XLI 1904 107 ff.

1423_{7}. Ueber die *mystica vannus Iacchi* s. J. Harrison, *Journ. Hell. stud.* XXIII 1903 292—324.

1452_{4} *Z. 10 v. u. l.*: Gerenia.

1455_{0}. Die röm. Versinschr. Kaibel *ep.* 805ᵃ bezieht sich auf Epidauros und war daher in *Z. 9 v. o.* zu erwähnen.

1462_{1}. Ueber Ammianus Marcellinus vgl. Glover, *Life and letters in the IV cent.* 38 ff.

1467_{3} *Z. 5 v. Anf. l.*: Ueber Zeus Helios *μέγας Σάραπις* o. *[1095_{3}]*.

1471_{9}. Diogenianos ist Epikureier.

1501_{0}. Zeus' Grab in Kreta: Paul. Nol. 19_{86} (Mi. LXI 517).

1535_{0}. Den chthonischen Men findet A. Stanley Pease, *Harvard studies* XV 1904 48 ff. erwähnt auf der Inschrift einer Grabglocke.

1538_{2}. Götterm. mit Löwen auf uralten kretischen Gemmen, Karo, Arch. f. Rlw. VII 1904 152, der den Typus für ursprünglich kretisch hält.

1552_{2}. Anders urteilt über das Alter des attischen Attiskultus Furtwängler, Samml. Sabur. zu T. cxxxvii.

1557 ff. Zum Kult der ägyptischen Gottheiten in der hellenistischen Welt vgl. Erman, D. ägypt. Rel. 204—256.

1562_{3}. Nach E. Meyer, Äg. Zs. XLI 1904 99 ist schon in altägyptischen Texten der Hund das Tier des mit Chonti Amentiu ausgeglichenen Anubis. In dem von Meyer ebd. 100 erwähnten 'Pfadfinder' scheint das ägyptische Aequivalent des Anubis *Ἡγεμών* zu stecken.

1562_{4} *Z 1 v. A. l.*: Har pe *χ*rot.

1570_{4}. Zu Makedon vgl. Meyer, Äg. Zs. XLI 1904 100.

1576_{3}. Zu Serapis vgl. W. Otto, Priester und Tempel im hellenist. Aegypten, Berl. Leipz. 1905 11—16.

1599_{0}. Zu den nach Tieren genannten Kultpersonen sind vielleicht auch die *ἔριφοι* (vgl. *ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον*) zu rechnen, in denen Dieterich, Mithraslit. 171 eine Klasse von Mysten sieht.

1603_{4}. Neuere Vermutungen über die Entstehung der Behauptung, dass die Juden und Christen einen Esel anbeten, bespricht S. Reinach, *Cultes, mythes et rel.* I 342 ff.

1617_{1} *Z. 15 v. u. l.*: Hatch-Preuschen.

1655_{6}. Den mönchischen Charakter der *κάτοχοι* bestreitet W. Otto in der umsichtigen Abhandlung Priester u. Tempel im hellenist. Aeg. 119 ff.

1658_{0}. *Hinzuzufügen ist* Gaetano Negri, *L'imperatore Giuliano l'apostata*, Mailand 1901.

Alphabetisches Register.

Die Anordnung der einzelnen Artikel ergibt sich aus den Abkürzungen: a(usführliche Darstellung). D(eutung, Funktion). E(tymologie). F(este). G(enealogie). H(ypostasen). I(dentifikationen). K(ult). L(okale Verbreitung). Mt (Monat). Mz (Münze). N(amen, ἐπικλήσεις). O(rakel). P(riester). R(iten). S(agen). V(ergleichung mit andern Mythen). Z(eichen, Attribute, Symbole). Km (Kunstmythologie). — *Ntr.* bezieht sich auf Nachträge.

I. Eigennamen.

Feste (auch Riten), Geschlechter, Lieder, Monate, Priester (auch sonstiges Kultpersonal), Sterne, Sternbilder, Tänze sind unter diesen Worten in *Ind. II* zusammengestellt.

117*

II. Sachregister.

Letzte Berichtigungen:

S. 1680^{a} *Z. 8 v. u.*: *An welchen Lokalkult sich die* S. 1455$_{0}$ *erwähnte Versinschr.* KAIBEL *ep.* 805^{a} *anschliesst, ist zw.*

S. 1760^{b} Z. 17 *v. u. l.*: '**Halirrhothios**'.